

# كتاب

## هداية العقول الى غاية السؤل : في علم الأصول

الجامع لمعقول أدلتها والمنقول ، وما اختاره الائمة من آل الرسول

نظم فرائده ، وانتخب فوائده ، وأظهر شموس براهينه ،

وأثبت محكم قوانينه ، من اعترف المؤالف والمخالف

بفضله ، وتوقد ذكائه وفهمه ، واغترف الصادرون

والواردون من معين عيون علمه مولانا

امام المحققين ورحلة الطالبين والمدققين

الحسين بن أمير المؤمنين

المنصور بالله القاسم بن

محمد رضوان الله

عليهما

## الجزء الاول

**تنبيه**

قد جعل بأعلا الهامش حاشية العلامة المحقق الحسن بن يحيي سيلان ويليها ماعلق على هذه الحاشية من الحواشي المفيدة والانظار الثاقبة السديدة مفصولا بينهما بجدول واضح وجعل تحت الشرح في الصحيفة ماحلى به جيد هذا المؤلف من حواش منتقدة تزيد البحث إيضاحا لغامضه وتمييزاً لحلوه من حامضه وبلي ذلك ماوجد من حاشية الدراية لمؤلفها البدر المنير محمد بن اسمعيل الامير لانه عاقه الحمام قبل التمام على انه وجد في الاصل بياض في بعض المباحث

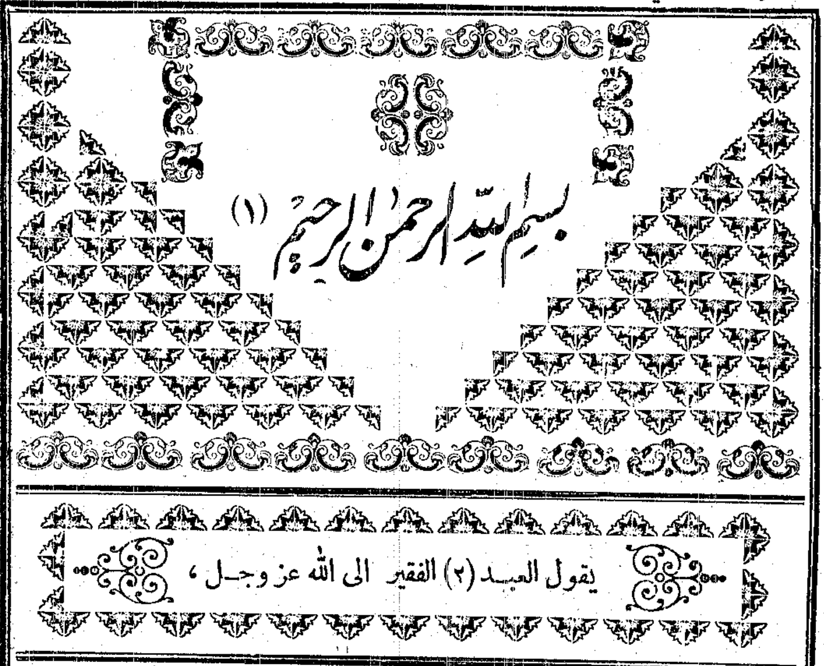
ثم اعلم ان ماكان من الحواشي أخره هكذا (ح) فذلك علامة كون الحاشية منقولة عن خط العلامة المحقق المحدث مؤلف الروض النضير الحسين بن احمد السياغي واذا قيل عن خط شيخه فالمراد به القاضي العلامة النقاد الحسن بن اسمعيل المغربى وهو شيخه وشيخ العلامة الشوكانى وما كان أخره كذا (ح ن) فذلك علامة كون الحاشية عن خطه مما نقله عن خط القاضي العلامة الحسين بن محمد المغربى مؤلف البدر التمام وما عدا ذلك فهو أما منسوب او مطلق

**تنبيه اخر** اذا كان على الكلمة حاشيتان فاكثر فالاولى تكون بالرمز والاخرى بزهرة هكذا (*) واذا كان على الحاشية تعليق فرمزه هكذا «» واذا تكرر التعليق على الحاشية رمز له بزهرة بين قوسين هكذا «*»



الطبعة الثانية ١٤٠١

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ الحمد لله الذي افاض علينا من انعامه غاية السؤل ، ودلنا على معرفته وتوحيده بهداية العقول ، ونصلي ونسلم على سيدنا محمد صلوة نبلغ بها منتهى السعادة ، وننال بها من واسع فضله الحسنى وزيادة ، وعلى آله الذين رفعوا أصول الشريعة وشيدوا منارها ، وأشاعوا بين الامة اشعتها وانوارها ﴿وبعد﴾ فان الشرح المشهور الموسوم بهداية العقول ، لمولانا العلامة ، السيد المحقق الشهير ، المتقن الحافظ النحرير ، إمام ارباب التحقيق ، قدوة الافاضل من اهل التدقيق ، شرف المعالي والمكارم ، الحسين بن مولانا الامام القسم ، رفع الله درجتهما في عليين مع سلفهما من السابقين والمقتصدين ، قد احتوى على زبدة نتائج انظار المحققين ، وانطوى على خلاصة افكار المدققين ، فلذا اعترف بسمو همته الحذاق ، ووضعوا فرائده على الاحداق ، وساروا بذكر علو امره في الآفاق ، وكان مفتقراً في مظان اللبس والارتياب ، الى تعاليق حواش تزيل الاشتباه وتميط الحجاب ، فبعثني داعي التوفيق ، الى سلوك هذه الطريق مع ندا ء قصوري ﴿٢﴾ على بقلة البضاعة ، وتأخري في مضمار هذه الصناعة ، وماتوفيقي الا بالله عليه توكلت واليه أنيب ، قال المؤلف عليه السلام




يقول العبد الخ ، ان لم يقدر للبسملة متعلق فالظاهر التعلق بهذا الفعل والمعنى مع ذلك ظاهر وإن قدر متعلق الباء فعلا غائباً مسنداً الى العبد اى بسم الله يبتدى او يشرح يقول العبد كان من باب التنازع لصحته بغير عطف بين عاملين وقد مثل له نجم الائمة بقوله جاءنى لأكرمه زيد وكاد يخرج زيد وغير ذلك كما هو معروف لكن ان اشترط مع عدم العطف الربط بين العاملين كان الربط بينهما فيما نحن فيه حالية يقول مما قبله وان قدر لمتعلق فعلا مسنداً الى المتكلم نحو اشرح وأبتدىء على الوجهين المعروفين فى المتعلق كان يقول محمولا على الاستئناف او الحالية

(١) قال السيد عيسى الصفوى رحمه الله في صدر شرحه على الكافية في النحو ما لفظه والبا اى من «بسم الله» للملابسة او الاستعانة ولا يبعد أن تكون للتعدية أى اجعله بداءة بل هو اقرب فتدبر اه كلامه قال السيد عمر البصرى رحمه الله لعل وجه الاقربية كون التعدية يقتضي جعله جزءاً وهو ابلغ في التيمن المقصود من الأمر بالبدئية مع استلزامه لتحقق الملابسة والاستعانة دون العكس اذ الجزء ملابس للكل ويستعان به في تحققه لأنه بعض العلة المادية اه (٢) اختار لفظ العبد مع ما فيه من الخضوع توطئة لصفة الفقير المنبي عن الاحتياج ولذا عداه بالى اذ العبد محتاج لا يملك شيئاً ذكره علي بن صدر الدين بن عصام الدين

---

(قوله) فالظاهر التعلق بهذا الفعل ، والظاهر فساد المعنى بهذا الاعتبار اذ يقول لها تعلق بقوله بعد حمد الله فيصير المعنى يقول : بعد حمد الله بسم الله وهو خلاف الظاهر اه سيدي احمد بن محمد اسحق ح (قوله) حالية يقول مما قبله ، فيكون التقدير على هذا يشرح العبد باسم الله حال كونه قائلا لكن لما كانت الحاجة الخ او يبتدىء العبد باسم الله حال كونه قائلا الخ لكن يلزم على هذا كون المقصود من الكلام وهو يقول العبد لما كانت الحاجة الخ قيداً زائداً ويكون ما يقصد لاجله وهو الابتداء باسم الله والشرح باسمه تعالى هو المقصود من التأليف وان كان ذكر الله سبحانه مقصوداً لذاته وهذا خلاف الواقع المراد من التأليف والمعنى المراد انما هو عكس ذلك وهو ما حاصله يقول العبد لما كانت الحاجة الخ ، حال كونه مبتدئاً باسمه او مصاحباً لمقصوده باسمه او متبركاً او نحو ذلك اه (ح ن) (قوله) كان تقول محمولا على الاستئناف ، والمراد من الاستئناف الابتداء للكلام لا الاستئناف البياني لكن يلزم عليه انقطاع الجملة المستأنفة عما قبلها وعلى الحالية يلزم ما ذكر اولا اه ح ن

الغني (١) باعانته على ماعقد وحل ، (٢) الحسين بن امير المؤمنين المنصور بالله القاسم بن محمد لطف الله به (٣) وجعل له من التوفيق الى ماامر به قائداً ومن العصمة عما نهى عنه ذائداً ، بعد حمد الله على آلائه (٤) المتصلة المدد ، فما تحصر بحد ، ولا تحصى بعدد ، والشهادة

---

﴿١﴾ وفي الغنى مع العبد مايلحق بالطباق اذ العبد يستلزم الفقر والفقر يقابل الغنى فيكون من القسم الاول مما يلحق بالطباق وهو الجمع بين معنيين يتعلق احدهما بما يقابل الآخر نوع تعلق اه من خط العلامة حمد بن محمد السياغي (٢) يوصف المجتهد بالعقد والحل لأنه يعقد باجتهاده الأحكام الشرعية أى يصححها بالحجج الصريحة والقياسات الصحيحة والتأويلات الفصيحة أى المفصحة ويحل عقد الشبه المؤدية الى مايخالف ذلك ببيان مايتضح به فسادها اه (٣) اللطف في اصطلاح المتكلمين مايدعو المكلف الى امتثال شيء مما كلف به من فعل او ترك فيشمل أقسام اللطف الثلاثة التوفيق وهو مايفعل عنده والعصمة وهو مايترك عنده والمطلق وهو ماقرب من الفعل ويشمل جميع أنواع التكاليف : الواجب والمندوب والمحظور والمكروه ويخرج مافعل عنده غير قاصد فاعله كونه مكلفاً لأنه لايسمى ممتثلا اذ لم يفعل على الوجه الذى طلب منه ويخرج الالجاء بقولنا ماكلف به اه من خط سيدى ضياء الدين قدس الله روحه وهو لفظ شرح القلائد للنجرى (٤) الآلاء هي النعم الظاهرة والنعماء هي الباطنة كالحواس

---

لكن لابد للعدول من التكلم الى الغيبة من وجه فينظر هل يصلح الالتفات لقصد هضم النفس بوصفها بالصفات الغائبة اعني قوله العبد الفقير (قوله) الغنى ، صفة للعبد وفيه بعد قوله الفقير من انواع البديع المطابقة وهي الجمع بين معنيين متقابلين في الجملة فان ذلك من الامور المستغربة التى تستلذ بها النفس فيكتسب الكلام بذلك حسناً وغرابة (قوله) على ماعقد وحل الخ ، متعلق باعانته وقوله وحل بالحاء المهملة لأنه المقابل للعقد ولا يخفى مافي ذلك من التعميم فيما يستعان عليه مع اشارة لطيفة الى المقصود من المتن والشرح اذ العقد يناسب المتن والحل يناسب الشرح فيفيد براعة الاستهلال بألطف عبارة (قوله) لطف الله به ، اللطف جنس يدخل تحته التوفيق وهو لطف الطاعة والعصمة وهي اللطف في ترك المعصية كما ذلك معروف في موضعه فلذا قال في التوفيق الى ماامر به وفي العصمة عما نهي عنه فيكون عطف قوله عليه السلام وجعل له من التوفيق الخ على لطف من عطف التفسير (قوله) من التوفيق يحتمل ان يكون بياناً لقوله قائداً ، وان تكون من إبتدائية اي جعل له قائداً ناشئاً من التوفيق وعلى الاحتمالين تقديمه رعاية للسجع وكذا قوله من العصمة ، يحتمل الامرين (قوله) الى ماامر به متعلق بالتوفيق بناء على اعمال المصدر المعرف في الظرف ويحتمل تعلقه بقائداً والاول اولى لعدم الحاجة الى الاعتذار عن تقديمه برعاية السجع (قوله) بعد حمد الله ، ظرف لقوله يقول الخ ، وقوله والشهادة الناطقة والصلوة والسلام عطف على حمد الله والظاهر ان الحمد والشهادة والصلاة حصلت بهذه الالفاظ وانشئت بها وهي وان كانت متأخرة عن الفعل وهو يقول مع ان مقتضى قوله بعد حمد الله ان يتأخر عنها الا انها لما تقدمت على المقول اعنى لما كان الخ ، صح كون القول بعدها بهذا الاعتبار وقد يقال الظرف صفة لمصدر مأول بمقول فلا اشكال ويقال ايضا اما الحمد فهو متقدم لتقدم مايتضمن الوصف الجميل وهو البسملة

---

(قوله) لكن لابد للعدول من التكلم الى الغيبة من وجه ، يريد من وجه خاص بهذا المقام زائد على وجه الالتفات العام اه ح ن قد عرفت ان النكتة العامة باعتبار حال المتكلم وحال المخاطب كافية في الحسن وهي لازمة لجميع موارد الالتفات فلا يضر عدم وجود نكتة خاصة في التفات جزئي اه سيدي محمد بن زيد بن محمد بن الحسن اه ح (قوله) لقصد هضم النفس ، العبودية والافتقار الى جناب الحق تعالى ليسا من هضم النفس في شيء بل هما تشريف لها الا ترى الى افادة الاضافة التعظيم والتشريف في (اسرى بعبده) وفي (ذكر رحمة ربك عبده) فلعل نكتة الالتفات الخاصة الاشعار بالحاجة من وصف العبودية والفقر الى اعانة السيد الغني باعانته على ماعقد وحل ، افاده سيدي ضياء الاسلام اه ح ن (قوله) فيفيد براعة الاستهلال الخ ، وفيه ايضاً اشارة لطيفة ان المتن والشرح له رحمه الله افاده الضياء اه ح ن (قوله) اللطف جنس ، المأخوذ من الفعل فالجنسية في مصدر الفعل اه ح ن (قوله) من عطف التفسير ، انما يتم التفسير اذا بنى على انحصار اللطف فى القسمين والا فله قسم ثالث وهو اللطف المقرب كما ذلك معروف اه من انظار القاضي احمد بن صالح ابي الرجال اه ح (قوله) بناء على اعمال المصدر المعرف ، لكن اعمال المصدر المعرف قليل وتقديم معمول الصفة كثير فأولوية الاول غير مسلمة اه ح ن خط سيدي محمد بن زيد اه ح (قوله) وهي وان كانت متأخرة عن الفعل ، التأخر عن الفعل لفظاً لايقتضي التأخر عنه حصولا فان اضافة بعد اليه لافادة تقدمه اذ المعنى يقول العبد لما كان الخ ، بعد قوله حمد الله والشهادة الخ ، ولا اشكال في ذلك اه ح ن لكن يقال ان كان انشاء الحمد ومابعده بهذه الالفاظ كما اشار اليه المحشي فالاشكال باق افاده العلامة الجلال اه ح (قوله) الا انها لما تقدمت

الناطقة بأن لا اله الا هو الاحد الصمد ، والمذعنة بالنبوة والرسالة (١) لعبده سيدنا محمد ، والصلاة والسلام عليه وعلى آله (٢) حفاظ اصول الشريعة بالدليل المعتمد (٣) صلاة وسلاماً مادام أعظم معجزاته بدوام الابد ، ﴿لما﴾ كانت الحاجة الى علم اصول الفقه شديدة ، وموجبات العناية به عديدة ، لابتناء الاحكام الشرعية عليه ، واستناد المجتهدين فى استنباطها اليه ، وكان علماً اصلياً لاينتفع به الا اذا عرفت وجوه مسائله

---

وما يلائمها اه مطالع (١) قال بعض المحققين اجمع الاقوال الشارحة للرسالة الالهية انها سفارة بين الحق والخلق تنبه اولي الالباب على ماتقصر عنه عقولهم من صفات معبودهم ومعادهم ومصالح دينهم ودنياهم ومستحبات تهديهم ودوافع شبه ترديهم قال المصنف في المسايرة واما على ماذكره المحققون من ان النبي انسان بعثه الله لتبليغ ماأوحي اليه فلا فرق اه ومما قيل في الفرق ان الرسول مأمور بالانذار ويأتى بشرع مستأنف ولا كذلك النبي وان امر بالتبليغ ويأتى الوحي الرسول من جميع وجوهه والنبي من بعضها اه المراد نقله من شرح تحرير ابن الهمام لبادى شاه (٢) كان الظاهر اضافة آل الى الظاهر لأنه الوارد في السنة (*) وللخروج من منع اضافته الى المضمر عند الكسائي والزبيدى والنحاس قال ابن مالك وقد شذ اضافته الى المضمر اه زركشي (*) حيث قال فيما أخرجه البخارى ومسلم من حديث كعب بن عجرة قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد اه (٣) يحتمل ان يكون المعنى حفظوها بالدليل المعتمد وهذا ظاهر وهو الذى جرى عليه سيلان ويحتمل ان الوصف

---

(قوله) الناطقة اسناد النطق الى الشهادة مجاز كما فى « عيشة راضية » وكذا قوله والمذعنة (وقوله) بان لا اله الا هو تجريد لان ذلك اللفظ هو نفس الشهادة وعدل عن الاتيان بلفظ الركن الآخر من الشهادة الى قوله والمذعنة الخ لما في الاذعان من اظهار التذلل والاعتراف وما في لفظ النبوة والرسالة من الاستلذاذ بذكر ذلك وفي قوله لعبده سيدنا من انواع البديع المطابقة ومحمد عطف بيان لسيدنا (قوله) اصول الشريعة ، لايخفى مافي ذلك من براعة الاستهلال وما في المعتمد من التورية ومعنى حفظها بالدليل المعتمد انهم لما اوضحوا الادلة وحرروها سلمت الاصول من ان تهدمها شبه المبطلين فكانت محفوظة عن ذلك بها (قوله) مادام اعظم معجزاته ، معنى مادام هنا توقيت الصلوة والسلام بمدة ثبوت الخبر وهو بدوام الابد لاعظم معجزاته ولعل معنى ثبوت الدوام له كونه ظرفاله فالباء للملابسة قال في الصحاح الابد الدهر (قوله) لما كانت الحاجة الخ ، مقول القول (قوله) لابتناء الاحكام ، بالبا الموحدة من اسفل ثم مثناة من اعلى وهو علة للحاجة الى هذا العلم (قوله) استناد المجتهدين ، علة لكون موجبات العناية به عديدة ويحتمل ان يكون الاول علة لمجموعها والثانى للثانى فقط (قوله) في استنباطها ، انبط الركية واستنبطها وتنبطها اماهها وكلما اظهر بعد خفاء فقد نبط واستنبط كذافي القاموس (قوله) وكان علماً اصلياً ، عطف على كانت الحاجة و(قوله) لاينتفع به الخ ، بيان لما قبله اذ لايظهر كونه علة لجمعه عليه السلام المختصر الا بهذا البيان اذ لاتقليد في الاصول فلا ينتفع به مالم تبين ادلته وحاصل كلام المؤلف من قوله لما كانت الحاجة الخ هو بيان ان الحامل شدة الحاجة وكون كتب الاصحاب غير وافية بما لابد منه في هذا العلم او وافية لكن فيها مانع التطويل وكتابه جامع بين الوفاء والخلو عن التطويل (قوله) وجوه مسائله ، اذ اريد بالوجوه

---

على المقول ، المقول نفس القول وتقدمه لفظاً لايغنى فيما اراده ح ن (قوله) اسناد النطق الى الشهادة مجاز فى الاسناد مع مافي الظرف من المجاز اللغوي فى الناطقة بمعنى الدلالة اه ح ن (قوله) وما في المعتمد من التورية ، فيه تأمل لان شرط التورية ارادة المعنى البعيد وهو الكتاب ولا يكن ههنا اما لفظاً فلانه قدجرى على الدليل واما معنى فاسماجته افاده الضياء ح ن (قوله) اذ لا تقليد فى الاصول ، يفهم من هذا انه حمل قوله علماً اصلياً على معنى انه علم اصولي ولم يحمله على مايقابل الآلى اي ان يكون مقصوداً لذاته لا آلة لحصول غيره لكن ارادة الاصولي من لفظ الاصلي فيه نبوة اذ صريح النسبة فيه الى الاصل لا الى الاصول وفي كونه اصلياً لا آلياً نظر لانه آلة للاستنباط فهو علم آلي كما ستأتى الاشارة اليه وعلى فرض انه علم اصلي لا آلي لاتظهر عليته لاحتياجه الى ذكر ادلته وعدم التقليد فيه اذ غيره من العلوم المقصودة لذاتها ليست بهذه المثابة كفروع الدين اذا قلنا انه علم عملي غير آلي والتعليل بانه لاتقليد فى الاصول على ارادة كونه اصولياً من قوله اصلياً تعليل الشيء بنفسه اه ح ن ، اقول لامنافاة بين كونه اصلياً وآلياً فان المراد ههنا انه منسوب الى الاصل الذى هو القاعدة والضابط اعم من ان يكون هذا العلم اوغيره فهو من نسبة الاخص الى الاعم فهو علم بقواعد هي آلة لغيرها مثل الامر للوجوب مثلا ونحو ذلك والله اعلم اه سيدي علي بن ابراهيم بن عامر رحمه الله اه ح

العلل والأدلة لم ينتظم معه قوله بعيون ادلتها كما لايخفى وكذا ان جعل الكلام استعارة بالكناية واثبات الوجوه تخييلا لأن الوجوه على حقيقتها فلا ينتظم مع ذلك قوله بعيون ادلتها اللهم الا ان يكون تجريداً ولعله يقال وجوه المسائل هي المسائل نفسها فتكون الاضافة هنا كما في وجه الرأي قال في الصحاح وجه الرأي هو الرأي نفسه (قوله) بعيون ادلتها ، عيون الأشياء خيارها ومنه اعيان الناس ذكره في الصحاح وغيره وفي قوله عقد الشبه استعارة بالكناية واستعارة تخييلية لاتخفى ويحتمل ان تكون العقد استعارة مصرحة (قوله) الى حل أي الموصلة الى حل عقد الشبه فهو صفة للطرق وبتفصيلها وجملتها حال من الطرق ان كان علمت بمعنى عرفت اذ لو لم يكن بمعناه تعدي بنفسه ولعل المراد بالتفصيل ان لايقتصر على ان يقول هذه الشبه مدفوعة بكذا بل بذكر وجه حل الطرق للشبه وبالجملة خلاف ذلك (قوله) كالجزي ، لابى طالب والحاوي للامام يحي بن حمزة والمقنع للامام الداعي يحي بن المحسن سلام الله ورضوانه عليهم أجمعين



بعيون ادلتها وعامت الطرق الى حل عقد الشبه والاعتراضات بتفصيلها وجملتها ، وكانت كتب اهل البيت عليهم السلام وشيعتهم رضي الله عنهم أما مطولة كالجزى والحاوي (١) والمقنع ، وغيرها من الكتب التي منها مبدأ المباحث واليها المرجع ، قد جمعت فأوعت ، وعمت فأغنت ، فهي كاسمائها مجزية للناظر بعين البصيرة ، مقنعة لمحققها لاطلاعه فيها على الفوائد الكثيرة ، حاوية لما لايكاد يوجد في غيرها من الكتب الشهيرة من الادلة والشبه والاسئلة والاجوبة الا ان طلبة زماننا قد تقاصرت هممهم عن استجماع فوائدها وتأمل مقاصدها واقتناص شواردها واما

لهم بذلك ثابت بالدليل المعتمد وهذا أيضاً معنى حسن اه احمد بن محمد السياغي بزيادة يسيرة

«١» هو للامام يحي عليه السلام وهو ثلاثة مجلدات وله في الاصول أيضاً القسطاس مجلدان والمعيار مجلد اه

(قوله) وغيرها من الكتب المطولة لأهل البيت وشيعتهم ولعله اراد كالجوهرة للرصاص من كتب الشيعة فان فيها أكثر هذه الاوصاف التى ذكرها المؤلف عليه السلام في المطولة يعرف ذلك بالاطلاع عليها فيتم التقسيم بالنظر الى كتب الشيعة المستفاد من قوله اما مطولة واما مختصرة (قوله) قد جمعت فاوعت ، جمع المتاع فاوعاه جعله في وعائه ووعاه نفعله كذا في الكشاف والصحاح وفي هذا اقتباس لايخفى (قوله) واقتناص شواردها الشوارد جمع شاردة من شرد اذا نفر وهي الصيد وفي هذا الكلام استعارة بالكناية وتخييلية وترشيح

(قوله) لم ينتظم الخ ، لانه يصير المعنى الا اذا عرف علل مسائله وادلتها بعيون العلل والادلة اه ح ن (قوله) وكذا ان جعل الكلام استعارة بالكناية بتشبيه المسائل بالخرائد مضمراً في النفس على رأي القزويني واثبات الوجوه بمعنى العضو تخييلا فانه لاينتظم معه المعنى أيضاً لأوله الى الاول اه ح ن (قوله) اللهم الا ان يكون تجريداً لعله لايناسب الا الوجه الاول وهو ان يراد بالوجوه العلل والادلة ح ن (قوله) ان كان علمت بمعنى عرفت ينظر كيف توجيهه فانه قد جعله حالا في اول الكلام والحال لاتحتاج الى التعدية مع كون العامل علمت بمعنى عرفت اه ح عن شيخه الحسن بن اسمعيل المغربي (قوله) وفي هذا الكلام استعارة بالكناية وتخييلية ، حيث شبه الكتب بمحل الشوارد تشبيهاً مضمراً الخ ، اه ح قال من خط شيخنا المغربي يعنى به الحسن بن اسمعيل وفيه نظر وذلك لأن الاستعارة مصرحة في لفظ شواردها كما لايخفى اه من خطه ايضاً ،

(قوله) على اختلاف ، الطرائق حال او صفة مصدر محذوف والمراد باختلاف الطرائق تنوع
الاختصار كما اشار اليه المؤلف عليه السلام بأن بعضهم أغفل الادلة وبعضهم اقتصر على الاتيان
ببعض ادلة المختار وبعضهم لم يورد دليل المخالف في كل مسئلة ولم يذكر أيضاً المخالف في كل
مسئلة (قوله) فنها ماجمع ، كالفصول (قوله) ايادي الخلافات ، الايادي جمع يد لكن اذا
كانت بمعنى النعمة واما اذا كانت بمعنى الجارحة فانها تجمع على ايد والمراد هنا الجارحة
فكان القياس ايدياً هكذا نقل وذكر الشلبي ان الأيدي جمع اليد وهي الجارحة المخصوصة
وما قيل ان اليد بمعنى الجارحة تجمع على  الأيدي وبمعنى النعمة على الايادي ،

مختصرة على اختلاف الطرائق ، وتباين الحقائق ، فنها ماجمع ايادي الخلافات (١)
ورؤس المسائل جمعاً لم يسبق اليه احد من الاوايل ولكنه اغفلها عن وجوه الحجج
والدلائل ومنها مالم يكن فيها ذلك الجمع ، غير انه يأتي ببعض الادلة من العقل
والسمع ، ومنها مااقتصر على ذكر دليل المختار ، ولم يكشف عن غيره شيئاً من
الاستار ، وكل ذلك لطالب (٢) الفن غير كاف والحاجة الى ابراز معرفة وجوه
المسائل كالحاجة الى الاطراف (٣) ﴿عنّ لي﴾ ان اجمع كتاباً في الاصول كافلا بما يجب
من ايراد المعتمد من الحجج كلها حاوياً لما يتشبث به المخالف من الشبه وحلها ، معياراً
للترجيح بين الاقاويل والدلائل ، مجزياً مقنعاً للناظر في اصول القواعد
وفصول المسائل ، فاخذت في ذلك مع ماانا فيه من الاشتغال ، باطفاء

---

(١) يحتمل ان الاضافة بيانية على ان الايادي مستعارة من الجوارح المخصوصة
للخلافات لمشاركتها لها كما لايخفى فان المسئلة لاتكمل الا بذكر الخلافات كما لايكمل الانسان الا
بالايدي وقس على ذلك قوله رؤس المسائل وقوله وجوه الحجج والدلائل ووجه الشبه بين
المسائل والرؤس ان المسائل المقصود الاصلي ولذا أقتصر عليها البعض كما ان الرأس هو العمدة
في الانسان بالنظر الى الاطراف ووجه الشبه بين الحجج والدلائل والوجوه انه يعرف بالوجوه
الاناسي كما تعرف المسائل بالدلائل ويحتمل ان الاضافة في جميع ماذكر من اضافة المشبه به الى
المشبه كلجين الماء والله أعلم (٢) من قوله كل ذلك الى قوله الاطراف نسخة (٣) تشبيه
مقلوب ولعل النكتة فيه المبالغة في الحاجة الى الأطراف حتى كأنها هي الاصل الذي يشبه به

يرد عليه ان أصل يد يدى على وزن
فعل وفعل لايجمع على أفاعل ثم
قال الشلبي والشايع استعمال الايادي
في النعم والايدي في الأعضاء
ولايخفى مافي قوله ايادي الخلافات
من الاستعارة بالكناية والتخييل
وكذا في قوله رؤس المسائل
وجمع ايادي الخلافات ورؤس
المسائل كناية عن تيسر جمع الخلاف
والاقتدار عليه اذ بادراك هذين
العضوين يحصل التمكن ممن هاقيه
وفي قوله رؤس المسائل اشارة
الى ان ماأتى به المنتخب هو من
المسائل فان الرأس أشرف الأعضاء
(قوله) ومنها مالم يكن فيه
ذلك ، كالكافل

(قوله) غير انه يأتي ببعض الادلة يعني بالنظر الى مجموع كتابه فان فيه مسائل ذكر في بعضها
دليل المختار كمسئلة حجية الاجماع والقياس وفي بعضها ذكر فيه دليل المخالف كما في اجماع
اهل البيت عليهم السلام (قوله) ومنها مااقتصر ، كالمعيار للامام المهدي (قوله) عن لي ،
جواب لما في الصحاح عن لي كذا يعن ويعن بالضم والكسر عننا اي عرض واعترض يقال
لاافعله عن ماني السماء نجم أي ماعرض (قوله) كافلا وقوله المعتمد ومعياراً ومجزياً ومقنعاً
وفصول المسائل والتنقيح والتوضيح والتلويح ، هذه اسماء كتب مشهورة ففي ذكره
تورية لطيفة

(قوله) نار الفتن ، هو كلجين الماء أي فتن كالنار فيكون الاطفاء ترشيحاً للتشبيه ولا يستقيم في هذا اللفظ استعارة بالكناية كما لا يخفى (قوله) العظيمة الاشتعال ، لا يخفى ما بين الاشتغال بالغين المعجمة والاشتعال بالمهملة من الجناس المضارع (قوله) من البغاة ، لعله حال من نار الفتن أي باطفاء نار الفتن ناشئة او كائنة من البغاة يريد بذلك عليه السلام الاشارة الى ما كان فيه من المصابرة والجهاد في ارض اليمن حتى ظهر الحق واهله وانطمس أثر الباطل وهلك حزبه وللمؤلف عليه السلام في ذلك المواقف العظيمة والمشاهد الشهيرة والملاحم الكبيرة كما ذلك معروف لمن له ادنى مطالعة في السير فجزاه الله عنا وعن المسلمين أفضل ما جزى به الأئمة الهادين ولقد حوى كتابه عليه السلام من التحقيق والتدقيق مع تلك



الشواغل مما لم يسمح بمثله فكر المتأخرين وما ذلك الا لاعانة الهية ومواهب ربانية (قوله) جاء بحمد الله ، جواب لما أي اتى ما جمعت حال كوني متلبساً بحمد الله وقوله مع الاستيعاب وحسن الاختصار حال من فاعل جاء أي اتى حال كونه مستوعباً وحال كونه حسن الاختصار أي حسناً اختصاره وقوله غير خال منصوب بجاء لتضمنه معنى الصيرورة (قوله) من قواعده ومبانيه قواعده مسائله كما ذكره الشلبي في قول المطاول جامعاً لغرر اصول هذا الفن وقواعده ومبانيه الفاظه المتعانقة المتشاكلة كأنها رتق بعضها ببعض رتقاً كما ذكره في شرح المطالع وفي حاشية الشريف المباني الدلائل (قوله) لأوابده الاوابد الوحوش ولا يخفى ما في ذلك من تشبيه المسائل الدقيقة الغامضة الخفية في بعدها عن الفهم والادراك بالوحوش النافرة التي لا تدرك فالاوابد استعارة مصرحة والتقييد ترشيح (قوله) ثانياً لعنان العزم العنان ككتاب سير اللجام لذي تمسك به الدابة قال في الصحاح ثنيت الشيء ثنياً عطفته وثنيته ايضاً صرفته عن حاجته قلت وهو المراد هنا وفي قوله لعنان العزم استعارة بالكناية وتخييل (قوله) على ما يعنيه بالعين المهملة أي يعني كتابه الموصوف

نار الفتن العظيمة الاشتعال ، من البغاة على اهل التوحيد والعدل ، والنفاة لفضائل اولى الفضل (١) فلما فرغت منه بعون الله على الشرط المذكور ، بعد مضي أعوام وشهور ، وتنقل من ثغور الى ثغور ، جاء بحمد الله مع الاستيعاب وحسن الاختصار غير خال عن التنقيح (٢) والتوضيح ، ولا قاصر عما اشتملت عليه مطولات الاسفار (٣) بما حواه من التلميح والتلويح ، ولكنه دق على بعض الطلبة ما دق من معانيه ، وخفي عليهم اشياء من قواعده ومبانيه ، فسألوني ان اوضح لهم ما خفي عليهم من فوائده ، بشرح مذلل لصعابه ومقيد لأوابده (٤) فاجبتهم الى ذلك ثانياً لعنان العزم الى تحليله وتقريبه وتسهيله بعبارة واضحة غير مطولة ، مقتصر في الاغلب على ما يعنيه (٥) لمن تأمله ،

---

والله أعلم اه من انظار السيد هاشم رحمه الله (١) يوجد في نسخ بعد هذا ، فكلما توجهت للبحث في الكتب والمطالعة وسرحت النظر في الحواشي للمراجعة عرض ما يوجب صرف الوجه نحو الحرب عن حوزة الاسلام والمدافعة ، ولا يخفى ما في قوله صرف الوجه نحو الحرب من اللطافة اه (٢) هو لابن صدر الشريعة والتوضيح شرحه اه (٣) فيه لطيفة اه (٤) أبد الشيء يأبد ويأبد ابوداً نفر وتوحش فهو آبد على فاعل وابدت الوحوش نفرت من الانس فهي اوابد ومن هنا وصف الفرس الخفيف الذي يدرك الوحش ولا يكاد تفوته بأنه قيد الاوابد لأنه يمنعها المضي والخلاص من الطالب كما يمنعها القيد اه (٥) ضبطه سيلان بالعين المهملة وفي نسخ بالغين المعجمة اه

---

(قوله) فيكون الاطفا ترشيحاً للتشبيه صرح بثبوت الترشيح للتشبيه في رسالة الاستعارة اه من خط سيدي احمد بن محمد ح (قوله) لتضمنه معنى الصيرورة ، غير ظاهر في جاء لأنه لم يكن ثمة انتقال من حال الى حال فهو بمعنى اتى وغير خال منصوب على الحالية فتأمل والله أعلم اه (ح) قال من خط شيخنا المغربي (قوله) فالاوابد استعارة مصرحة واضافة الاوابد الى ضميره «١» على وجه لا يبنى على التشبيه لا يخل بالاستعارة المصرحة اه حن «١» الضمير عائد الى الكتاب فتأمل

( قوله ) مع اشتغال بما هو اشد من تلك الشواغل يعني التي ذكرها عليه السلام آنفاً (قوله) هداية العقول ليطابق اسمه معناه (قوله) قل حسبي الله الخ ، اقتباس من قوله تعالى « قل حسبي الله لا اله الا هو » الآية وكون المؤلف عليه السلام قائلا لذلك بناء على حمل الكلام على التجريد ( قوله ) بعد البسملة بحمدالله يحتمل ان يكون الظرف اعني بحمدالله مستقراً في موضع الحال من فاعل افتتح لا صلة الافتتاح أي افتتح كتابه بعد التلبس بالتسمية متلبساً بحمدالله فلا يرد ان هذه العبارة توهم تعلق الافتتاح بالحمد دون التسمية فيحتاج الى الاعتذار بان المؤلف عليه السلام نسب الافتتاح الى الحمد فقط اعتناء بما خفي «١» واعراضاً عن ذكر الجلي ويحتمل ان الظرف لغو متعلق بافتتح معمولا له فنسبة الافتتاح الى الحمد فقط مع تأخره عن التسمية اشتغال بافادة ماخفي واعراض عن ذكر الجلي وتلويح الى ان تأخير الحمد عن التسمية لاينافي وقوع الافتتاح فلا تعارض بين حديثي الابتداء بالتحميد والابتداء بالتسمية لما ذكر المؤلف من ان الافتتاح امر عرفي أوحقيقي واضافي

«١» أي الافتتاح به وهو الحمد فتأمل



مع اشتغال بما هو اشد من تلك الشواغل، ونظر في اصلاح احوال كانت قد اعتورتها عوامل وارجو من الله الاعانة على اتمامه كما اعان على اصله بلطفه واكرامه وسميته ﴿ هداية العقول ، الى غاية السؤل ، في علم الاصول ، ﴾ راغباً الى الله ان يهدينا الى الصراط المستقيم وان يجعل اعمالنا خالصة لوجهه الكريم قل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم قال (بسم الله الرحمن الرحيم الحمدلله الذي جعل شريعته الغراء سراجاً وهاجاً في ظلم الضلال) افتتح الكتاب بعد البسملة بحمدالله سبحانه اداء لبعض مايجب واقتفاء للكتاب المجيد وعملا باحاديث الابتداء ، منها

---

(١) والا فالتوفيق للحمد والاقدار عليه أيضاً مما يقتضي شكراً وهلم جرا قال الامام محمد بن ابراهيم الوزير رحمه الله     له الشكر حتى على شكره     لقد من فيه على الشاكرينا
وفي قوله اداء لبعض مايجب اشارة الى وجه تقديم التسمية على الحمد اه

( قوله ) اداء لبعض مايجب يعني من شكر انعامه الذي من تأليف هذا الكتاب أثر آثارها فقوله اداء مفعول له للافتتاح واورد عليه ان اداء بعض مايجب يحصل بمجرد الحمد ولو في آخر الكتاب فكيف يعلل الافتتاح به على ان قوله الحمدلله اخبار بثبوت الحمدلله تعالى والاخبار عن ثبوت الحمد ليس بالحمد ، واجاب الشلبي عن الاول باجوبة منها ماحاصله انه اذا كان الغرض من الحمد في ابتداء التأليف جلب المزيد من النعم وهو التأليف لقوله تعالى لئن ( شكرتم لازيدنكم ) كان تقديم الحمد على المجلوب وهو التأليف واجباً فعلل الافتتاح بالاداء المذكور

---

(قوله) ليطابق اسمه معناه الانسب معناه اولفظه معناه اهو كذا الكلام في قول المصنف قال بسم الله اه حمد بن محمد سحق ح (قوله) يحتمل ان يكون الظرف أعني بحمدالله مستقراً ، الظاهر ان الظرف لغو لتعلقه بافتتح اه قال من خط شيخه (قوله) فلا يرد ان هذه العبارة الخ ، أي عبارة الشارح أي حين كان الظرف مستقراً لا يرد الخ بل لا يرد سواء جعل الظرف لغواً او مستقراً اذ عبارة الشارح مصرحة بأن الافتتاح بالتحميد انما وقع بعد الافتتاح بالتسمية فالاظهر جعل الظرف لغواً اذ على تقدير ان يكون مستقراً لا يتيسر التعليل بالاداء الخ اذ المفتتح به غير مذكور اه لايتم تعليل الافتتاح بالاداء الا على تقدير ان يكون الظرف لغوا أي معلقاً بافتتح واما على تقدير ان يكون مستقراً فلا يكون تعليلا للتلبس فافهم اه ح (قوله) أثر من آثارها الضمير عائد الى الانعام وهو مصدر فالاولى تذكيره اه ح (قوله) فقوله اداء مفعول له ، ظهور

ايماء الى هذه النكتة ، ومنها وهو أظهرها ان الاطراد والانعكاس غير لازم في العلل والمقتضيات فتعليل الافتتاح بالاداء لايقدح فيه حصول الاداء بغير هذه الطريقة ، وعن الثاني بأن الاخبار بثبوت جميع المحامد لله تعالى عين الحمد كما ان قول القائل الله واحد عين التوحيد وبأن القول المذكور وامثاله اخبار واقع موقع الانشاء اذ ليس المتكلم بصدد الاخبار والاعلام لأن المخاطب به هو الله والمعنى الحمد لله الحمد لك فوضع الظاهر موضع المضمر بل مقصود المتكلم به انشاء تعظيم الله تعالى بوصفه الجميل وايجاده بهذا اللفظ فيكون الاخبار مستعملا في غير معناه مجازاً (قوله) معضلا بفتح الضاد وقيل هو ماسقط من سنده اثنان فصاعدا كقول مالك قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقول الشافعي قال ابن عمر وسيأتي للمؤلف عليه السلام في باب الاخبار ذكر بعض اصطلاح أهل الحديث في تراجمهم وقد ذكر العلامة المحدث محمد بن يحيي بهران رحمه الله كلاماً مختصراً في اصطلاح أهل الحديث في ذلك حيث قال الحديث المتواتر ما افاد العلم الضروري بنفسه والا فهو أحادي ولو كثرت رواته وهو ينقسم الى حسن وضعيف وصحيح ، فالصحيح مااتفقت روايته بالعدول الضابطين المتفق على عدالتهم وضبطهم حتى يبلغ النبي صلى الله عليه وآله وسلم فان اختلف في ضبط احدهم فهو الحسن وان اختلت عدالة بعضهم اوضبطه فهو الضعيف وهو ينقسم الى موضوع وهو ماعلم كذبه ومتروك وهو ماكان احد رواته مجروح العدالة او فاحش الغلط ثم ان الاحادي أيضاً ينقسم الى مسند ومرسل فالمسند مااتصل اسناده ولم يسقط احد من رواته والمرسل انواع مرسل ومطلق هو قول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا ومنقطع وهو قول من دون التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا ومعضل وهو ان يسقط من الاسناد راويان متصلان اواكثر ومن الاحادي مايسمى الغريب وهو ماينفرد به احد الرواة والمنكر ماخالف رواية الحفاظ والمعل وهو ماذكر احد الائمة فيه علة تمنع من قبوله والموقوف ماكان من كلام أحد الصحابة والمقطوع ماكان من كلام احد التابعين اومن دونهم والمسلسل مااتفق جميع رواته في صيغة اوهيئة والمعنعن مايروى بلفظ عن والمدلس بفتح اللام ان يقول الراوي قال فلان وهو ممن ادركه فيوهم انه سمعه منه ولم يسمعه اونحو ذلك والمعلق بفتح اللام ان يرويه احد المصنفين عن شيخ شيخه ويسقط ذكر شيخه مع العلم بأنه لم يدرك شيخ شيخه الذي في ترجمة باب نحو ان يقول المصنف باب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا وكذا ولا يذكر اسناده ونحو ذلك وتفصيل الكلام في اصطلاحاتهم يطول (قوله) الرهاوي ، رهاء كهدى بلد ، منه يزيد بن ابى انيسة ويزيد بن سنان والحافظ عبد



ماأخرجه الخطيب (١) فى جامعه عن ابى جعفر معضلا قوله ﷺ بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كل كتاب ، ومنها ماأخرجه الحافظ عبدالقادر (٢) بن عبدالله الرهاوى فى الاربعين عن ابي هريرة عنه ﷺ انه قال كل امر ذي بال لايبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع ، ومنها مااخرجه بن ماجه عن ابى هريرة والطبرانى فى الكبير والرهاوي عن عبد الله بن كعب بن مالك عن ابيه عنه ﷺ انه قال كل امر

---

(١) هو احمد بن علي بن ثابت الحافظ الكبير توفي سنة ٤٦٣ اه (٢) ونقله عنه الاسيوطي

---

العلية حيث الظرف لغو ومع جعله مستقراً بتأويل اه من انظار القاضي احمد بن صالح ابى الرجال وفي حاشية ومع جعله مستقراً يكون تعليلا للقيد وهو متلبساً اه من انظاره أيضاً اهح (قوله) ايماء الى هذه النكتة لعله يقال هذا اذا كان وضع الديباجة قبل الكتاب واما اذا كان وضعها بعد فلا مناسبة لهذا الوجه اه من انظار العلامة الجلال ح (قوله) مستعملا في غير

القادر الرهاويون، وكسماء حي من مذحج كذا في القاموس (قوله) ذي بال ، البال الحال والشأن ويقال امر ذو بال أي يحتفل به ويهتم به ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل امرذي بال أى ذي حال وشأن ذكره بن الأثير في النهاية (قوله) والعسكري عسكر محلة بنيسابور ومحلة بمصر منها محمد بن علي والحسن بن رشيق العسكريان وبالرملة وبالبصرة ذكره في القاموس (قوله) اجذم ، اي مقطوع البركة (قوله) الى الشروع في البحث فيتسع للابتداء بأمرين أو اكثر (قوله) اومنقسم الى حقيقي واضافي الحقيقي قد يطلق على مايقابل الاضافي فيقال الصفة اما حقيقية اواضافية وقد يطلق على مايقابل المجازي والظاهر ان الاتيان بالشيء قبل جميع ماعداه انما سمي ابتداء حقيقياً لانه حقيقة الابتداء ولذلك يتبادر منه عند الاطلاق واما الاتيان بالشيء قبل بعض ماعداه فهو معنى مجازي للابتداء ولذلك يحتاج في فهمه منه الى قرينة فيكون ابتداء غير حقيقي لكن المشهور تسمية الابتداء قبل بعض ماعداه اضافياً فورد عليه انه لاوجه لتخصيصه باسم الاضافي اذ الابتداء مطلقاً من قبيل الاضافات أي الامور النسبية التي لاتعقل الا بالغير سواء كان قبل كل ماعداه اوقبل بعض ماعداه وكان القياس ان يقال في الثاني ابتداء غير حقيقي أي مجازي وقد يتأول بأن المراد بالاضافي مايكون بالنسبة الى بعض ماعداه على قياس الخاصة الاضافية كماش فانه خاصة للانسان بالنسبة الى النبات وان لم يكن خاصة بالنسبة الى الحيوان لكن يرد ان القياس ان يكون مقابل الاضافي بهذا المعنى هو المطلق لا الحقيقي فيقال ابتداء مطلق واضافي أي لامطلق كخاصة اضافية وخاصة مطلقة والله أعلم (قوله) والآخر وهو الحمد اضافياً وانما قدم التسمية اقتفاء لأثر الكتاب والسنة الواردين بتقديم التسمية وأثر السلف وقدمت أيضاً للاحتياط في العمل قال الشلبي لما ان في التسمية جهة التحميد الا انهم لم يكتفوا بها لأن من اتى بالتسمية لايقال انه حامد عرفا ولهذا اثبتوا التعارض الظاهري بين الحديثين واحتيج الى التوفيق بينهما قلت وبما ذكره يندفع مايقال لاوجه لسؤال التعارض بين الحديثين لأن الحمد قد حصل بالتسمية لاشتمالها على الوصف بالجميل فقد حصل الابتداء بالحمد ووجه الدفع ان التعارض بحسب الظاهر قد وقع اذ لايقال لمن اتى بالتسمية انه حامد عرفا فالاحتياج الى التوفيق بين الحديثين لحصول التعارض الظاهري وان لم يكن حقيقياً كما اشار اليه الفاضل (قوله) والحمد الوصف اعلم ان الوصف، كما ذكره في حواشي شرح المطالع يكون

ذي بال لايبدأ فيه بالحمد اقطع ، واخرج ابن حبان والعسكري عن ابي هريرة كل امرذي بال لايبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع ، واخرج ابو داود والعسكري عن ابى هريرة كل كلام لايبدأ فيه بحمد الله فهو أجذم، فان قيل ماافتتح باسم الله غير مفتتح بالحمد وبالعكس فلا يمكن العمل بأحاديث الابتداء ، قلنا الافتتاح أما امر عرفي يعتبر من حال الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث اومنقسم الى حقيقي واضافي فيمكن الجمع بتقديم احدهما (١) على الاخر فيكون الاول حقيقياً والاخر اضافياً ، والحمد الوصف

---

في الجامع الصغير اه (١) وانما قدم التسمية اقتفاء لأثر الكتاب والسنة وآثار السلف اه سمرقندى وعبارة التلويح فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه قال العلوى في حاشيته عليه لعل المراد بالاجماع الفعلي فانهم يقدمون في كتبهم التسمية على الحمد اه

---

معناه مجازاً ، من باب اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى والعلة فيه المشابهة اه ح قال من خط شيخه لحسن بن اسمعيل المغربي (قوله) مذحج ، كمجلس بالذال المعجمة اه قاموس (قوله) الحسن بن رشيق ، كأمير محدث اه قاموس (قوله) ولذلك يتبادر منه ، اي من لفظ الابتداء اه ح (قوله) اقتفاء لأثر الكتاب والسنة ، أي فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فانه كان يبدأ بالتسمية ثم الحمد اه ح (قوله) قال الشلبي لما ان الخ ، تعليل للاحتياط اه ح

بالجميل والقبيح فقوله بالجميل يخرج الذم وان الوصف بالجميل يفهم منه كونه باللسان ضمناً كما ذكره فيها أيضاً قال فانك اذا أقبلت وصفت فلاناً بكذا لم يتبادر منه الا فعل اللسان فعدول المؤلف عن قولهم الثناء باللسان الى الوصف مع تضمنه كونه باللسان لئلا يرد ان قيد اللسان مستدرك ويحتاج الى كلفة الاعتذار بما هو معروف، اوالى القول بأن اختصاص الثناء باللسان غير مجزوم به كما هو المفهوم من الصحاح والكشاف ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله وسلم انت كما أثنيت على نفسك والجواب بأنه محمول على المشاكلة خلاف الظاهر وقيد الوصف بالجميل ليخرج الوصف بالقبيح فيفيد كون المحمود به جميلا فيندفع عنه ما يرد على قولهم الثناء باللسان من عدم افادته كون المحمود به جميلا لان الثناء يستعمل في الخير والشر كما روى انه صلى الله عليه وآله وسلم مروا عليه بجنازة فاثنوا عليها خيراً فقال صلى الله عليه وآله وسلم وجبت أي الجنة ثم مروا باخرى فأثنوا عليها شراً فقال صلى الله عليه وآله وسلم وجبت أي النار، واعلم انه يرد على قول المؤلف عليه السلام الوصف بالجميل ماورد على قولهم الثناء باللسان من خروج الحمد الصادر منه تعالى عن اللسان ويجاب بما ذكره من انه لايضر خروجه لان وصفه به مجاز اولان المقصود تعريف الحمد الصادر عن البشر واما قوله تعالى « وان من شيء الا يسبح بحمده» وأكثر الاشياء لالسان له فيجاب عنه بأن من قال باختصاص الحمد باللسان يحمل امثال ماذكر على المجاز كما ذكره الشلبي هذا وقد نقل الشريف عن بعض العلماء كلاما اختار فيه دخول حمد الله في الحمد من غير احتياج الى تأويل بناء على ان الحمد ليس هو الوصف المذكور فقط بل اظهار الصفات الكمالية وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل قال وحمد الله وثناؤه من قبيل اظهار الصفات بالفعل فانه حين بسط الوجود على ممكنات لاتحصى ووضع عليه فوائد لاتتناهى كشف عن صفات الكمال واظهرها بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية ومن ثم قال عليه السلام لا احصي ثناء عليك أنت كما اثنيت على نفسك ومثل ماذكره الشريف ذكره في شرح المطالع وبنى عليه بعض المحققين من شراح منهاج البيضاوي قالوا وهذا هو العرف الخاص أي المستعمل بين أرباب العلوم العقلية واختصاص الحمد باللسان هو العرف العام المشهور عند أهل اللغة قال في شرح المنهاج الحمد والشكر ليس قول القائل الحمد لله ولا الشكر لله بل الحمد فعل ينبي عن تعظيم المنعم ﴿١١﴾ من حيث انه منعم سواء كانت النعمة وصلت الى الحامد او الى غيره وذلك امابالقلب وهو اعتقاد اتصاف المنعم بصفة الكمال والجلال او فعل اللسان اعني ذكر مايدل على تعظيم او فعل الجوارح وهو الاتيان بأفعال دالة على ذلك وكذا الشكر ليس قول القائل الشكر لله بل هو صرف العبد جميع ماانعم الله عليه من السمع والبصر وغيرها الى ماخلق له مثل ان يصرف النظر الى مطالعة مصنوعاته والسمع الى تلقي ماينبي عن مرضاته والاجتناب عن منهياته وعلى هذا يكون الحمد اعم من الشكر مطلقاً لعمومه النعمة الواصلة الى الحامد وغيره واختصاص الشكر بما يصل الى الشاكر (قوله) بالجميل على الجميل، هذا تصريح بالمحمود به والمحمود عليه فان المشهور ان الحمد يقتضي متعلقين محموداً به ومحموداً عليه فانه يعتبر في كل من المحمود به والمحمود عليه ان يكون امراً جميلا لكن المحمود به لايجب ان يكون اختيارياً واما المحمود عليه فلا بد ان يكون اختيارياً فلذا عدل المؤلف عن قولهم في تعريف الحمد هو الثناء باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بالنعمة او بغيرها فان الثناء باللسان لايفيد كون المحمود به جميلا الا بتكلف وهو حمله على الفرد الكامل وبقية الحد لايفيد المحمود عليه الا بجعل قولهم سواء تعلق بالنعمة او بغيرها قيداً في التعريف وفيه كما ذكره الشيخ العلامة رحمه الله تعالى ان افادة هذه العبارة التقييد خلاف الظاهر اذ لو قصد التقييد لقيل متعلقاً بالنعمة اوغيرها ونحو ذلك من العبارات المفيدة للتقييد (قوله) للتعظيم، خروج

بالجميل على الجميل الاختياري للتعظيم واطلق الجميل الاول لان وصفه تعالى بصفاته الذاتية

---

(قوله) لئلا يراد ان قيد اللسان الخ، هذا التعليل مبنى على ان النسبة بين الوصف والثناء الترادف فكما ان في الوصف دلالة تضمنية على كونه باللسان كذلك في الثناء فيرد الاستدراك اه «ع» مغربي (قوله) ويحتاج الى كلفة الاعتذار بما هو معروف، اي يقال بأن المقام مقام تعريف فيه بالدلالة التضمنية بل لابد من التصريح لأن المقام مقام توضيح اه ح (قوله) محمول على المشاكلة أي بين قوله ثناء في قوله اثنيت على نفسك وبين قوله لااحصى ثناء اذ معنى اثنيت على نفسك دللت ونحوه فعدل الى اثنيت للمشاكلة وهو معروف في علم البدايع اه ح (قوله) لان وصفه به مجاز عن اظهار الصفات الكمالية الذي هو الغاية من الحمد كما قيل أولان الخ اه ح قال من خط سيدي احمد بن محمد اسحق (قوله) وحمد الله وثناؤه، اي حامديته فالمصدر مضاف الى الفاعل اه ح (قوله) وبنى عليه بعض المحققين

السخرية والاستهزاء بهذا القيد بناء على ان المراد به الفرد الكامل الذي يتطابق فيه الباطن والظاهر كما ذكروه وسيأتى قول المؤلف أي مقصوداً به التعظيم ظاهراً وباطناً وهو بناء على ان المراد بالتعظيم ماذكرنا او بناء على ان المراد بالجميل من حيث هو جميل ولا يكون الا مع التعظيم ظاهراً وباطناً (قوله) فالمدح اعم مطلقاً ، اذالمدح هو الوصف بالجميل على الجميل مطلقاًاختيارياً كان او غيره ونقيض الحمد الذم ونقيض المدح الهجو ونقيض الشكر الكفران (قوله) يستلزم ان لايكون ثناءالله على صفاته الخ ، الظاهر اذالثناء في عبارة المؤلف مضاف الى الفاعل واما عبارة عصام الدين حيث قال كحمدنا فحتملة للاضافة الى الفاعل اوالمفعول وكذا عبارة الشيخ العلامة رحمه الله تعالى حيث قال حمدالله على صفاته وتقرير السؤال ان يقال تقييد المحمود عليه بالاختياري يلزم منه ان لا يكون ثناء الله على صفاته الذاتية حمداًله اذليست اختيارية سواء كانت عين الذات اوزايدة عليها والا لزم حدوثها وحينئذ فلا يكون الثناء على صفاته الذاتية حمداً وهو خلاف ماعليه الاتفاق (قوله) قد اجيب عنها بجوابات ، منها ان الحمد مجاز عن المدح كما في قوله تعالى ﴿عسى أن يبعثك ربك مقاماً محمودا﴾ ورد باحتمال ان يكون محمودا حالا من ضمير يبعثك وان جعل نعتاً كما هو الظاهر فالمراد محموداً فيه شفاعته صلى الله عليه وآله وسلم ففيه حذف وايصال ، ومنها ماأجاب به شيخ الاسلام من ان المراد بالاختياري مايكون متعلقاً بذى الاختيار ليخرج ماتعلق بالجمادات فلا يلزم حينئذ ان يكون المحمود عليه نفسه مما فيه اختيار بل يكفي اختيار صاحبه في غيره وفي هذا الجواب تكلف اذ يلزم منه ان يطلق الاختياري على نحو الطول والقصر والصحة والسقم لتعلقها بذي الاختيار ومنها ان التجوز فى اطلاق الاختياري على غير الاختياري لعلاقة التشبيه اشار الى هذا الجواب الفاضل الشلبي تبعاً لما ذكره السيد المحقق حيث قال لما كانت الذات كافية في اقتضاء تلك الصفات جعلت بمنزلة افعال اختيارية يستقل بها فاعلها ومثله ذكره المحقق عصام وفي هذا الجواب تكلف اذيلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز لاطلاق الاختياري في حد الحمد على المعنى الحقيقي وما هو في حكمه وبما ذكرنا ظهر قول المؤلف امثلها الحمل على المجاز (قوله) امثلها الحمل على المجاز ، لايقال ان في الجوابات المتقدمة حمل على المجاز كما عرفت فكيف تصحيح هذه العبارة لأنه يقال لعل المؤلف عليه السلام اراد بقوله امثلها الحمل على المجاز هو المجاز في الايقاع كما يشعر بذلك التعليل بقوله لكون تلك الصفات مبادي أفعال اختيارية وكما اشار الى انه من المجاز في الايقاع عصام بقوله والمحمود عليه حقيقة امر آخر والشلبي بقوله فعل اختياري فى المآل اه



حمد له وقيد الثانى بالاختياري لانه لم يسمع حمدت اللؤلؤة على صفائها بل مدحتها فالمدح اعم مطلقاً من الحمد، فان قلت يستلزم (١) ان لايكون ثناءالله تعالى على صفاته الذاتية (٢) حمداًله وهو خلاف ماعليه الاتفاق ، قلت قداجيب عنه بجوابات (٣) أمثلها

---

(١) تقريره انه قد تقرر انه لااختيار له تعالى في صفاته الذاتية سواء كانت عين ذاته اوزائدة والا لزم حدوثها وحينئذ فلا يكون الثناء على الله تعالى بصفاته الذاتية حمداًله وهو خلاف ماعليه الاتفاق وتقرير الجواب بان المراد من الاختياري أعم من ان يكون اختيارياً حقيقياً أو بمنزلة الاختياري اه وهو لفظ الدوانى في حاشية التهذيب قوله الدوانى هكذا ضبط في خط «لي» بالتخفيف (٢) كالعلم والقدرة والارادة اه شيخ لطف الله على الشرح الصغير (٣) الاول انه لما كان مستقلا بتلك الصفات وكافياً فيها فكأنه مختار لها الثانى أن المراد من كون المحمود عليه اختيارياً ان يصدر عن مختار وان لم يكن مختاراً الثالث ان الحمد مجاز عن المدح كما في

---

هو الحلوانى اه (قوله) واما عبارة عصام حيث قال كحمدنا ، عبارة عصام في الاطول كحمدالله فينظر اه (قوله) وان جعل نعتاً كما هو الظاهر ، الاظهرية لقربه من الموصوف اه (قوله) لعلاقة التشبيه هكذا في النسخ والاظهر انه السببيه لما سيأتى له قريباً في قوله ولايخفى مافيهما مع ان لادلالة لما سيأتى على السببيه اذ السببيه وان كانت حقيقة هناك فهي علامة للمجاز في الايقاع وما فيه علامة المشابهة فهو مجاز لغوى هنا وهناك مجاز عقلي تأمل والله أعلم اه قال من خط شيخه المغربي ح (١) الصباحة والرشاقة ليستا سبباً فصرح بأنه خلاف ماسبق له هنا اه (قوله) هو المجاز في الايقاع ، قال بعضهم هو من المجاز المرسل من اطلاق السبب وارادة المسبب ولعله الاولى لأن الحمد اوقع على الصفات حقيقة لأجل مانشأعنها من الافعال الاختيارية فهي سبب فيها فالمجاز في الايقاع هنا غير متوجه والنقل عن عصام وعن الشلبي لادليل فيهما على ان المجاز في ايقاع الحمد على الصفات اهح

(قوله) فان قلت اين المحمود به وعليه ، يعنى انه قد تقرر كما عرفت ان الحمد يقتضي متعلقين محمودا به ومحموداً عليه فاين المحمود به وعليه (قوله) في وصف الشجاع بشجاعته ، زاد السمرقندي في مقابلة تلك الشجاعة وكانه مراد المصنف ليتم الايراد (قوله) أي مقصوداً به أي بالوصف التعظيم ظاهراً وباطناً هذا القيد وان لم يكن مذكوراً في تعريف الحمد لكنه مستفاد منه لأن المتبادر من التعظيم كما ذكروا هو الفرد الكامل الذى يتطابق فيه الظاهر والباطن ولأن المراد من الوصف بالجميل من حيث هو جميل ولا يكون كذلك الا مع قصد التعظيم ظاهراً وباطناً فيشمل حد المؤلف عليه السلام حينئذ على ما اعتبروه في الحمد من اعتقاد اتصاف المحمود بذلك الوصف وعدم مخالفة احوال الجوارح مايدل عليه ذلك الوصف من التعظيم وذلك لأن التعظيم الكامل لايكون الا مع ذلك الاعتقاد ومع عدم مخالفة افعال الجوارح بأن لايصحب ذلك التعظيم شيء من التحقير (قوله) فان قلت فقد اعتبرت في الحمد فعل الجنان والاركان لما عرفت من افادة الحد اعتقاد اتصاف المحمود بذلك الوصف وعدم مخالفة أفعال الجوارح والاركان ومن قوله مقصوداً به التعظيم ظاهراً وباطناً ووجه ورود هذا السؤال في كلام المؤلف انه قد اعتبر



فيه اللسان في الحد لما عرفت من ان قوله الوصف بالجميل يقتضي من ان الحمد انما يكون باللسان. واما وروده في كلام غير المؤلف فظاهر لانهم ذكروا ان مورد الحمد لا يكون الا اللسان فلا يكون الجنان موردا لابالاستقلال وهو ظاهر ولا بالانضمام والا لقيل فمورده لا يكون الا مجموع اثنين منها او الثلاثة

الجميل على المجاز لكون تلك الصفات مبادي أفعال اختيارية ، فان قلت اين المحمود به وعليه في وصف الشجاع بشجاعته ، قلت الشجاعة من حيث انها موصوف بها محمود بها ومن حيث قيامها بمحلها محمود عليها فالتغاير حاصل بالاعتبار وانما اشترط كون الوصف التعظيم أى مقصوداً به التعظيم ظاهراً وباطناً لانه اذا عرى عن ذلك لم يكن حمداً بل استهزاء وسخرية فان قلت فقد(١) اعتبرت في الحمد فعل الجنان

---

﴿ عسى ان يبعثك ربك مقاماً محموداً ﴾ الرابع ماذكره المؤلف عادت بركاته اه (١) نشأ من قوله اى مقصوداً به الخ ، يعنى فلا يبقى فرق بين الشكر والحمد بحسب المورد فاجاب بماذكره ويوضح السؤال والجواب ماذكره الشيخ العلامة لطف الله بن محمد رحمه الله في حواشيه على الشرح الصغير قال مالفظه ويعتبر في الحمد اعتقاد اتصاف المحمود بذلك الوصف وعدم مخالفة افعال الجوارح لما يدل عليه ذلك اللفظ من التعظيم ، لايقال كيف يعتبر الوصف المذكور وعدم مخالفة افعال الجوارح في الحمد مع القول بأن مورده لايكون الا اللسان فان ظاهره يدل على ان الجنان والاركان لاتكون مورداً للحمد لا بالاستقلال وهو ظاهر ولا بالانضمام والا لقيل فمورده لا يكون الا مجموع اثنين منها وهو اللسان والجنان حيث لم يكن للجوارح فعل يوافق والثلاثة حيث يكون لها فعل موافق ، لانا نقول اعتبارها في الحمد على انهما شرط لاجزآن

---

(قوله) وكأنه مراد المصنف الخ ، بل وان لم يرد المصنف فان الكلام صحيح لأنه اذا ترتب الكلام على مشتق ففيه دلالة على علية المشتق

منه اه قال عن خط القاضي احمد بن صالح ابي الرجال (قوله) ومع عدم مخالفة افعال الجوارح ، الذي صح في الاصل أحوال اه ح عن ن (قوله) الا مجموع اثنين منها اوالثلاثة واعلم انه قد اورد على اعتبار الاعتقاد المذكور ماجرت به عادة الشعراء من الثناء على السلاطين بذكر أشياء لايعتقدون اتصافهم بها والظاهر ان ذلك حمد قال الشيخ العلامة في حاشيته الا ان يقال لانسلم ان ذلك حمد اويقال انهم يريدون بها معانيها المجازية وفيه ان الظاهر ان الشاعر لايقصد في كل واحد من تلك الاوصاف معنى مجازياً يعتقد اتصاف الممدوح به ولايلتفت اليه أصلا كيف والمجاز لابد فيه من قرينة وعلاقة وتأويل قال الدواني وانتفاء تحققها في كل واحد من تلك الاوصاف مما لاينكره الا معاند قال الشلبي فان قلت اذا اثنى واحد على ظالم على مافعله من نهب الاموال وقتل النفوس بغير حق على قصد التعظيم فالظاهر انه حمد ولذا يذم هذا الحامد لأن حمده لم يقع في محله مع انه ليس على الجميل ثم اجاب بأنه لوسلم انه حمد فالجميل أعم من ان يكون جميلا في الواقع او عند المثني والظاهر ان الحامد في الصورة المذكورة يعد المحمود عليه جميلا ويصوره بصورته اه منه ح

( قوله ) قلت كل منهما شرط لكون فعل اللسان حمداً الخ ، هكذا ذكره الشريف في حواشي شرح المطالع واذا كان كل منهما شرطاً فهو خارج عن ماهية الحمد وينظر هل يتم هذا مع قول المؤلف عليه السلام اى مقصوداً به التعظيم الخ ، فان الظاهر انه اعتبر ذلك جزءاً من الماهية وقد يقال هو قيد لماهية الحمد فقط والله اعلم ( قوله ) وليس شيء منهما جزءاً منه ، أى من الحمد لعل هذا اذا اريد بالحمد ماهو المشهور في العرف واللغة وهو الوصف بالجميل اذ يكون هذا جزءاً وكل من الجنان والاركان جزءاً آخر اذا لم يكونا شرطاً ( قوله ) ولا جزئياً له : اى الحمد لعل هذا اذا أريد ماعليه العرف الخاص كما عرفت فيكون للحمد جزئيات (قوله) وقيل الحمد كالمدح ، اشارة الى ماذكره صاحب الكشاف قال السيد فى حاشيته عند قوله والحمد والمدح اخوان مالفظه أى مترادفان يدل على ذلك انه قال في الفائق الحمد هو المدح وهو الوصف بالجميل وانه قد جعل هاهنا نقيض المدح اعنى الذم نقيضاً للحمد لايقال نقيض المدح الهجو لاالذم لأنا نقول المدح يطلق على الثناء الخاص أى الوصف بالجميل ويقابله الذم وقد يخص بعد المآثر ويقابله حينئذ الهجو أى عد المثالب والكلام في المعنى الاول وبأن صاحب الكشاف صرح في تفسير قوله تعالى ( ولكن الله حبب اليكم الايمان ) بان المدح لايكون بفعل الغير وتأول المدح بالجمال وحسن الوجه فالمدح عنده مخصوص بالاختيارى وانما ترك قيد الاختيارى فى تفسير الحمد إما اعتماداً على الامثلة فانها اختيارية واما انه اريد بالجميل الفعل الجميل وهو بالاختيار وقال السعد بل اراد انهما اخوان فى الاشتقاق الكثير او لأكبر لأن الشايع في كتب المصنف استعمال الاخوة فيما بين لفظين يتلاقيان في الاشتقاق ( قوله ومثال اللؤلؤة مصنوع ، يعنى قولهم مدحتها على صفائها مصنوع فليس بعربى عند هذا القائل إذ المدح عنده كالحمد في أنه لايكون إلا على الفعل الاختياري ( قوله ) والوصف بصباحة الخد الخ ، يعنى أنه يرد على هذا القائل الوصف بما ذكر فان هذا الوصف



والاركان ، قلت كل منهما شرط لكون فعل اللسان حمداً وليس شيء منهما جزأ منه ولا جزئياً له ، وقيل الحمد كالمدح ومثال اللؤلؤة مصنوع ، (١) والوصف بصباحة

ولاجزئياً ذكره سيد المحققين في حواشي شرح المطالع (١) وقد اجيب عن مثال اللؤلؤة بانه من قبيل وصف الشيء بشيء ولا يلزم منه ان يكون مدحاً اوذما كما تقول رجل جالس في بيته

لابد أن يكون مدحاً أو حمداً لانه بلا شك ليس بذم وهو ليس بحمد إتفاقاً لاشتراط الجمهور وهذا القائل كون المحمود عليه إختيارياً فتعين أن يكون مدحاً عند هذا القائل وهو المطلوب لان الممدوح عليه ليس إختيارياً فتغاير المدح والحمد حينئذ فأجاب هذا القائل بأن الوصف بذلك خطأ من الجمهور او مؤل بأن صباحة الخد ورشاقة القد تدلان على الافعال الاختيارية الجميلة فالمدح على تلك الافعال الاختيارية في التحقيق وقول المؤلف وهو يدل على الافعال الجميلة أي الاختيارية وترك التقييد بذلك لأن الفعل الجميل ينبي عن الاختيار كما ذكره الشريف

---

( قوله ) وينظر هل يتم ، الظاهر تمامه مع قول المصنف وانما اشترط الخ ، اه سيدى احمد بن محمد اسحق (ح ( قوله ) لعل هذا الخ ، يقال هي سالبه وهي لاتستدعي وجوداً فالمراد النفى من غير حاجة الى التكليف اهح ( قوله ) لعل الخ ، ينظر كيف توجيه القاضي لطف الله فان مراد ابن الامام من كون كل واحد جزءاً اوجزئياً بالنظر الى الحمد اللغوي المشهور واما الحمد العرفي الخاص وهو الذي ذكره سابقاً لجزئية كل واحد من الجنان والأركان واللسان معتبرة فكيف يقول ولاجزئياً له أي للحمد ، لعل هذا إذا اريد العرف الخاص فينتفي عنه الجزئية الخ كلامه فتأمل فيه ولعل الذى الجاه الى هذا عدم تحقق الجزئية في الحمد المشهور وتحققها في الخاص والله اعلم اه ح قال عن خط القاضي احمد بن صالح أبي الرجال ولفظ حاشية نفي الجزئية للحمد الذى عليه أهل العرف الخاص غير واضح والجزئية ثابتة له كما تقدم وكان المحشي فهم من قول ابن الامام وليس شيء منهما جزأ ولا جزئياً منه فانه اراد بالاولى ماعليه الجمهور وبالثاني ماعليه أهل العرف الخاص وليس به اذ تعريف ابن الامام للحمد مصرح بان مراده ماارادالجمهور من الحمد بتعريفهم كما هو الظاهر فتخصيص المحشي الاول بما عليه الجمهور والثانى بما عليه اهل العرف الخاص سهو لايخفى اه املا معنى ح (قوله) وتأول المدح الخ ، أي صاحب الكشاف بما يأتى قريباً في كلام المؤلف عليه السلام اه منه ( قوله ) في الاشتقاق الكبير ، يشتركا في الحروف الاصول من غير ترتيب كالحمد والمدح والجذب والجبذ وقوله او الاكبر بان يشتركا في أكثر الحروف فقط

(قوله) ولا يخفى مافيهما ، أما مثال اللؤلؤة فلا يشك أحد أنها توصف بصفائها وهو اما مدح أو حمد إذ لم يتم فلو لم يكن مدحاً كما ذكرتم لم يكن حمداً أيضاً لترادفها عندكم ، ولعله يتم هذا الجواب من غير توقف على ان يسمع مدحتها على صفائها حتى لايرد الاعتراض عليه بأنه ممنوع وأما تخطية الجمهور فلانها لغير دليل ولذا قال في حواشي الكشاف المدح بمثل وجه حسن وسحر حسن شائع ذائع في اللغة واما التأويل بماذكره فخلاف الظاهر مع أن الصباحة والرشاقة ليستا بسبب في الافعال الاختيارية فلا يكونان علاقة لايقاع ماللافعال الاختيارية وهو المدح عليها فلا يكون هذا التأويل نظيرماسبق من التأويل في حمدالله على صفاته الذاتية (قوله) والله إسم ، الاسم هاهنا يقابل الصفة واللقب والكنية (قوله) للمعبود بحق ، هكذا في الكشاف لكن قد قيد في حواشيه انه علم للذات لاللمفهوم حيث قال التفتازانى أي علم لذات معين هو المعبود بالحق تعالى وبهذا الاعتبار كان قولنا لآإله إلاالله كلمة توحيد أى لامعبود بحق إلا ذلك الواحد الحق وكلام الشريف صريح في مثل ذلك والمؤلف عليه السلام ترك التقييد بالذات اعتماداً على ظهور المراد فيتحد الكلام ، واعلم أنه قد اتحد كلام السعد والشريف في أنه علم الذات المعينة لاللمفهوم وإنما اختلفا في أمر آخر فالعلامة السعد اختار في الاله قبل حذف الهمزة أنه كان اسماً للمعبود بحق أوباطل ثم صاربالغلبة اسماً لمفهوم كلي هو المعبود بحق لكن لاالى حدالعلمية واماالله فهو علم لذات



معين هو المعبود بالحق تعالى والسيد المحقق اختار انه غلب قبل حذف الهمزة في الذات المخصوصة فصار علماً ثم اريد تأكيد الاختصاص بالتغيير فحذفت الهمزة وصار الله بحذف الهمزة مختصاً بالمعبود بالحق فالله قبل الحذف وبعده علم لتلك الذات الا انه قبل الحذف قد اطلق على غيره اطلاق النجم على غير الثريا فتكون الغلبة تحقيقية وبعده لم يطلق على غيره أصلا فتكون الغلبة تقديرية بمعنى ان مقتضى القياس صحة اطلاقه على المعبود بحق مطلقاً كالاله الا انه لايطلق الا على الواحد الواجب تعالى

الخد ورشاقة القد ، قيل هوخطاء من الجمهور ، وقيل مأول بدلالته على الافعال الجميلة لانها علامة اعتدال المزاج وهو يدل على الافعال الجميلة ولا يخفى ما فيها ، والله اسم للمعبود (١)

---

اشار اليه في حاشية الشريف على شرح المطالع (١) قال السيد حسن الجلال رحمه الله انه اسم غيرعلم للذات الواجب الوجود وهو مفهوم كلي انحصر في الفرد ، قيل عليه اذا لايكون لااله الاالله كلمة توحيد قلنا لو لم يغلب في الفرد وقيل بل علم قلنا العلم من العلامة المميزة لشيء ما عن الالتباس في نوعه والله يتعالى عن الدخول تحت نوع والحق ان الكلي وضع والوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى لاغير ولم يعتبر فيه التمييز عن شيء وان سلم فليست كلية والتسمية باعتبار الاغلب اه «*» في بعض الحواشي أى علم قال الشيخ لطف الله ان قيل كيف صح القول بأنه علم مع احتياج العلم في وضعه بازاء الذات الى سبق تعقل تلك الذات وامتناع كنه حقيقته لانه وان لم يمكن تعقل كنه حقيقته تعالى لكنه يكفي في وضع العلم سبق تعقل صفاته تعالى على قدر الامكان للبشر اه من حاشية الشيخ لطف الله رحمه الله

﴿فائدة﴾ كلام الكشاف وحواشيه قاض بأن لفظ الله تعالى من الاعلام الغالبة وكلام الشابي في بحث العلمية من احوال المسند اليه مشعر بذلك وله كلام آخر في بحث قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم مشعر بخلافه وهو ان الله من الاعلام الخاصة الموضوعة كوضع زيد وعمرو حيث قال فان قلت وضع العلم بازاء المعنى فرع تعقله وحين لم تعلم حقيقته تعالى لم يعلم ذلك ثم اجاب بأنه لانزاع في وقوع تعقله تعالى بصفاته على قدر ماظهر منها وانما الممتنع تعقله بكنه حقيقته وهوغير لازم في وضع العلم على انه انما يتم ذلك اذا لم يكن الواضع مطلقاً اوواضع هذا الاسم هو الحق تعالى اما اذا كان هو الواضع وعلم غيره

---

كالفلق والفلج والفلذ مع اتحاد في المعنى وتناسب اه (قوله) فلا يكونان علاقة لايقاع الخ ، أي على زعم هذا القائل اه ح (قوله) نظير ماسبق من التأويل ، يعني في الجواب الامثل وحمل هذا على ماسواه يكفي فيه مامر من التزييف اه حن (قوله) يقابل الصفة الخ ، اذا كان مقابلا للصفة لم يناف الحكم بكونه اسماً لمفهوم كلي بخلاف مااذا كان مقابلا للقب والكنية اه حن (قوله) لاللمفهوم ، لعله يعني اسماً للمفهوم لانه اراد انه علم للمفهوم وكذا في قوله بعيد هذا لا للمفهوم اه حن (قوله) الا انه لايطلق الا على الواحد الخ ، حصر اطلاقه على الواحد الواجب تعالى لايستلزم العلمية وهي المسماة بالغلبة وهي المسماة بالعلم الاتفاقي وهو المراد هنا فلو قال الا انه

بالالهام او الوحي فلا اه ووجه اشعار ماذكره الشلبي ان ورود هذا السؤال انما يتوجه على انه من الاعلام الخاصة الموضوعة لا الغالبة

واعلم ان الشيخ العلامة رحمه الله تعالى في حواشي شرح التلخيص قد تابع ماذكره الشلبي في الموضعين

(قوله) المستحق لجميع المحامد ، خص بالذكر من صفاته هذه الصفة مع استجماع اسم الله لجميع صفات الكمال اشارة الى استجماعه لها على وجه لطيف فان استحقاق جميع المحامد يستلزم ثبوت جميع صفات الكمال لأن كل كمال يستحق ان يحمد عليه فلو شذ كمال من الثبوت له سبحانه لم يكن مستحقاً لجميع المحامد ولدلالته على هذا الاستجماع صار الكلام في قوة ان يقال الحمد مطلقاً منحصر في حق من هو مستجمع لجميع الكمالات من حيث هو كذلك فهو كدعوى الشيء ببينة وبرهان ولا يخفى لطفه والمحامد جمع محمدة بكسر الميم الثانية مصدر بمعنى الحمد والوجه في استجماع اسم الله لجميع الصفات ان هذه الذات المخصوصة هي المشهورة بالاتصاف بصفات الكمال فما يكون علماً لها دالا عليها بخصوصها يدل على هذه الصفات لاما يكون موضوعاً لمفهوم كلي وان اختص بها كالرحمن فانه موضوع لذات لها الرحمة الكاملة وخص في الاستعمال به تعالى وقد رد هذا بانه يلزم فهم صفة الظلم من العلم الذي لفرعون كالريان لاشتهار الذات بالظلم وأجيب بان دلالة العلم على صفات ماوضع له انما تتحقق اذا لم يكن له اشتهار بها في ضمن اسم غير العلم فقط أي لا في ضمن العلم بل في ضمن غيره فقط ومدلول الريان قد اشتهر بصفة الظلم في ضمن فرعون فقط حتى لاتفهم تلك الصفة من علمه الذي هو الريان اوقابوس على اختلاف الروايتين بخلاف ذات الله تعالى المخصوصة فانها لم تشتهر بصفات الكمال في اطلاق لفظ فقط غير لفظ الله بل هي مشهورة بتلك الصفات في ضمن العلم الدال عليها كلفظ الله حتى لو كان لها علم سوى لفظ الله تعالى كان دالا ايضاً عليها واشار المؤلف بقوله جميع المحامد الى ان اللام للاستغراق أي يستحق كل حمد أي بكل جميل وعلى كل جميل لما عرفت من ان كل كمال ثابت له سبحانه لايشذ عنه كمال وكل من تلك الكمالات يستحق عليها حمداً ولا يرد حمد العباد على افعالهم الحسنة اذ يصدق ان الله حقيق به اما على مذهب الاشاعرة فظاهر وأما  على مذهب المعتزلة فلان الامكان منها والاقدار عليها لما كان من الله صح ان يقال انه سبحانه يستحق الحمد على تلك الافعال باعتبار الاقدار عليها والامكان منها ولا يلزم رجوع الذم

> بحق المستحق(١) لجميع المحامد واصله الالاه حذفت الهمزة وعوض منها حرف التعريف
>
> ---
>
> (١) في بعض النسخ المستجمع قيل انما عدل عن قولهم المستحق اذ يلزم منه الا يثبت له

اليه تعالى بالاقدار والتمكين من الشرور والقبائح لأن ذلك ليس بقبيح كما صرح به صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ( بما اغويتني ) في سورة الاعراف وتحقيقه في علم الكلام (قوله) واصله الالاه حذفت الهمزة الخ ، ودليل ثبوت الهمزة في أصله وجودها في تصاريفه مثل آله وامتأله وتأله وظاهره ان الحذف والتعويض بعد دخول حرف التعريف وهو كالمصرح به في حاشية الكشاف للسعد فانه قال فحذفت الهمزة من الاله وعوض منها حرف التعريف وقد استشكل بأنه جمع بين العوض والمعوض واجاب الشلبي عن ذلك بعد تسليم عدم جواز اجتماع العوض والمعوض بجوابين ، احدهما ان المضاف محذوف أي عوضت منها لازمية حرف التعريف اذ لايقال لاه كما صرح به التفتازاني في شرحه اللهم الا على سبيل الشذوذ (قوله) حذفت الهمزة ، اما بنقل حركتها الى ماقبلها على ماهو قياس تخفيف الهمزة وحينئذ يكون التزام الادغام على خلاف القياس لأن الادغام فيما تحرك المثلان من كلمتين من الجائز لا الواجب نحو سلككم واما بحذف حركتها فيكون مخالفاً لقياس تخفيف الهمزة ولزوم الادغام على القياس هكذا في حاشية الشيخ وكلام الشريف في حواشي الكشاف قاض بأن الحذف والتعويض في المنكر حيث قال فحذفت الهمزة من اله حذفاً من غير قياس ويدل عليه وجوب الادغام والتعويض فان المحذوف قياساً في حكم المثبت (قوله) وعوض منها حرف التعريف ، قال الشريف أي الالف واللام معاً كما هو مذهب الخليل وحينئذ يظهر قطع الهمزة لانها جزء العوض عن الحرف الاصلي او اللام الساكنة وحدها الا ان همزة الوصل لما اجتلبت للنطق باللام جرت هاهنا مجرى الحركة فلما عوضت اللام من حرف متحرك كان للهمزة مدخل في التعويض فلذلك جاز قطعها قال السيد وانما اختص

---

لايطلق الا على الواحد الواجب بخصوصه بطريق غلبة العلمية اه حن (قوله) ولا يرد حمد العباد ، الاضافة الى المفعول أي محموديتهم سواء كان الحامد الله تعالى او مخلوقاً اه ح عن القاضي ابي الرجال (قوله) وقد استشكل بأنه الخ ، لم يتصف احدهما بالعوض والاخر بالمعوض عنه في هذه فلا جمع اذ هو بيان للاصل فتأمل اه ح عن القاضي احمد بن ابي الرجال (قوله) واجاب الشلبي بجوابين احدهما الخ ، والآخر ان حرف التعريف في الاله من قوله اصله الالاه من الحكاية قال سيلان يعني فهي من الشارح لامن المحكي ومراده ان الله

القطع بالنداء اذ هناك يتمحض الحرف للعوضية ولا يلاحظ فيها شائبة تعريف أصلا حذراً من اجتماع اداتين للتعريف واما في غير النداء فيجري الحرف على أصله ويدل على قطعها في النداء لكونها عوضاً لا لمجرد لزومها وصيرورتها جزءاً انهم لما جمعوا بينها وبين النداء في نحو يا التي تيمت قلبي إلخ على الشذوذ لم يجوزوا قطعها وان كانت جزءاً من الكلمة مضمحلا عنها معنى التعريف وذلك لأن المحافظة على الاصل واجبة ما لم يعارضه موجب اقوى كالتعويض فيما نحن فيه

(قوله) تخفيفاً ، علة لمجرد الحذف اذ لو كان علة الحذف والتعويض فلا تخفيف اذ الحذف لغير تعويض اخف كما لا يخفى ولم يذكر هذه العلة في حواشي الكشاف (قوله) ولذلك لزمت ، ظاهره لزوم حرف التعريف لهذا الاسم الشريف ويرد عليه وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله ولعله اراد بقوله لزمت انها قطعت في النداء ولم تحذف كما عرفت (قوله) وتقديم الحمد ، قد يوصف بالتقديم ما لم يكن اصله التأخير كما ذكره اهل المعاني فلا يرد ان الحمد هنا مبتدأ ولا اصالة له في التأخير (قوله) لاقتضاء المقام ، يعني ان لكل من لفظ الله والحمد جهة لاستحقاق التقديم فالله بالنظر الى ذاته والحمد بالنظر الى المقام ولكن رعاية مايوجبه المقام الصق بالبلاغة لانها رعاية مقتضى الحال لا رعاية الامور الذاتية ، فان قيل الحمد لا يتحقق الا بمجموع قوله الحمد لله فما قدم وهو لفظ الحمد فقط ليس مقتضى المقام واجيب بأن المقام كما يقتضي الاهتمام بالمجموع يقتضي الاهتمام من بين اللفظين بلفظ الحمد (قوله) والعدول الخ ، يعني ان الشايع استعمال هذه المصادر منصوبة باضمار افعالها فيكون التقدير حمداً لله او حمد الله والفعل الناصب مقدر اي حمدت الله فعدل عن الجملة الفعلية الى الاسمية لقصد الدلالة على الدوام فان الذي يدل عليه انما هو الجملة الاسمية ولو باستعانة المقام كما ذكره اهل المعاني ولم يرد ان العدول نفسه هو الدال على الدوام كما توهم وهذا بناء على ان الظرف مقدر باسم الفاعل كما ذكر الشريف من ان الانصاف ان المفهوم من زيد في الدار ثابت اومستقر فيها لا ثبت اواستقر وان اسم الفاعل لا يدل الا على الثبوت دون التجدد وحينئذ فلا يرد هنا ماقيل ان الاسمية التي خبر المبتدأ فيها فعل تفيد التجدد وان الظرف مقدر بالفعل هكذا ذكره الشيخ في حواشيه (قوله) فهي هنا الدين الموصل الى ماء الحياة الابدية ، الظاهر ان اضافة الماء اي ماء الحياة الى الحياة لأدنى ملابسه لكونهما جميعاً أي ماء الحياة الابدية في دار الخلد فاطلاق الشريعة على الدين استعارة مصرحة بجامع الايصال (قوله) للشرف والاشتهار ، اقتصر في شرح التلخيص



تخفيفاً ولذلك لزمت وتقديم الحمد لاقتضاء المقام ، والعدول الى الجملة الاسمية للدلالة على الثبات والدوام ، والشريعة في الاصل الطريقة (١) الظاهرة التي توصل الى الماء فهي هنا الدين الموصل الى ماء الحياة الابدية والغراء تأنيث الاغر وهو في الاصل ذو الغرة ، وهي البياض في جبهة الفرس ، وقد صار استعارة للشرف و لاشتهار مشهورة حتى كان بمنزلة الحقيقة عند العرب كما قال ، مبارك الاسم اغر

---

(١) مصدر بمعنى اسم المكان أي المشرع اه والمناسبة بين معنيها إلا بعد وجود المستحق عليه

---

اصله اله منكراً كما ذكر في تفسير القاضي وانما دخل حرف التعريف في خبر المبتدأ به افادة للحصر كما في زيد الامير اشارة الى عدم ارتضائه قول سيبويه بأنه يجوز ان يكون اصله لاه من لاه يليه بمعنى استتر اه شلبي

(قوله) ويرد عليه وهو الذي في السماء الخ ، الظاهر عدم الورود لان المراد اللزوم في الاسم العلم لا فيما كان قبل العلمية الذي المقصود به مجرداً الوصف اه مغربي ح (قوله) ولعله اراد بقوله لزمت انها الخ ، اعاد الضمير الى الهمزة ولا يخفى مافيه اه احمد بن صالح رحمه الله (قوله) كما توهم ، هاهنا سقط فالمقدر باسم الفاعل هو الظرف الواقع خبراً عن المبتدأ وهو الله كما ذكره الشيخ لطف الله في حاشية شرح التلخيص فقد وقع الانتقال من متعلق الحمد الى متعلق الاسم الشريف وهو الله اه من خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله (قوله) ثابت اومستقر فيها ، اقول هذا حق الا انه لم يبين وجهه ووجهه ان الخبر بأن زيداً في الدار لا يريد الا انه كائن على حقيقة الثبوت او الاستقرار فيها لا انه احدث الثبوت او الاستقرار فيها لأن ذلك يستدعي علم المخبر بالوقت الذي احدث الاستقرار فيه والا كان الخبر كذباً فحمل كلامه اذا اخبر بأن زيداً في الدار على انه ثابت مستقر فيها ذهاب الى الاخذ بظاهر خبره اذ ليس في هذا الخبر والكلام مايدل على انه يدعي علمه بوقت استقرار زيد في الدار ولو حملناه على ان المعنى ان زيداً استقر في الدار لنسبنا اليه انه ادعى علماً بوقت استقراره ولهذا يجوز ان تقول لمن قال ان زيداً استقر في الدار متى استقر وفي اي وقت كان ذلك فافهم اه القاضي اسحق العبدي ح (قوله) بجامع الايصال ،

على معنى الاشتهار وكأنه نظر الى ان وصف اللقب بالشرف ليس له كثير معنى كما ذكره الخطابي حيث قال وليس بذاك وفي حواشي الكشاف للسعد للشرف والاشتهار بنى عليه المؤلف ووجهه انه يمكن ان يوصف اللقب بالشرف باختيار حسن لفظه تبعاً لشرف معناه أيضاً كما ذكره الشيخ رحمه الله (قوله) كلجين الماء ، أي من اضافة المشبه به الى المشبه أي الضلال الذي كالظلم ( قوله ) الا الضلال والخيبة ، لعل الحصر فهم من المقام ( قوله ) المبعوث الخ لايخفى مافي المبعوث والمنعوت من الجناس اللاحق وما في اعمدة الدين من الاستعارة بالكناية ( قوله ) لما كان وصول الكمالات العلمية الخ ، قال بعض المحققين من شراح منهاج البيضاوي جرت عادات المصنفين بعد حمد الله بالصلاة على محمد عليه الصلاة والسلام لانه سبب حصول كمالاتنا لان الله تعالى في نهاية الكمال ونحن في غاية النقصان مالنا مناسبة الى جنابه تعالى وليس لنا استعداد منه تعالى فلابد من واسطة لايكون في غاية كماله تعالى ولا في نهاية نقصاننا وهم أي الوسائط يستفيدون منه تعالى ويفيضون علينا فهم بوجه يستفيدون وبآخر يفيدون ولما كان نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم افضلهم وكانه احسن الكمالات خصوه بالذكر وقد اشار المؤلف الى ماذكره بقوله من الرفيع شأنه وقوله الى العبد الحقير الخ ، ( قوله ) لامر الله سبحانه ، قال في شرح المنهاج فأن قلت ان الله امرنا بالصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله ( ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه) الخ ونحن نحيل صلاته على الله في قولنا

اللقب ، والوهاج المتلالي الوقاد ، وظلم الضلال كلجين الماء ، ( وجنبنا بالتوفيق لسلوك محجتها البيضاء عن طرق الغواية (١) والوبال ) يقال جنبه الشر وجنبه واجنبه قال تعالى « واجنبني وبني ان نعبد الاصنام » قال جار الله التشديد لاهل الحجاز وتعديته هنا بعن لتضمنه معنى التنحية ، كقوله تعالى « يخالفون عن امره » فانه مضمن معنى يعدلون ، والتوفيق توجيه الاسباب نحو المطلوب الخير وبأوسببيه ، والسلوك الدخول يقال سلك المكان وسلك فيه ، والمحجة البيضاء جادة الطريق الواضحة التي لاتلتبس على مارتها، وطرق الغواية هي التي لاتفيد سالكها الا الضلال والخيبة ، والوبال الشدة والثقل والوخامة ، ومنه قولهم طعام وبيل ، لايستمرؤ لثقله ، ولا يخفى مافي ذكر الشريعة ، ومحجتها من براعة الاستهلال ، ( والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث بأثبت الاديان ، والمنعوت بأشرف الخلال ، وعلى آله أعمدة الدين وامان المسلمين وقرناء الوحي ، بلا إختلاف ولا انفصال ) ، لما كان وصول الكمالات (٢) العلمية والعملية من الرفيع شأنه ، العظيم سلطانه ، الى العبد الحقير بواسطة الرسول ﷺ اردف حمد الله بالصلاة عليه ، تشريفاً لشأنه ، مع الامتثال لامر الله سبحانه ، والعمل بما ورد فيها مثل ما اخرجه ابو الحسن احمد بن محمد بن ميمون في فضائل علي كرم الله وجهه عن ابي هريرة عنه ﷺ انه قال كل كلام لايذكر الله فيه ولا يصلى

---

المنقول عنه و المنقول اليه انه شبه الشريعة في اتباع مادلت عليه من الاحكام وعدم الزيغ عنه بالطريق الواضحة في اقتفاء سالكه جادته وعدم الميل عنه او بالمورد الذي يتناوبه كل احد للحاجة العامة اه من حاشية ابن ابي شريف (١) قال في القاموس وغوى يغوى غياً وغوى غواية ولا يكسر اه وفي ديوان الادب الغواية الضلال من باب فعالة بفتح الفاء اه (٢) في حاشية الشريف على الشرح العضدي كما ان الله نعماً لايتصور احصاؤها كذلك لنبينا عليه السلام بهدايتنا الى سواء الطريق منن لايمكن استقصاؤها فمن ثم قرن تبجيله بالصلاة والسلام بتحميد الله سبحانه امتثالا لامره وقضاء لبعض حقه اه

الظاهر ان الشريعة في الدين قد صارت حقيقة وما ذكره المصنف رحمه الله بيان للمناسبة بين المنقول منه والمنقول اليه لا للعلاقة حتى تكون استعارة اه سيدي زيد بن محمد ح (قوله) لعل الحصر فهم من المقام ، بل هو مأخوذ من مفهوم طرق الغوايه اذلا تحقق الا بالحصر فتأمل اه املاح ن (قوله) من الجناس اللاحق ، ينظر فيه اللاحق يشترط فيه ان لايكون أكثر من حرف كما ذكره اهل البيان اه (قوله) من الاستعارة بالكناية ، قد شبه الآل بشيء من لازمه الاعمدة استعارة بالكناية واثبت لهم الاعمدة تخييلا لكن لايخفى ان اصطلاح اهل البيان في الاستعارة ان يكون الشيء المرموز به الى المشبه به باق على حقيقته كما في «واذا المنية انشبت اظفارها» فالاظفار باقية على حقيقتها بخلاف الاعمدة اذهي هنا الادلة اه (قوله) قال بعض المحققين هو الحلواني ، وللخطابي نحو هذا الكلام ابسط منه والطف اهح ( قوله) لان الله تعالى في نهاية الكمال، ينظر في صحة جعل هذا علة لكونه سبب حصول كمالاتنا اه ح ن هو علة ومابعده فالعلية ظاهرة فتأمل اه ح ن (قوله) ونحن نحيل صلاته الخ ، ينظر في هذه

علي فيه فهوأقطع أكتع (١) ممحوق من كل بركة ، ولماكان آله حافظي شريعته وخالفيه في امته ، اردف الدعاء له والثناء عليه بالدعاء لهم والثناء عليهم ، ولامره ﷺ ، فيما رواه احمد بن حنبل وابن حبان والدارقطني والبيهقي فى السنن عنه ﷺ قال اذا صليتم علي فقوله اللهم صل على محمد النبي الامى وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابرهيم وبارك على محمد النبي الامى وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد ، وغيره مما تواتر معناه ، والصلاة الدعاء قال تعالى ﴿وصل عليهم ان صلواتك سكن لهم﴾ وهي من الله الرحمة هكذا في الصحاح ، والسلام الامان أي التسليم من النار والامان منها ، وايثار الاسمية ليناسب المعطوف عليه مع ماسلف هنالك ، والسيد الذي يسود قومه أي يفوقهم في الشرف ، والمبعوث المرسل ومنه كنت فى بعث فلان أي فى جيشه الذي بعث معه والدين فى اللغة العادة (٢) والشأن وفى العرف ماوضعه الله سابقاً للعقلاء باختيارهم الى السعادات الابدية ، وكان دين محمد اثبت الاديان لبقائه مابقيت دار التكليف ، والنعوت الموصوف ، والخلال جمع الخلة وهي الخصلة ، والآل اصله اهل بدليل اهيل ولا يستعمل الا فيما فيه

---

(١) الاكتع من رجعت اصابعه الى كفه وظهرت رواجبه «» وكتع اللحم تكتيعاً كتعاً صغاراً قطعه قطعاً اه قاموس وفي الجامع الصغير للاسيوطي في حرف الكاف كل امر ذى بال لايبدأ فيه بحمدالله والصلاة علي فهو أقطع . أبتر ممحوق من كل بركة . الرهاوى عن ابى هريرة «» في القاموس والرواجب مفاصل اصول الاصابع او بواطن مفاصلها او هي قصب الاصابع الى ان قال واحدتها راجبة ورجبة بالضم اه (٢) والملة ماشرع الله لعباده على لسان أنبيائه من املت الكتاب اذا امليته كذا في تفسير القاضي فهي والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار اذ الوضع الالهي الذى ذكره دين من حيث انه يطاع وينقادله وملة من حيث انه يجمع عليه وقيل من حيث انه يملى ويكتب وشرع من حيث انه اظهره الشارع وبينه وناموس من حيث انه اوحاه الله تعالى الى انبيائه عليهم السلام بواسطة الملك المسمى بالناموس فاطلق اسمه على مايتحمله من اسرار الوحي يقال نمست السر أي كتمته وناموس الرجل صاحب سره الذى

---

اللهم صل فهل فيه نكتة قلت نعم فيه نكتة شريفة كأنا نقول يا ربنا امرتنا بالصلاة عليه وليس في وسعنا ان نصلي عليه صلاة تليق بجنابه عليه السلام لانا لانقدر قدر ما انت عالم بقدره عليه الصلاة والسلام فانت تقدر ان تصلي عليه صلاة تليق بجنابه ثم اورد اشكالا في تشبيه صلاة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بصلاة ابراهيم مع أن المشبه أقوى وأجاب بأجوبة اظهرها أن مجموع صلاة ابراهيم وآله أقوى من مجموع صلاة محمد وآله صلى الله عليه وآله وسلم لوجود الانبياء في آل ابراهيم دون آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم وللقاضي عياض اجوبة تركناها خشية التطويل (قوله) وهى من الله الرحمة الخ ، ومن الملائكة الاستغفار ومن العباد الدعاء والسؤال قال في شرح المنهاج هذا قالوا وانا أقول اذا قلنا اللهم صل على محمد معناه عظمه في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وإبقاء شريعته وفي الاخرة بتشفيعه في أمته وتضعيف أجره ومثوبته (قوله) والدين في اللغة العادة والشأن ، كذا في الصحاح قال * تقول اذا درأت لها وضينى * اهذا دينه ابدا وديني * (قوله) وفي العرف ماوضعه الله سابقا الخ ، هكذا ذكره الشريف وقال ويتناول الاصول والفروع وقد يخص بالفروع وفي الصحاح والدين الطاعة دان له اطاعه ومنه الدين وجمعه اديان (قوله) جمع الخلة ، بفتح الخاء الخصلة وبالضم مصدر مخاللة الخليلين قال تعالى ﴿لا بيع فيه ولا خلة﴾ ذكره في شمس العلوم

---

الاحالة فان قولنا اللهم صل على محمد بمعنى اللهم ارحم محمداً وهو من افراد الصلاة على محمد صلى الله عليه وآله وسلم اذ الصلاة في اللغة الدعاء فتأمل وقد ذاكرت بشيخنا فأستحسنه اه ح ن (قوله) تركناه خشية التطويل ، قال في شرح المنهاج والثاني بأن نقول ان في كل لحظة ولمحة صلاة على محمد مثل صلاة ابراهيم او انقص في ازمان متطاولة ولاشك ان صلاة محمد تكون أقوى واكثر من صلاة ابراهيم بأضعاف غير متناهية وقد اجاب القاضي عياض بأجوبة منها ان ذلك قبل ان يعلم انه افضل من ابراهيم ثم اختار في الجواب احد ثلاثة اوجه احدها ان الكلام قد تم عند قوله محمداً واستأنف وعلى آل محمد فالتشبيه لصلاة الآل لا لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم ثانيها ان المراد المشابهة في نفس الصلاة لا في قدرها اي اجعل لمحمد وآله صلاة كما جعلتها لابراهيم اه منه ينظر في الثالث (قوله) اذا درأت لها الخ ، في شمس العلوم الدين الدأب والعادة قال المثقب العبدي تقول وقد درأت لها وضيني اهذا دينه ابدا وديني ، اه في القاموس وضن الشيء يضنه فهو موضون ووضين ثنى بعضه على بعض وضاعفه او نضده والنسع نسجه والوضين بطان

شرف غالباً ، ولما كان الدين لايستقيم الا بهم لما يجي في الاجماع انشاءالله تعالى كانوا اعمدة له والاعمدة جمع عمود وهو مايبني عليه البيت ، وأشار بقوله أمان المسلمين الى الحديث النبوي وهو اهل بيتي أمان (١) لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء ، وبقرناء الوحي الى اخره الى نحو قوله انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى أهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، وقوله فى بعض الاحاديث وهما لايختلفان بعدي ﴿ وبعد (٢) فهذا غاية السؤل (٣) فى علم الاصول ﴾ بعد هنا من الغايات المقطوعة (٤) عن الاضافة حذف منه اما وعوض (٥) عنها الواو اختصاراً مع الربط الصوري وهي اما مقدرة في نظم الكلام فهى العاملة

---

يظهر له من باطن امره مايسره عن غيره اه والله أعلم (١) أخرجه الامام ابوطالب والامام ابو عبدالله الجرجانى اه (٢) في شرح الجلال للتهذيب مالفظه ظرف مبنى على الضم كثرلزومه لاما الشرطية فحذفت ونابت منابها في الدلالة على الشرط استغناء باللازم عن الملزوم فاهذا دخلت الفا في فهذا (٣) اقول يجوزان يقرأ غاية السؤل بالهمزة لأن التخفيف ليس بلازم ويكون من السجع المطرف مثل « مالكم لاترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا » وان يقرأ سول كما في سوت أى سؤت من الاساءة ويكون سجعاً كالاول مع زيادة لزوم مالا يلزم وان يقرأ سئول جمع سؤل كقرء وقروء ويكون سجعاً متوازياً نحو ﴿ فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة ﴾ مع لزوم مالا يلزم افاده شيخنا العلامة احمد بن عبد الرحمن المجاهد رحمه الله اه من خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله (٤) صفة كاشفة لما تضمنه لفظ الغايات اذهي ظروف قطعت عن الاضافة اه سماعا من خط سيدنا علي البرطي رحمه الله تعالى (٥) اودون تعويض كما دل عليه صاحب المفتاح آخر فن البيان حيث جمع بينهما بقوله واما بعد فان خلاصة الاصلين اه من حاشية ابن ابى شريف على شرح النسفى

---

(قوله) غالباً ، وقد جاء فيما لاشرف فيه قال العجاج * من ال صعفوق واتباع أخر * في الصحاح آل صعفوق خول بالنبي
(قوله) فهذا غاية السول ، ان اريد بغاية السول المعنى الاضافي لهذا الاسم كما يدل عليه تفسير المؤلف الذى سيأتى حيث قال وغاية الشيء مداه وطرفه والسؤل الامنية احتيج في حمل غاية السول على اسم الاشارة الى تأويل كما احتيج اليه في عبارة التهذيب حيث قال هذا غاية تهذيب الكلام فان اليزدى جعله من باب زيد عدل او على الحذف وان أريد بغاية السول العلم بهذا الفن باحد معانيه الاتية فالحمل صحيح بلا تأويل (قوله) هنا ، هكذا في بعض النسخ ولم يوجد في بعضها كما في حاشية الشامي ولابد من ذلك
(قوله) المقطوعة عن الاضافة ، لعل هذا الوصف للكشف لا للاحتراز فان التسمية بالغايات لايكون الا لقطعها عن الاضافة وعبارة الشلبي في شرح خطبة المطول وبعد من الظروف الزمانية المقطوعة عن الاضافة (قولة) حذف منه أما لدلالة الظرف عليها لكثرة استعماله مع بعد (قوله) اختصاراً مع الربط الصورى ، أى مع انه قد حصل بالواو الربط الصورى الحاصل باما في قوله امابعد فانه كان كذا وكذا وذلك انه يشبه التخلص لان فيه شيا من المناسبة من حيث انه لم يؤت بالكلام الاخر الواقع بعد الحمد والثناء فجأة من غير قصد الى ارتباط بما قبله حقيقة لانه انتقال من الحمد والثناء الى كلام اخر من غير مناسبة وكذا الواو ليس القصد بها الي العطف لان ماقبلها وما بعدها لا مقتضي لتعاطف بينهما بل اتا اتى بها النكتة التى ذكرت في اما (قوله) وهي أى أما مقدرة يعنى انها تلاحظ في الكلام بان تقدر جزءا منه وان لم يصح ذكرها مع الواو لئلا يجمع بين العوض والمعوض منه فتكون اما هى العاملة في الظرف لنيابتها عن الفعل المحذوف وهو يكن من شىء كما ذكره في شرح التلخيص

---

عريض منسوج من سيور اوشعر ولايكون الا من جلد والجمع وضن اه ح باختصار يسير (قوله) من آل صعفوق الخ ، تمامه من طامين لاينالون الخير اه صحاح (قوله) احتيج في حمل غاية السول ، لايحتاج الى توجيه الحمل على تقدير ان يراد بالمصدر اسم المفعول اذ الحمل صحيح وانما يحتاج الى تصحيح الحمل لوكان المصدر باقيا على معناه المصدري كما هو باق عليه في متن التهذيب واما حيث يراد به اسم المفعول كما اراده ابن الامام حيث قال والسول الامنية والتقدير وبعد فهذا غاية السئول فلا كلام في صحته اه احمد بن صالح ابى الرجال فيكون فعلا بمعنى مفعول ح (قوله) ولا بد من ذلك ، ينظر فانه لايلزم الاتيان بهذا اللفظ الا بمعونة المقام اه احمد ابن صالح ابى الرجال ح (قوله) لانه انتقال ، تعليل لعدم الاتيان به فجاءة اه ح (قوله) وهي اما مقدرة ، والفرق بين التوهم والتقدير ان التوهم حكم العقل بواسطة الوهم ان اما مذكورة في نظم الكلام لانه كثيرا ما ادركها في نظائرها وان كان هذا الحكم كاذبا و لتقدير حكمه بأنها غير مذكورة لكنها مقدرة ومرادة في المعنى اه حاشية شرح العقائد للخيالى ح

(قوله) مثل أقول ، لعل الربط بالواو حينئذ حقيقي لصحة العطف على يقول سابقاً و (قوله) الفاء على توهمها أي على توهم أما لكثرة استعمالها مع بعد فيكون كتوهم دخول الجار في خبر ليس فيعطف عليه بالجر ولكن مقتضى التوهم أن لا تكون أما محذوفة ومعوضاً عنها كما توهمه العبارة إذ معناها وهي أي اما المحذوفة المعوض عنها الخ وعبارة غيره هذه الفاء على توهم اما لكثرة استعمالها مع بعد أو على تقديرها (قوله) والاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن ، قد يظن مخالفة هذا لما سيأتي في شرح قوله ورتبته على مقدمة الخ فان المؤلف جعل الاشارة الى الكتاب حيث قال والضمير للكتاب المشار اليه سابقاً والظاهر ان الكتاب اسم لما في الخارج وفيه مخالفة لما ذكره هاهنا من كون الاشارة الى المعقول المرتب أعني الحاضر في الذهن وقد يجاب بانه لا مانع من صحة حمل الكتاب على المرتب الحاضر ذهناً أيضاً يؤيده ان المحقق الشريف صرح بان الكتاب يجري



فيه أحد المعاني السبعة المذكورة هاهنا فلا مخالفة وسيأتي نقل كلام الشريف في بحث قوله فان قيل ليس المشار اليه إلا مسائل الاصول لكن لم يذكر الشريف فيما يأتي كون الكتاب هو المرتب الحاضر في الذهن أعني الامر الكلي المعقول الا في بعض هذه المعاني السبعة فينظر والله أعلم (قوله) أو في نقوش ألفاظها ، أي المعاني (قوله) أو من ثلاثتها ، هذا تمام احتمالات سبعة كما ترى (قوله) وسواء كان وضع الديباجة الخ ، قال المحقق الدواني مما قيل من أنه اذا كان وضع الديباجة بعد التصنيف فالاشارة الى الحاضر في الخارج لا يستقيم (قوله) ان ليس المراد وصف ذلك المعين ، أي وصفه بالاوصاف التي ذكرها المؤلف من قوله حافل باقوال العلماء الخ (قوله) ولا تسميته ، أي تسمية ذلك الشخص المتحد المتعين وهو ظاهر (قوله)

فيه والفاء بعده لاجلها او غير مقدرة والعامل مايفهم من السياق مثل اقول والفاء على توهمها(١) والاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني المخصوصة أو الفاظها او نقوش الفاظها او المركب من اثنين منها او من ثلاثتها سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده اذ لا وجود لواحد منها في الخارج ﴿فان قلت﴾ نفي وجود النقوش في الخارج خلاف المحسوس ﴿اجيب﴾ بان الحاضر من النقوش لا يكون الا شخصياً ومن البين ان ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسميته بذلك الاسم بل الغرض وصف نوعه(٢) وتسميته وهو النقش الكتابي الدال على تلك الالفاظ المخصوصة الموضوعة بازاء المعاني المخصوصة اعم من ان يكون ذلك الشخص أو غيره مما يشاركه في ذلك المفهوم ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير (٣) فيكون استعمال لفظها على سبيل المجاز تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس تنبيها على ظهوره وترغيباً وتنشيطاً وغاية الشيء مداه وطرفه والسؤل الامنية والطلبة (٤) فعل بمعنى مفعول كخبز بمعنى

(١) اجراء الموهوم مجرى المحقق والواو حينئذ لعطف القضية على القضية وعلى تقدير اما الواو مزيدة بعد الحذف تعويضاً وانما كانت على هذا الوجه مزيدة لانهما لا يجتمعان لان كلمة اما للانفصال والواو للعطف الذي يوجب الاتصال واما ماورد في قول صاحب الكشاف فمحمول على التأكيد لا على التفصيل اه من حاشية الخيالي وحاشيتها (٢) أي المعنى الكلي اه (٣) أي على جميع الاحتمالات السبعة وحمل التقديرات على كون الديباجة قبل التصنيف أو بعده تأباه صيغة الجمع وما اشتهر من اطلاق الجمع عند المنطقيين على مافوق الواحد فانما هو في تعاريف الفن كما صرحوا به اه من حواشي شرح الدواني على التهذيب (٤) الطلبة ماطلبته من شيء اه ديوان من باب فعل بفتح الفاء وكسر العين اه

بل المقصود وصف نوعه ، أي المعنى الكلي (قوله) وهو ، أي هذا النوع (قوله) فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير ، قال الدواني ومن هنا علمت أن أسامي الكتب من أعلام الاجناس عند التحقيق (قوله) فيكون استعمال لفظها ، أي لفظ الاشارة (قوله) وغاية الشيء مداه وطرفه الخ ، هذا معنى غاية السؤل قبل العلمية وهو المعنى الاضافي بينه المؤلف عليه السلام ليعرف أن هذا اللفظ يشعر بمدح بملاحظة معناه الاضافي كما ذكروا نظير هذا في لفظ اصول الفقه علماء هذا الفن

---

(قوله) لكن لم يذكر الشريف الخ ، لا حاجة لذكره بعدما صرح أن الكتاب يجري فيه أحد الامور السبعة اذ لا تكون الامر تبة في الذهن كما حققه الشارح فتأمل اه(ك ح)

(قوله) ليس المشار اليه إلا مسائل علم الاصول ، ينظر في هذا الحصر فانك قد عرفت ان المشار اليه هو المرتب الحاضر في الذهن وهو مشتمل على معان سبعة منها مجرد الالفاظ أو



النقوش أو المركب منهما وليس مجرد الالفاظ أو النقوش أو المركب منهما مسائل علم الاصول

مع ان مقتضى ماسيأتي في قوله ورتبته على مقدمة الخ ان المرتب الحاضر ذهناً هو الكتاب المؤلف كما عرفت قريباً وهو مشتمل على المبادي ونحوها مما ليست من مسائل الاصول قطعاً والمؤلف عليه السلام أورد الحصر في عبارته كما أورده اليزدي على قول التهذيب القسم الاول في المنطق حيث قال ليس القسم الاول إلا المسائل المنطقية فما توجيه الظرفية لكن الحصر في كلامه لااشكال فيه إذ القسم الاول هي مسائل المنطق كما يعرف ذلك بمطالعته « واعلم » ان عبارة المؤلف عليه السلام وهي قوله هذا غاية السؤل في علم الاصول بمنزلة هذا الكتاب المؤلف في علم الاصول كما عرفت من المنقول عن المؤلف عليه السلام في

مجوزوا كل بمعنى ما كول ﴿ فان قيل ﴾ ليس المشار اليه الا مسائل علم اصول الفقه والظرفية تقتضي تغاير الظرف والمظروف قلنا قد أشرنا الى ان الاشارة الى احد معان سبعة فيكون المراد بعلم الاصول احد خمسة معان وهى الملكة ، والعلم بجميع المسائل ، وبالقدر المعتد به الذى يحصل به الاستنباط ، ونفس المسائل جميعاً ، ونفس القدر المعتد به ، فاذا لو حظت تلك مع هذه حصل خمسة وثلاثون احتمالا (١) يقدر فيها

(١) تفصيلها هكذا

| الالفاظ | المعاني | النقوش | الالفاظ والمعاني | الالفاظ والنقوش | المعاني والنقوش | الالفاظ والمعاني والنقوش |
|---|---|---|---|---|---|---|
| الالفاظ في تحصيل الملكة | المعاني في تحصيل الملكة | النقوش في تحصيل الملكة | الالفاظ والمعاني في تحصيل الملكة | الالفاظ والنقوش في تحصيل الملكة | المعاني والنقوش في تحصيل الملكة | الالفاظ والمعاني والنقوش في تحصيل الملكة |
| الالفاظ في بيان العلم بجميع المسائل | المعاني في بيان العلم بجميع المسائل | النقوش في بيان العلم بجميع المسائل | الالفاظ والمعاني في بيان العلم بجميع المسائل | الالفاظ والنقوش في بيان العلم بجميع المسائل | المعاني والنقوش في بيان العلم بجميع المسائل | الالفاظ والمعاني والنقوش في بيان العلم بجميع المسائل |
| الالفاظ في بيان القدر المعتد به | المعاني في بيان القدر المعتد به | النقوش في بيان القدر المعتد به | الالفاظ والمعاني في بيان القدر المعتد به | الالفاظ والنقوش في بيان القدر المعتد به | المعاني والنقوش في بيان القدر المعتد به | الالفاظ والمعاني والنقوش في بيان القدر المعتد به |
| الالفاظ في بيان نفس المسائل جميعها | المعاني في بيان نفس المسائل جميعها | النقوش في بيان نفس المسائل جميعها | الالفاظ والمعاني في بيان نفس المسائل جميعها | الالفاظ والنقوش في بيان نفس المسائل جميعها | المعاني والنقوش في بيان نفس المسائل جميعها | الالفاظ والمعاني والنقوش في بيان نفس المسائل جميعها |
| الالفاظ في بيان نفس القدر المعتد به | المعاني في بيان نفس القدر المعتد به | النقوش في بيان نفس القدر المعتد به | الالفاظ والمعاني في بيان نفس القدر المعتد به | الالفاظ والنقوش في بيان نفس القدر المعتد به | المعاني والنقوش في بيان نفس القدر المعتد به | الالفاظ والمعاني والنقوش في بيان نفس القدر المعتد به |

( قوله ) ينظر في هـذا الحصر ، يقال الحصر المذكور لم يكن المؤلف قاطعاً بصحته وانما أورده لما عسى أن يخطر ببال السائل وأجاب عنه بالرجوع الى ماقرره وهذا دأب المصنفين كالسؤال قبل هذا وهو ان قلت نفي وجود النقوش في الخارج خلاف المحسوس فاورده على ما يظنه السائل فتأمل والله أعلم اهـ ( كح ) ( قوله ) لااشكال فيه ، بل فيه إشكال إذ بحث دلالة الالفاظ ليس من المسائل المنطقية فتأمل والله أعلم اهـ قال اهـ إملاء شيخنا ومن خطه ( قوله ) لكن الحصر في كلامه لا إشكال فيه ، الحصر في اليزدي كالحصر هنا فاذا ورد هنا ورد هناك إذ القسم الاول من المنطق ليس نفس المسائل وعلم المنطق لاغير بل ذكر فيه بحث الالفاظ والدلالة وهي ليست من مسائل المنطق لأن المسائل المنطقية هي المعلوم التصوري والتصديقي اهـ (ح)

شرح قوله ورتبته على مقدمة الخ وقد وجه السيد المحقق الظرفية في أمثال هذه العبارة بتوجيه لم يتعرض فيه لحصر الكتاب المؤلف في مسائل العلم كما ذكره المؤلف بل ذكر توجيه الظرفية فقط فجعل الكتاب المؤلف مثلا عبارة عن أحد المعانى السبعة المذكورة الا انه اختار منها كون الكتاب المؤلف عبارة عن الالفاظ وجعل العلم عبارة عن المعلومات ثم ذكر ان الكتاب ان كان عبارة عن الالفاظ أو النقوش أو المركب منهما فلا اشكال اذ المعنى هذه الالفاظ أو النقوش أو المركب منها في بيان تلك المعلومات وان كان عبارة عن المعانى أو عن مايتركب منها ومن غيرها كان المراد بالكتاب المؤلف مفهوم كلي فكانه قيل هذا الكلي في هذا الجزئي هذا ملخص كلامه ثم ان السيد المحقق أورد سؤالا على كون الكتاب عبارة عن الالفاظ كما هو المختار عنده فقال بقي هاهنا ان المختار هو ان الكتاب عبارة عن الالفاظ والعبارات مظروفة للمعانى وقد اشتهر فيما بينهم ان الالفاظ قوالب المعانى فيلزم ان يكون كل منهما ظرفا للاخر ومظروفا له ثم أجاب بان ظروف الالفاظ هو بيان المعانى بناء على ان الالفاظ مسوقة لذلك البيان الذي قد يحصل بغيرها فكان البيان محيط بالالفاظ وظروف المعانى هي الالفاظ بناء على ان المعانى تؤخذ من الالفاظ وتزيد بزيادة الالفاظ وتنقص بنقصها فكان الالفاظ قوالب تصب فيها المعانى بقدرها

(قوله) حسبما وجده العقل الخ ، فتقدير البيان يناسب العلم ونفس المسائل لا الملكة ، وتقدير الحصول والتحصيل يناسب الكل

(قوله) فان قلت مامعنى ظرفية البيان للالفاظ مثلا ، ينظر في زيادة قوله مثلا ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان معنى الظرفية في سائر الاحتمالات بل خص السؤال ببيان معنى ظرفية البيان للالفاظ ولعل وجهه في كلام المؤلف ان الاعتراض بما اشتهر من كون الالفاظ قوالب المعانى كما عرفت من المنقول عن الشريف انما اندفع بتقدير البيان كما ذكره الشريف فاعتنى المؤلف عليه السلام بشأنه من بين سائر الاحتمالات لتوقف دفع الاعتراض على تقديره وعلى بيان معنى ظرفيته واما الشريف فالوجه في تخصيصه بالبيان دون سائر الاحتمالات في كلامه ظاهر لانه لما ذكر الاعتراض المذكور توقف دفعه على تقدير البيان وعلى بيان معنى ظرفيته وأما المؤلف فلم يذكر ذلك الاعتراض والله أعلم (قوله) إقامة للشمول العمومي ، وذلك ان الالفاظ مسوقة لبيان المعنى فلم يخرج شيء من الالفاظ عن البيان فكان البيان محيطا بالالفاظ فكان كالعام الشامل لافراده هذا مقتضى مانقلناه عن الشريف في بيان شمول البيان وأما بيانه بقول المؤلف ووجه الشمول وجود البيان بوجود الالفاظ فلم يظهر منه وجه الشمول مع أنه يلزم منه خلاف المقصود إذ لا تكون الالفاظ حينئذ هي المشبهة للظروف ومع ذلك فيرد الاعتراض بما اشتهر كما عرفت مما نقلناه عن الشريف فتأمل والله أعلم (قوله) مقام الشمول الظرفي ، إذ لا يخرج عن الظرف شيء من مظروفه فهو شامل له

---

مضاف هو اما البيان او الحصول او التحصيل حسبما(١) وجده العقل السليم مناسباً ﴿فان قلت﴾ مامعنى ظرفية البيان للالفاظ مثلا ﴿قلت﴾ هى مجازية اقامة للشمول العمومى مقام الشمول الظرفى ووجه الشمول وجود البيان بوجود الالفاظ ولا عكس(٢) (حافل باقوال العلماء على الشمول) يقال حفل الوادى بالسيل جاء بملء جنبيه

(١) قوله حسبما وجده العقل السليم مناسباً وفي بعض النسخ حيثما والاولى اظهر ، اقول تحقيق ذلك انه لادخل لاختلاف المشار اليه في اختلاف التقدير وانما الشأن في ذلك كون معانى بعض الاصول لايقبل تقدير البيان وهو الملكة والعلم بجميع المسائل اوبالقدر المعتد به اذ لم يبين في الكتاب شيء منها وبعضه يقبل تقدير التحصيل والحصول لكن تقدير البيان انسب وعبارة المؤلف ظاهرة في غير المقصود كما لايخفى وعبارة اليزدى في حاشية التهذيب هكذا فيقدر في بعضها البيان وفي بعضها الحصول او التحصيل حسبما وجده العقل السليم مناسباً اه اخفش (٢) اى لاتوجد الالفاظ بوجود البيان اذ قد يكون البيان بغير الالفاظ كالاشارة ونحوها وقوله عليه السلام على الشمول في محل النصب على انه مفعول مطلق أى حفلا على الشمول وقوله اوحال اى من اقوال العلماء اه

---

(قوله) يناسب العلم ونفس المسائل لا الملكة ، الظاهر ان العلم لايناسبه تقدير البيان كالملكة فتأمل والله أعلم اه (ح) قال من إملاء شيخه وخطه (قوله) في سائر الاحتمالات ، بل قد تعرض لقوله مثلا فتأمل والله أعلم اه (ح) قال من إملاء شيخه المغربى وخطه (قوله) انما يدفع ، الحصر إضافي أي لا بالمعانى نفسها فتأمل اه ح قال عن خط شيخه (قوله) فلم يظهر منه وجه الشمول ، ووجهه أنه يوجد البيان بوجود الالفاظ وبغيرها كالكتابة والاشارة والعقل وغير ذلك فكان البيان فيه شمول لعمومه الالفاظ وغيرها كما أشار اليه بقوله إقامة للشمول العمومي ولزوم كون الالفاظ مشبهة للظروف ممنوع إذ المراد أن البيان بالالفاظ أخص من مطلق البيان فصلح ان يكون مطلق البيان ظرفا للالفاظ لما ذكر من الاقامة اه ح عن ن (قوله) فلم يظهر منه الخ ، لا وجه للاعتراض إذ محل بيان الوجه هو قوله

( قوله ) فهاهنا إستعارة إما مكنية في الضمير المستتر في حافل العائد الى الكتاب شبهه بالوادي الممتلي من الماء ( قوله ) أو تبعيه ، يعني في حافل شبه جمعه للاقوال المذكورة بالحفل فتبعه اسم الفاعل في ذلك ( قوله ) أو تمثيلية ، يعني بان شبه الهيئة الحاصلة من امتلاء كتابه بالاقوال والفوائد مع الاحاطة والشمول بالهيئة الحاصلة من امتلاء الوادي بالسيل وإحاطته به لكن مقتضى التمثيل أن يؤتى باللفظ الحقيقي الدال على هيئة المشبه به بغير تجوز في شيء من مفرداته ولم يكن ذلك حاصلا في لفظ المؤلف ولعله يجاب بأنه مبني على ماقرره السعد من ان المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظاً مفردا دالا على معنى مركب كما صرح به في قوله تعالى إن الله لايستحيي أن يضرب مثلا وهنا الحفل قد دل على ذلك وإن كان مفردا لا على ماذكره السيد المحقق من ان المستعار في الاستعارة التمثيلية لابد وأن يكون لفظاً مركباً وزيف ما ذكره السعد وحقق الكلام في تفسير قوله تعالى اؤلئك على هدى من ربهم وهذه المسئلة هي التي وقعت فيها المناظرة بينهما كما ذكره بعض الفضلاء في رسالة وضعها لتلك المناظرة ويحتمل ماذكره المؤلف من باب التخييل وهو نوع من التمثيل يفرض فيه حالة حقيقية ويفرض لها ألفاظ حقيقية وتطلق تلك الالفاظ على المعنى الذي يراد تصويره وتخييله كما حققه المحقق سراج الدين في حاشية الكشاف في قوله تعالى ﴿٢٤﴾ إنا عرضنا الامانة الاية فطالعه فيه فهو بحث نفيس والله اعلم (قوله) وعلى الشمول في محل

ولا عكس فقط اه كاتبه اه (ح) (قوله) لكن مقتضى التمثيل الخ، أقول الظاهر ان الاعتراض غير متجه وان كان كلام المؤلف مستقيم على مذهب السيد كما انه مستقيم على طريقة السعد لأن المؤلف قدس الله روحه انما قال حافل باقوال ففي قوله هذا تركيب ما يكفي في مثله التمثيلية . انما يرد عليه الاعتراض لو أطلق الحفل ولم يذكر الأقوال التي وقع بها الحفل فتأمل وعندي أن المؤلف قدس الله روحه حذا بهذا الكلام حذو الكلام الذي ذكره السيد المحقق في حاشية المطول فانه أجاز في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية المكنية والتبعية والتمثيلية تبعاً للعلامة في الكشاف وجعل المدار على الاعتبار فليراجع فانه مفيد اه القاضي إسحق العبدي رحمه الله (ح) ( قوله ) بغير تجوز في شيء من مفرداته نحو أراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى والمراد بغير تجوز في المفردات لأجل التمثيل المراد والا فلو قال أراك تقدم خطوة وتؤخر خطوة كان من التمثيل مع التجوز بخطوة عن الرجل اه (ح) ن (قوله) ولم يكن ذلك حاصلا ، السؤال للغير واورده الشريف وان زعم ان التمثيل لايجري في التبعية فقد جوز أن يكون قوله تعالى على هدى تمثيلا لكنه يقول ان ثمه ألفاظاً منوية يحصل فيها الهيئة المستعارة المشبهة بها مرادة وان لم تقدر في نظم الكلام مع ذكر ماهو العمدة في تحصيلها كملى فكذلك هنا تقدر ألفاظ محصلة للهيئة وقد ذكر منها ماهو العمدة أعني حافل والمؤلف قد اختار كلام الشريف حيث قال تبعية أو تمثيلية ولم يقل وتمثيلية بالواو واما المحقق التفتازاني فقد جوز اجتماعهما بناء على ان تركيب الطرفين غير مشروط في تشبيه التمثيل الذي تبنى عليه الاستعارة التمثيلية وان الهيئة جاز ان يتكفل بتحصيلها لفظ مفرد وقد حققنا الكلام على ماينبغي في شرحنا على الايجاز فليطالع اه المولى زيد بن محمد رحمه الله اه ح (قوله) وهو نوع من التمثيل ، ليس هذا وراء التمثيل بل المراد ان الهيئة لايلزم ان تكون هيئة أشياء محققة بل كما تكون هيئة أشياء محققة تكون هيئة لامور مفروضة وقد تكرر الكلام في ذلك في مواضع من الكشاف وحواشيه انتهى نقل عن المولى زيد بن محمد قدس سره اه ح ( قوله ) كما حققه المحقق سراج الدين الخ ، قال سراج الدين في الفرق بين المعنيين المذكورين في الآية أن الاول اريد فيه بالامانة الطاعة المجازية ليتناول اللائق بالجمادات واللائق بالحيوان المكلف والعرض والاشفاق والاباء عن الحمل أي الخيانة وعدم الأداء كناية مجازات متفرعة على التمثيل ومدار التمثيل على تشبيه الجماد بالمأمور الذي كما ورد عليه أمر سيده المطاع بادر بالامتثال تعريضاً بتمريض الانسان وانه كان أحق بذلك وهذا نظير الوجه المذكور أولا في قوله تعالى إئتيا طوعاً أو كرهاً الآية وهو من المجاز الذي يسمى التمثيل وان الثاني اريد فيه بالامانة الطاعة الحقيقية ولذلك عبرهنا بما كفه الانسان والعرض والاشفاق والاباء على حقائقها والحمل بمعنى الاحتمال لا الخيانة وحقيقة التمثيل ما كشف عنها بقوله مثلت حالة التكليف في صعوبته وثقل محمله الخ والغرض تصوير عظم الامانة الى آخره وهذا نظير الوجه المذكور هنالك آخرا في قوله ويجوز أن يكون تخييلا

فهنا استعارة اما مكنية او تبعية او تمثيلية (١) كما لايخفى وعلى الشمول في محل

(١) يحقق الكلام هنا في التمثيلية فان ظاهر قول اهل البيان ان الاستعارة لاتشم رائحة التشبيه حتى قالوا في قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر انها تشبيه لقوله من الفجر وكذا هنا قوله باقوال العلماء يردها الي تشبيه التمثيل لا الي الاستعارة التمثيلية فتامل والله اعلم ويدل على ذلك الحد لها بقولهم اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلى تشبيه التمثيل مثل اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى لمن تردد في امر اه

النصب الخ ، أي حفلا على الشمول (قوله) أو حال ، أي من أقوال العلماء و (قوله) والشمول بالنظر الى أشهر الاقوال ، جواب إيراد على الوجهين (قوله) القصور عن الشيء العجز عنه ، في الصحاح قصرت عن الشيء قصورا عجزت عنه وقصر الشيء بالضم يقصر قصرا خلاف طال اه فعبارة المؤلف تقضي بملاحظة المعنى الاول لا الثاني (قوله) استعير للاقتدار الخ ، الضمير يعود الى الباع أي استعير الباع للملكة والاقتدار فيكون المعنى قصور الملكة والاقتدار تشبيهاً لهما بالباع في التوصل الى المراد ولو جعل قصور الباع تمثيلا لكان أظهر (قوله) والصناعة العلم المتعلق بكيفية عمل ، قال السيد في حواشي الكشاف العلم ان لم يتعلق بكيفية العمل كان مقصودا في نفسه ويسمى علماً وان كان متعلقا بها كان المقصود منه ذلك العمل ويسمى صناعة في عرف الخاصة وينقسم الى قسمين مايمكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب مثلا ومالايمكن حصوله إلا بمزاولة العمل كالخياطة وهذا القسم يخص باسم الصناعة في عرف العامة والوجه في التسمية على العرفين ان حقيقة الصناعة صفة نفسانية راسخة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الاغراض على وجه البصيرة بحسب الامكان (قوله) علم عملي آلي ، نسبة الى الآلة بمعنى أنه آلة لغيره ووسيلة اليه إذ المقصود من هذا العلم هو استنباط الاحكام وظاهر هذا



التقييد أنه قد يكون علم عملي غير آلي ولعل ذلك علم الفقه ويحتمل أن يكون هذا للبيان والكشف لا للاحتراز (قوله) أي محسبي ، الحسيب بمعنى المحتسب بدليل أنك تقول هذا رجل حسبك من رجل فتصف النكرة به لان اضافته لكونه بمعنى المحتسب غير حقيقية كذا في الكشاف يقال احسبه اذا كفاه (قوله) لا أرجو غيره ، جعل المؤلف الحصر موجباً الى الرجاء ومقتضى المطابقة ان يكون الحصر موجهاً الى معنى محسبي وكافي وكان الاولى أن يقال لا كافي لي إلا هو وكان المؤلف عليه بنى على ان من لا كافي إلا هو يحق له ان لايرجى إلا هو واستفيد الحصر من تقديم الضمير على محسبي كما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى وكلمة هو قائلها وأما السكاكي فانما يكون تقديم المسند اليه على المشتق مفيدا للتخصيص عنده اذا كان بعد النفي فقط كما ذكره في المطول واعتمده الشيخ رحمه الله تعالى في الايجاز (قوله) عطف جمله على مفرد ، وذلك لان حسبي مفرد لانه بمعنى محسبي وكافي (قوله) وهو جائز ، أي عطف جمله على مفرد سواء كانت الجملة انشائية أو اخبارية وانما جاز لأن التي لها محل من الاعراب أعنى نعم الوكيل في موقع المفرد لانها معطوفة على خبر المبتدا أعنى حسبي

النصب على انه مفعول مطلق اوحال والشمول بالنظر الى اشهر الاقوال واوسعها بحثاً واتباعاً فلا يرد ترك ماشذ من الاقوال (جامع لادلتها المعقول منها والمنقول) الجمع تأليف المفترق واللام للتقوية والضمير في منها للادلة والمراد جمع المعتبر من الدلائل لا كل دليل فانها ممالايفي بها المطولات وللامرين المذكورين سمي غاية (جمعته مع قلة البضاعة) البضاعة قطعة من المال يتجر فيها استعيرت لما وقع به الجمع من العلم اليسير (وقصور الباع في هذه الصناعة) القصور عن الشي العجز عنه وعدم بلوغه والباع قدر مد اليدين استعير للاقتدار والملكة والاطلاع ، والصناعة العلم المتعلق بكيفية عمل وفيه اشارة الى ان علم الاصول علم عملي آلي (راجياً به الجزاء الجزيل عند الملك الجليل) الجزاء المكافاة والمراد جزاء الطاعات بمعونة المقام والجزيل الكثير وليس معنى عند ان الجزاء بحضرته وبالقرب منه على ماهو حقيقته بل مثل كونه بقدرته وفضله بحيث لا يقدر عليه غيره بحال الشيء يكون بحضرة واحد لا يد عليه لغيره (وهو حسبي ونعم الوكيل) أي محسبي وكافي لا أرجو غيره والانشائية عطف على حسبي عطف جملة على مفرد وهو جائز لان التي لها محل من

---

ومنه ظهر ان التخييل تمثيل خاص وأن التصور لاينافي كونه تمثيلا وان مايليح به بعض الفضلاء من الكناية الايمائية وأخذ الزبدة والغرض من غير النظر الى حقيقة التمثيل شيء لايطابق الحقيقة والاصطلاح ثم لايغنيهم عن الرجوع الى هذا التحقيق وهذا أبسط موضع حقق فيه المصنف ماسماه التخييل فليحقق وليحذ على مثاله لئلا يقع الزيغ عن سوء المنهج فيما يرد من أمثاله والله أعلم اهح (قوله) وكان المؤلف عليه السلام بنى الخ ، جاء المؤلف بنفي رجاء غيره ليكون برهاناً على حصر الكفاية عليه لأنه انما انقطع الرجاء من غيره لحصول الكفاية منه اهح ن (قوله) واعتمده الشيخ ، بل هومذهبه رحمه الله اهح

الاعراب في موضع المفرد ومنه وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين ويكلم الناس في المهد فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار اما ان اولت بمقول في حقه نعم الوكيل فمن عطف مفرد على مفرد ويحتمل العطف على جمله هو حسبي بتقدير مبتدأ بقرينة ذكره سابقاً أي وهو نعم الوكيل فيكون جمله اسمية خبرية خبرها أو متعلق خبرها فعليه انشائيه ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية ﴿قيل﴾ الاسمية التي خبرها انشائية تكون انشائية على القول بعدم التأويل كما ان التي خبرها مفرد يتضمن الاستفهام كاين زيد وكيف عمرو كذلك ﴿واجيب﴾ بالفرق فان الاستفهام في نحو أين زيد داخل على النسبة بين المبتدا والخبر المقدر لا على الخبر وحده فان المعنى أفي الدار زيد أم في السوق ولولاه لما وجب تقديم متضمن الاستفهام كما لم يجب في نحو زيدا ين هولان الانشاء فيه وفيما نحن فيه داخل على الخبر وحده ، واما تصحيح عطف الانشاء على الاخبار فلا حجة له

(قوله ) ومنه ، أي من عطف الجملة على المفرد فيماله محل من الاعراب لكونها في موقع المفرد قوله تعالى ويكلم الناس فانه عطف على وجيهاً فحله النصب على الحالية فهو واقع موقع المفرد ( قوله )فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار ، اما المعطوف عليه فلانه مفرد لاجملة واما المعطوفة فلانها في موضع المفرد ( قوله ) أما ان اولت الخ ، أشار بهذه العبارة الى أن هذا أظهر من التأويل السابق لأن المعطوف مع هذا التأويل صريح المفرد فلا توقف له على كون ماله محل من الاعراب في حكم المفرد وهو مقول وقد ذكر الشيخ رحمه الله تعالى في توجيه هذا العطف وجوهاً ذكرنها هذا الوجه وكذا نعم الوكيل بتأويل مقول في حقه نعم الوكيل فهو أيضاً مفرد (قوله) خبرها ، بناء على عدم تقدير مقول ( قوله ) أو متعلق خبرها بناء على تقدير مقول فذ قوله نعم الوكيل متعلق للخبر وهو مقول اذ هو مفعوله (قوله) وأما تصحيح عطف الانشائية على الاخبار فلا حجة له ، يعني بغير تأويل فلا حجة له أشار بهذا الى ماذكره في مغنى اللبيب من ان الصفار وجماعة أجازوا عطف الانشاء على الاخبار وبالعكس مستدلين بقوله تعالى « وبشر الذين آمنوا » في سورة البقرة قال أبو حيان وأجاز سيبويه جاءني زيد ومن عمرو العاقلان على أن يكون العاقلان خبرا لمحذوف قال ويؤيده قول امرء القيس

وان شفائي عبرة مهراقة          وهل عند رسم دارس من معول

وقوله ،

تناغي غزالا عند باب ابن عامر          وكحل اماقيك الحسان باثمد

قال واستدل الصفار بهذا البيت وبقوله ،

وقائله خولان فانكح فتاتهم

فان تقديره عند سيبويه هذه خولان وقد اجيب عن ذلك اما عطف « وبشر الذين آمنوا » فلا حجة فيه لان ذلك من عطف القصة على القصة ذكره الزمخشري حيث قال ليس المعتمد بالعطف الامر حتى يطلب له مشاكل من أمر أو نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين فيعتبر حينئذ المناسبة بين القصتين دون آحاد الجمل الواقعة فيها فالمعطوف هاهنا مجموع وصف ثواب المؤمنين كما فصل في قوله وبشر الذين الى خالدين على مجموع وصف عقاب الكافرين كما فصل في قوله « وان كنتم في ريب الى أعدت للكافرين » لا الجملة الامرية التي هي بشر ذكره السيد المحقق في حواشي الكشاف اذا عرفت ذلك فعطف القصة على القصة وجه للعطف حسن دقيق اعتبره صاحب الكشاف لايلزم منه جواز عطف الانشائية على الاخبار قال صاحب المغنى واما مانقله أبو حيان عن سيبويه فغلط عليه وانما قال واعلم انه لايجوز من عبد الله وهذا زيد الرجلين الصالحين رفعت أو نصبت لانك لاتثنى الصفة إلا على من أثبته وعلمته ولا يجوز ان تخلط من تعلم ومن لا تعلم فتجعلهما بمنزلة واحدة قال الصفار لما منعها سيبويه من جهة النعت علم ان زوال النعت يصححها فوهم أبو حيان من كلام الصفار ولا حجة فيما ذكر الصفار اذ قد يكون الشيء مانعان ويقتصر على ذكر أحدهما لانه الذي اقتضاه المقام ، واما وهل عند رسم دارس من معول ، فهل فيه نافية مثلها في فهل يهلك الا القوم الفاسقون ، واما هذه خولان فمعناه تنبه لخولان أو الفاء للسببية مثلها في جواب الشرط واذ قد

---

(قوله ) على جملة عقاب وصف الكافرين ، الى هنا لفظ الكشاف ثم قال كما تقول زيد يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرا بالعتق والإطلاق ولك أن تقول هو معطوف على قوله فاتقوا كما تقول يابني تميم احذروا عقوبة ماجنيتم وبشر يافلان بني أسد باحسان اليهم وفي قراءة زيد بن علي عليه السلام بشر و بشر على لفظ المبني للمفعول عطفاً على أعدت انتهى لفظ الكشاف (قوله) فمعناه تنبه لخولان ، فالمعطوف عليه أمر في المعنى اهـ ن

فاستدلا بذلك فهلا استدلا بقوله تعالى انا أعطيناك الكوثر فصل لربك ونحوه في التنزيل كثير ، واما وكحل اماقيك فيتوقف على النظر فيما قبله من الابيات وقد يكون معطوفاً على مقدر يدل عليه المعنى أي مافعل كذا وكحل كما في قوله تعالى واهجرني مليا وقد نقل الشلبي عن التفتازاني أنه أشار الى جواز عطف الاخبار على الانشاء في قوله ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا قال وانما ينتهض لو كان قوله ولا نكذب عطفاً على مجموع التمني لكنه يحتمل العطف على نرد والمعنى على تمني مجموع الامرين الرد وعدم التكذيب وان يكون حالا وذلك ظاهر قال الشلبي وقد نص التفتازاني في أول أحوال المسند اليه على جواز ليت زيدا قائم وعمرو منطلق بعطف الجملة الثانية على مجموع الجملة الاولى ورده بانه لم يستدل على تصحيحه وثبوت نقله عن العرب لانه انما قال كما تقول ليت زيدا قائم وعمرو منطلق فاراد مجرد التمثيل لاتصحيح المثال ( قوله ) ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد ، المراد ترتيب المقصود في الكتاب فلا يضر خروج الخطبة وأما المقدمة فهي وان لم تكن مقصودة في العلم فهي مقصودة في الكتاب وأما الابحاث الثلاثة فهي تابعة للمقدمة كما صرح بذلك المؤلف في أول المقصد الاول حيث قال ولما فرغ من المقدمة ومايتبعها من الابحاث المحتاج اليها في هذا العلم فلما كانت تابعة للمقدمة اطلقت عليها هاهنا تغليباً لاحتياج المقاصد اليها كالمقدمة وقد أشار الى ذلك المؤلف في شرح قوله وهاهنا أبحاث ، لايقال ان المؤلف عليه السلام أخرجها عن المقدمة حيث قال فيما يأتي والمذكور في المقدمة حد العلم وغايته وموضوعه فيلزم أن لايشملها هذا التقسيم لانا نقول قصد بالمقدمة فيما يأتي ماهو المشهور في الاطلاق وهاهنا قصد بها مايشمل ماهو من توابعها تغليباً ويؤيد ما ذكرنا قوله فيما يأتي ولما فرغ من الامور الثلاثة التي توجب ازديادا في البصيرة أخذ في ثلاثة مباحث حيث لم يقل ولما فرغ من المقدمة ( قوله ) الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته ، هكذا في شرح الرسالة للقطب والسعد ومثله في شرح التلخيص واعترض الشيخ هذه العبارة في حواشيه حيث قال ولاتخلو العبارة عن شيء ولو قال جعل الشيء في مرتبته لكان أليق ولعل وجهه ان الحد يجب صدقه على كل فرد من أفراد المحدود وهو لايصدق بصيغة العموم على المحدود فان الترتيب اللغوي يتحقق



( ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد ) الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم والتأخير وهو بهذين المعنيين لايتعدى بعلى

بوضع الشيء في مرتبته ولو واحدا وقد اعترضوا بمثل هذا على قول ابن الحاجب في مبادي اللغة كل لفظ وضع لمعنى والفرق بين معناه لغة واصطلاحاً أن الترتيب في اللغة يتحقق بوضع شيء واحد في مرتبته التي تليق به وتناسبه أو بوضع شيئين فصاعدا كل في مرتبته وان لم يطلق اسم الواحد وفي الاصطلاح لايتحقق الا بين شيئين فصاعدا مع اطلاق اسم الواحد عليها من غير اعتبار جعل كل في مرتبته التي تليق به كما صرح بذلك السعد فيما يأتي قريباً ان شاء الله تعالى ( قوله ) وفي الاصطلاح جعل الاشياء الخ ، المراد مافوق الواحد كما هو المراد بكل جمع مستعمل في التعريفات وعبارة السعد في شرح الرسالة جعل شيئين فصاعدا الخ ( قوله ) اسم الواحد أي اسم هو الواحد فالاضافة بيانية ( قوله ) ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم والتأخير ، احتراز عن تركيب الادوية فانه ليس بترتيب ومعنى النسبة لها ان يقال هذا مقدم على ذاك وذاك متأخر عن هذا وان لم يكن التقديم لمناسبة كما ذكره السعد حيث اعترض في شرح الرسالة على من زعم أن التقدم والتأخر فيها بين الاشياء يكون مناسباً قال السعد لانه انما نشأ عن معناه اللغوي قلت لانه لغة جعل الشيء في مرتبته التي تليق به وتناسبه ( قوله ) وهو بهذين لايتعدى بعلى ، بل بنفسه فان المعنى عليها رتبت أجزاء الكتاب أي جعلت كلا منها في مرتبته أوجعلتها بحيث يطلق عليها اسم الواحد الخ فلا يحتاج الى تعدية هذين المعنيين بعلى وانما قدرنا المضاف أعني لفظ الاجزاء لما سيأتي من أن الترتيب بهذين المعنيين لايتعدى الى ضمير الكتاب بل الى مضاف مقدر هو لفظ الاجزاء

---

( قوله ) وقد اعترضوا بمثل هذا الخ ، الذي اعترض به على ابن الحاجب زيادة لفظ كل في حد الموضوع فانه يفيد تعدد الافراد فيصير الحد للافراد والحد انما هو للماهية وبالماهية وقد اعترض عليه بمثل هذا الاعتراض على قوله في الكافية كل ثان وقد اعتذر له الشارح الجامي بخلاف ماهنا فان كل داخلة على متعلق الجعل فلم يصدق الحد لصيغة العموم على المحدود فالاعتراضان متغايران فتأمل والله أعلم اه املا معنى لشيخنا اه ح ن ( قوله ) لايتعدى بعلى بل بنفسه ، الترتيب بالمعنى اللغوي والاصطلاحي لايتعدى الى مفعول ثان لابنفسه ولا بواسطة حرف جر فتأمل والله أعلم اه إملاء شيخنا ح

(قوله) فهو مضمن إما معنى الاشتمال ، قال الشريف مامعناه التضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات الآخر كقولك أحمد اليك فلاناً فانك لاحظت فيه مع معنى الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر صلته أعنى كلمة الى كأنك قلت انهي حمده اليك وفائدة التضمين اعطاء مجموع المعنيين فالفعلان مقصودان معاً قصدا وتبعاً فاللفظ مستعمل في معناه الحقيقي فقط والمعنى الآخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ماهو من متعلقاته فتارة يجعل المذكور أصلاً في الكلام والمحذوف قيدا فيه على انه حال كما قال صاحب الكشاف في قوله تعالى ولتكبروا الله حامدين وتارة يعكس فيجعل المحذوف أصلا والمذكور مفعولا كما في أحمد اليك فلاناً او حالا كما يدل عليه قوله في الكشاف في قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب أي يعترفون به ولا بد من اعتبار الحال أي يعترفون به مؤمنين إذ لو لم يقدر لكان مجازا عن الاعتراف لاتضميناً فان قيل إذا كان المعنى الآخر مرادا بلفظ محذوف كان ذلك من قبيل الاضمار فكيف يقال ان المذكور يتضمنه اجيب بانه لما كانت مناسبته للمذكور بمعونة ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كأنه في ضمنه ومن ثمه كان جعله حالا وتبعاً للمذكور أولى من عكسه اه (قوله) وإما معنى البناء ، أي وإما مضمن معنى البناء (قوله) فانه أي البناء يتعدى بعلى الى اسلوبه ، أي اسلوب البناء في الصحاح وغيره الاسلوب بالضم الفن والطريق يقال أخذ فلان في أساليب من القول أي في فنون منه وطرق جمع أسلوب فالمناسب بهذا أن يكون المراد باسلوب البناء في كلام المؤلف هيئته وطريقته التى هو عليها من كون الدار مثلا على طبقة أو طبقتين وعلى شكل مخصوص تشبيهاً لهيئات البناء بفنون الكلام وأنواعه وباسلوب الكتاب أي هيئته من كونه على مقدمة ومقاصد معروفة معدودة مقدماً ﴿٢٨﴾ بعضها على بعض (قوله) أو يقال ان الترتيب الخ ، يعنى في الاصطلاح وفي عطف أو

فهو مضمن اما معنى الاشتمال لايقال يلزم اشتمال الشيء على نفسه لان الشامل هو المجموع والمشمول كل واحد من الاجزاء فتغايرا واما معنى البناء فانه يتعدى بعلى على اسلوبه يقال بنى الدار على طبقتين أو يقال ان الترتيب يتعدى بعلى بناء على ان معنى ترتيب الكل جعل أجزائه مرتبة وهذا يتصور على أنحاء مختلفة فيتعدى بعلى الى النحو المعين الواقع عليه والضمير للكتاب المشار اليه سابقاً وهو بالمعنيين المتقدمين على حذف مضاف أي رتبت أجزاءه لا بالاخر

يقال على ماسبق خفاء ولعله عطف على قوله مضمن كأنه قال أو فهو يقال فيكون الضمير للشأن (قوله) معنى ترتيب الكل وهو الكتاب جعل اجزائه مرتبة ، ففي هذا الوجه لايلاحظ في العبارة تقدير الاجزاء بل يوقع الترتيب على الكتاب باعتبار أجزائه بخلاف المعنيين السابقين فان المعنى عليهما جعل أجزاء الكل في مرتبتها ومعنى الثانى جعل أجزائه بحيث يطلق عليها اسم الواحد وأيضاً في هذا المعنى يتعين فيه تقديم ماهو الانسب كالمقدمة على المقاصد لان الترتيب يقع على وجوه مختلفة عين المؤلف بقوله على مقدمه ماهو الانسب من تلك الوجوه بخلاف المعنيين السابقين وقد أشار المؤلف الى هذا بقوله الى النحو المعين الواقع هو عليه وبما ذكرنا لايرد مايقال ظاهر العبارة ان هذا المعنى على حذف المضاف وهو لفظ الاجزاء مع انه سيأتى قريباً انشاء الله تعالى ان اعتبار حذف المضاف انما هو على المعنيين السابقين لافي هذا المعنى الآخر ولم يتعرض الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته لهذا الوجه ولا لتضمينه معنى البناء بل قال فالوجه أن يضمن الترتيب معنى الاشتمال (قوله) وهذا ، أي جعل أجزائه مرتبة (قوله) والضمير ، يعنى في رتبته (قوله) وهو ، أي الترتيب بالمعنيين المتقدمين وهما جعل كل شيء في مرتبته وجعل الاشياء المتعددة الخ (قوله) على حذف مضاف ، اذ ليس المراد رتبت الكتاب بمعنى جعلته في مرتبته ولامعنى لجعله بحيث يطلق عليه اسم الواحد وهو ظاهر (قوله) لا بالآخر ، المشار اليه بقوله أو يقال الخ

---

(قوله) وتارة يعكس ، فيكون التقدير هاهنا على الاول رتبته مشتملا او مبيناً وعلى الثانى اشتمل أو بنى مرتباً اه منه ح

(قوله) إذ ليس المراد رتبت الخ ، بل المعنى جعلت أجزاءه كلا منها في مرتبته اه منه

( قوله ) وانما رتب أي الـكتاب عليها الا ان مايجب ان يعلم الخ ، الظاهر ان الحصر واقع بين الترتيب ومتعلقه أعنى عليها فالمعنى مارتب الـكتاب إلا عليها والمعنى حصر الـكتاب في مقدمة وثمانية مقاصد لأن مايجب الخ فالتعليل للحصر لا للترتيب فانه وان استقام كون أول الـكلام علة لتقديم المقدمة على المقاصد بناء على ان ما يتوقف الشروع فيه على بصيرة عليه ينبغي تقديمه على المقاصد لم يستقم كون آخره علة لتقديم ما قدم من الاقسام كما لايخفى فلا بد لتقديم ماقدم منها من علة اخرى ولهذا احتاج المؤلف عليه السلام لتقديم بعض المقاصد الى تعليل آخر كما يأتي حيث قال في أول المقصد الاول وقدم الـكتاب لانه أصل الادلة الشرعية والسنة على الاجماع لانها أصله والاجماع على القياس لسلامته عن الخطأ ولو جعل الحصر واقعاً بين المعلل وعلته لـكان المعنى مارتبه عليه إلا لـكذا فيكون التعليل المذكور للترتيب أعنى تقديم بعضها على بعض وليس كذلك كما عرفت « واعلم » ان الحصر مستفاد من قوله رتب كما ذكر الشيخ مثله في قوله رتب المختصر وكأنه مستفاد من المقام اذ لو كان ثم أمر آخر لذكر لاقتضاء المقام ذكره وقد صرح المؤلف بالحصر حيث قال والحصر في هذه الاجزاء بالاستقراء ( قوله ) لأن مايجب ان يعلم الخ ، قيد الوجوب في عبارة المؤلف عليه السلام احتراز عن قسم يصدق عليه قوله أولا وهو مالايتوقف عليه الشروع ولا يكون مقصودا بالذات وذلك لان هذا القسم ساقط عن درجة الاعتبار فليس مما يجب ان يعلم فينحصر المراد بقوله أولا فيما يكون مقصودا بالذات ( قوله ) اما ان يتوقف الشروع فيه أي في العلم على بصيرة ، متعلق بالشروع و ( قوله ) عليه ، متعلق بالتوقف والضمير عائد الى مايجب ان يعلم وانما قال على بصيرة اشارة الى ان ليس المراد بالمقدمة مايتوقف عليه الشروع في العلم لان المفهوم من توقف الشروع على الشيء انه لايمكن الشروع بدونه وظاهر ان شيئاً مما ذكر لايتوقف عليه بهذا المعنى أعنى عدم الشروع بدونه ألا ترى ان كثيرا من الطالبين يحصل كثيرا من العلوم الادبية كالنحو وغيره مع الذهول عن رسومها وغاياتها



وانما رتب عليها لان مايجب ان يعلم في هذا العلم اما ان يتوقف الشروع فيه على بصيرة عليه أولا الاول المقدمة والثاني لما كان الغرض منه استنباط الاحكام فالبحث اما عن نفس الاستنباط وهو السادس أو عما تستنبط هى منه اما باعتبار تعارضه وهو السابع أولا فاما عقلي محض وهو الثامن أو يترتب على السمع وهو الخامس أو سمعي منظور في سنده أو متنه وهو الرابع أولا فاما قول فقط

( قوله ) والثاني ، أي المقصود بالذات ( قوله ) وهو السادس ، أي المقصد السادس وهو الاجتهاد ( قوله ) أو عما تستنبط هي ، أي الاحكام منه ( قوله ) وهو السابع ، يعنى المقصد السابع وهو التعادل والترجيح ( قوله ) أولا ، أي لاباعتبار تعارض ماتستنبط هي منه ( قوله ) فاما عقلي ، التقدير أو البحث عما تستنبط هي لاباعتبار تعارضه فاما عقلي محض الخ وفي العبارة مالايخفى ولو قال المؤلف أو عن أحوال ماتستنبط هي منه اما باعتبار تعارضه وهو السابع أولا فاما عن أحوال عقلي الخ ثم يقول أو عن أحوال سمعي باعتبار سنده ومتنه لـكان أظهر والله اعلم ( قوله ) وهو الثامن ، وهو احكام العقل ( قوله ) الخامس ، وهو القياس ( قوله ) أوسمعي منظور في سنده أو متنه ، وهو الرابع وهذا الرابع يدخل تحته باب الاخبار والامر والنهي والعام والخاص والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم والظاهر والمؤل والناسخ والمنسوخ كما يأتى ان شاء الله تعالى فتقدير الـكلام أوسمعي منظور في سنده أو متنه أولا يكون منظورا في سنده أو متنه بل في أحوال له اخر فلو قال أو عن أحوال سمعي باعتبار سنده ومتنه أولا بل باعتبار أحوال قول فقط الخ لـكان أحسن هذا وقد عرفت وجه تقديم المقصد الاول على الثاني والثاني على الثالث وأما وجه تأخير الرابع فلانه لامور عامة الثلاثة فاللائق تأخيره عنها واما تقديمه على الخامس وهو القياس فليتصل بالثلاثة واللائق تقديم الخامس على السادس وهو الاجتهاد لان البحث في الخامس عما تستنبط منه الاحكام فيقدم على نفس الاستنباط وينظر في وجه تقديم السادس على السابع وهو التعادل والترجيح وتقديم السابع على الثامن

---

( قوله ) مستفاد من قوله رتبه ، مع متعلقه وهو على مقدمة وثمانية مقاصد كما يدلك على هذا قوله وكأنه مستفاد من المقام اه إملا معنى ح عن خط شيخه ( قوله ) ولو قال المؤلف أو عن أحوال الخ ، تقدير الاحوال مضافة الى ماتستنبط هي منه لايناسب إذ تصير الاحوال هي المقسم والتقسيم هو لنفس ماتستنبط هي منه الا في الرابع والسابع فهو له باعتبار حاله فتبقى عبارة ابن الامام على ظاهرها وتحمل على التغليب اه املا عبارة الشريف في آخر القولة التي أولها قوله والحصر ينادي على أن البحث عن الاحوال اه من خط المغربي فكلام سيلان مستقيم تمت ح عن خط شيخه المغربي

( قوله )وهو الاول ، أي الكتاب ( قوله ) فاما عن واحد ، أي فاما أن يقع مابعضه قول وبعضه فعل عن واحد ( قوله ) وهو الثاني ، أي المقصد الثاني وهو السنة( قوله ) أو جماعة ، يعنى أو يقع عن جماعة وهو الثالث أي المقصد الثالث وهو الاجماع ( قوله)وانحصر في هذه الاجزاء بالاستقراء ، قال في شرح المختصر ومن رام حصرا عقلياً فقد ركب شططا لانه لايتم الحصر بالترديد بين النفي والاثبات لانه يرد المنع على الشق الاخير أعنى قوله أولا قال الا اذ يقصد به ضبط يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء قال الشريف الحصر اما عقلي مردد بين النفي والاثبات يجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهومه بالانحصار واما استقرائي لايكون كذلك فيستند انحصاره الى التتبع والاستقراء قال ووجه التتبع هاهنا انه لما كان علماً متوسطاً بين الاحكام وأدلتها في الاستنباط فلا بد أن يتعلق باحوالها وما ينسب اليه من تلك الحيثية وقد استقرئت فلم يوجد غيرها مع جوازه عقلا ( قوله ) المقدمة هي لغة صفة الخ ، الذي في شرح التلخيص المقدمة مأخوذة من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم بمعنى تقدم قال الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته يعنى منقولة عنها لمناسبة ظاهرة بينهما فيكون لفظ المقدمة في مقدمة العلم ومقدمة الكتاب حقيقة اصطلاحية لتحقق الوضع ثانياً قال ويحتمل ان يريد انها مستعارة منها فيكون لفظ المقدمة مجازا فيهما ثم أشار الى رده بقوله ويمكن ان لايلتزم النقل ولا التجوز بان يقال انها في الاصل صفة حذف موصوفها اطلقت على طائفة من المعاني أو طائفة من الالفاظ متقدمة على العلم أو على سائر الفاظ الكتاب وبه يشعر كلام المغرب حيث قال قدم وتقدم بمعنى ومنه مقدمة الجيش والكتاب قلت وحاصله أنها في الاصل صفة ثم غلبت عليها الاسمية وعبارة المؤلف تشعر بالغلبة حيث قال هي لغة صفة وايراده لكلام المغرب يشعر بترجيحه عليه السلام عدم النقل والتجوز لكن لو ذكر مقدمة الكتاب مع مقدمة الجيش كما ذكره الشيخ عن المغرب لكان أظهر ( قوله ) الفتح خلف ، أي باطل وذلك لان الفعل حينئذ لازم ( قوله )وأجازه هنا ، يعنى في مقدمة العلم والكتاب لافي مقدمة الجيش (قوله ) وأجازه هنا بعضهم ، صرح الدواني بذلك حيث قال بفتح الدال وكسرها قال في حاشيته وما ذكره الزمخشري معارض برجحان الفتح لفظاً ومعنى فان الكسر يحتاج الى تكلف بان يجعل التقديم بمعنى التقدم أو بان يعتبر فيها تقدمها لنفسها لما فيها من استحقاق التقدم أو تقديم من عرفها على من لم يعرفها بخلاف اطلاق المقدمة بالفتح فانها لاتحتاج الى شيء من التكلف (قوله )والمذكور فيها ، يعنى ان القوم يطلقون المقدمة على الالفاظ الدالة على مقدمة العلم للعلاقة الظاهرة بين اللفظ والمعنى ( قوله ) حد العلم وما يتبعه ، من الكلام على الدليل المذكور في حد العلم وعلى الفقه ( قوله ) والتصديق بموضوعية موضوعه هكذا عبارة غير المؤلف والمراد بذلك التصديق بكون الشيء موضوعاً اذ هو الذي من مقدمات الشروع على بصيرة واحترزوا بذلك عن التصديق بوجود الموضوع لكونه من أجزاء العلوم لامن مقدمة الشروع كما ذلك معروف والغاية وان كانت كذلك أعنى ان الذي من مقدمات الشروع هو التصديق بكون الشيء غاية ايضاً لا التصديق بوجودها الا ان التصديق بوجود الغاية لما لم يكن من أجزاء العلوم لم يشيروا بالعبارة تخرجه كما أشاروا في الموضوع الى اخراج التصديق بوجوده بقولهم بموضوعية موضوعه فتأمل



وهو الاول أو بعضه قول وبعضه فعل فاما عن واحد وهو الثاني أو جماعة وهو الثالث وانحصر فى هذه الاجزاء بالاستقراء

﴿ المقدمة ﴾ هي لغة صفة بكسر الدال من قدم بمعنى تقدم قال فى المغرب قدم وتقدم بمعنى ومنه مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه قال جار الله في الفائق الفتح خلف وأجازه هنا بعضهم والوجه ظاهر (١) واللام فيها وفيما يجي من المقاصد للعهد والمذكور فيها حد العلم وما يتبعه وغايته وموضوعه وهذه مفيدة لثلاثة معان اخر هى تصور العلم بحده والتصديق بغايته والتصديق بموضوعية موضوعه والشروع في العلم على وجه البصيرة

(١) قوله والوجه ظاهر لانه من قدم المتعدى لاغير لان ذكره قبل الشروع من المقاصد يقتضيه اه من حواشى الدوانى (*) وفي شرح الجمع للمحلى مالفظه بكسر الدال لمقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللازم بمعنى تقدم ومنه لاتقدموا بين يدى الله ورسوله وبفتحها على قلة كمقدمة الرجل في لغة من قدم المتعدى اه

( قوله ) فلا بد ان يتعلق بحوالها وما ينسب اليه ، في حاشية الشريف وما ينسب اليها وهي أوضح اه ح ( قوله ) فانها لاتحتاج الى شيء من التكلفين ، لكن يقال هذا من اثبات اللغة بالترجيح اه منه ح ( قوله ) يعنى ان القوم يطلقون الخ ، ينظر في هذا اه ح قال من املاء شيخه وخطه

(قوله) على الثلاثة المفادة ، وهي العلم بحده الى آخر ماذكره (قوله) بلا واسطة ، متعلق بقوله واقف (قوله) وعلى المفيدة ، وهي نفس الحد والغاية والموضوع (قوله) لكونها نظرية ، أي المفادة وهي التصديق بحده وغايته وموضوعية موضوعه وهذا تعليل التوقف اما تصور العلم فلانه اذا كان نظريا توقف على اكتسابه بالحد وذلك ظاهر واما التصديق بغايته وبموضوعية موضوعه فكونه متوقفاً على معرفة نفس الموضوع والغاية لايقتضي كونه نظرياً إذ قد يتوقف التصديق الضروري على تصور أجزائه كما ذكره في شرح المختصر في المبادي حيث قال التصديق البديهي هو مالا يتقدمه تصديق يتوقف عليه وهو دليله ولابأس أن يتقدمه تصور يتوقف عليه ضرورياً كان أو نظرياً واعلم ان في قول المؤلف عليه السلام لكونها نظرية ردا لما ذكره الدواني من ان مامن تصور أو تصديق إلا ويمكن أن يكتسب حصوله بلا نظر بل بحدس فان صاحب القوة يعلم المطالب كلها بالحدس قال في شرح المواقف في رد مذهب من قال يمكن الاكتساب بغير النظر لاطريق لنا مقدورا الى العلم سوى النظر فان الالهام والتعليم غير مقدورين بلاشبهة وكذا التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج انتهى (قوله) فيصدق تعريف المقدمة المذكورة في التقسيم الخ ، يعني المذكور سابقاً بقوله اما ان يتوقف الشروع فيه على بصيرة الخ (قوله) سواء اريد بها الالفاظ أو المعاني اما المعاني فالتوقف عليها ظاهر واما الألفاظ فلحصول التوقف عليها بواسطة افادتها للمعاني وبهذا تعرف ضعف القول بالفرق المشار اليه بقوله وقيل ان اريد بها الالفاظ الخ « واعلم » ان المؤلف قد دل كلامه على ان ماذكره هاهنا مقدمة علم حيث قال سابقاً والمذكور فيها حد العلم الخ وحيث قال فيما يأتي « واعلم » انا لانريد حصر مقدمة العلم في ثلثة الخ

واقف على الثلاثة المفادة بلا واسطة وعلى المفيدة بواسطة توقف المفادة عليها لكونها نظرية فيصدق تعريف المقدمة المذكور فى التقسيم سواء اريد بها الالفاظ أو المعاني أو المركب منهما وهكذا لو اريد بها النقوش وحدها أو مع واحد من الثلاثة وقيل ان اريد بها الالفاظ فهي مقدمة كتاب لانها مايذكر قبل الشروع فى المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها وان اريد بها المعاني فمقدمة علم لما سبق وفيه انه يستلزم (١)

(١) الظاهر عدم اللزوم اذ المراد بمقدمة الكتاب طائفة من ألفاظ الكتاب فيصح ان يكون الكتاب عبارة عن المعاني اذ الاصل في الاضافة تغاير المتضايفين الا ان يكون اضافة الالفاظ الي الكتاب بيانية فيتحقق اللزوم المذكور والله اعلم اه املا سيدنا صفي الدين احمد بن صالح بن ابى الرجال رحمه الله

وهل يؤخذ من كلام المؤلف في هذا المقام نفي مقدمة الكتاب كلامه يحتمل فان قوله فيصدق تعريف المقدمة المذكورة يحتمل أن يكون اشارة الى نفي مقدمة الكتاب لكن لا لأن اثباتها اصطلاح جديد بل لصدق تعريف مقدمة العلم على الألفاظ ولهذا قال سواء اريد بها الالفاظ أو المعاني حيث لم يقل فيصدق تعريف المقدمة المذكورة على مقدمة الكتاب ويؤيد هذا مقابلته عليه السلام لما ذكر بقوله وقيل الخ ويحتمل ان يكون المراد بقوله فيصدق الخ الاشارة الى بيان النسبة بينهما لا الى نفي مقدمة الكتاب يعني ان النسبة بينهما على ماذكره المؤلف هو العموم من وجه لاجتماعهما فيما ذكره لا التباين الكلي كما عند القائل باثباتها فان النسبة عنده هو التباين الكلي ويؤيد هذا الاحتمال ان مقدمة الكتاب قد تكون بغير الالفاظ الدالة على الحد والموضوع والغاية وانه يعتبر فيها التقدم لافي مقدمة العلم والله أعلم (قوله) وقيل ان اريد بها الخ ، ذكره السعد وتبعه الدواني (قوله) لانها ، أي مقدمة الكتاب مايذكر قبل الشروع والمذكور قبل الشروع انما هو الالفاظ (قوله) لارتباطها ، أي المقاصد اعتبر الشيخ العلامة رحمه الله في تقدير مضاف في قوله به أي ارتباطها بمعاني مايذكر قبل الشروع وكذا في قوله ونفعه أي نفع معاني مايذكر وأشار الشلبي الى عدم اعتباره وتبعه المؤلف لما عرفت من ان الالفاظ مفيدة بواسطة المعاني (قوله) لما سبق ، يعني من التوقف وقد عرفت انه حاصل في الالفاظ وان كان بواسطة

---

(قوله) وهي التصديق بحده ، الاظهر وهي تصوره بحده ويدل عليه ماسيأتى اه ح (قوله) بواسطة افادتها للمعاني ، وأما النقوش فلحصول التوقف عليها بواسطة كونها نقوشاً للالفاظ التي هي قوالب للمعاني اه من أنظار ح (قوله) الى بيان النسبة بينهما ، دعوى المحشي ان عبارة ابن الامام تحتمل الاشارة الى النسبة بين المقدمتين غير ظاهر فلا كلام في ان عبارة ابن الامام انما تستلزم النسبة استلزاماً لا احتمالا اه (قوله) والمذكور قبل الشروع انما هو الالفاظ ، ينظر في الحصر اذ في الصحاح مامعناه ان الذكر يطلق على الذكر اللساني والذكر القلبي اه ح قال من املاء شيخه وخطه

( قوله ) أن لايكون الـكتاب عبارة عن المعاني ، اذ لوكان عبارة عنها لم تتم هـذه الشرطية أعني قوله ان اريد المعاني الخ ( قوله ) وهو خلاف ماصرح به صاحب هذا القول ، اما السعد « بياض في الامهات » وأما الدواني فلانه ذكر مانقله المؤلف سابقاً من ان الاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني الى آخر ماذكره المؤلف هذا والفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الـكتاب على هذا هو القياس الـكلي فان مقدمة العلم معاني ومقدمة الـكتاب ألفاظ وأما بيان النسبة بين الفاظ مقدمة العلم وبين مقدمة الـكتاب وكذا بين مدلولات مقدمة الـكتاب ومقدمة العلم فذكور في حواشي التلخيص ( قوله ) اصطلاح جديد الخ ، هذا الاعتراض ذكره الشريف ورد بانه ذكرها صاحب الفايق حيث قال المقدمة الجماعة التي تتقدم الجيش من قدم بمعنى تقدم وقـد استعير للاول من كل شيء فقيل مقدمة الـكتاب وكذا ذكرها صاحب المغرب حيث قال قدم وتقدم بمعنى ومنه مقدمة الجيش ومقدمة الـكتاب فليس اصطلاحاً جديدا واما الشلبي وتبعه الشيخ رحمه الله فذكر ان اطلاق المقدمة على الالفاظ لايحتاج الى اصطلاح جديد ولا الى نقل عليه من كلامهم كما لايحتاج اطلاق الفن مثلا على جزء من الـكتاب الى الاصطلاح والنقل فان المصنفين كثيرا مايسمون طائفة من كلامهم فناً أو قسماً أو باباً أو فصلا فاطلاق مقدمة الـكتاب على الالفاظ المذكورة كاطلاق فن الـكتاب وقسمه وفصله على ماجعلت أجزاءه ( قوله ) واعلم انا لانريد حصر مقدمة العلم في ثلاثة ، يعني لايتوهم من الاقتصار عليها ومن قول المؤلف سابقاً واقف على الثلاثة ارادة حصر توقف الشروع على بصيرة في الثلاثة لما ذكروه من ان البصيرة ليست أمرا مضبوطاً فكون الطالب على بصيرة مما ليس له معنى محصل يقتضي الحصر في الحد والموضوع والغاية كيف والشروع على بصيرة يحصل بازيد مما ذكر في أوائل الـكتب وبانقص كما اعترف به الشريف ( قوله ) ولاانحصار البصيرة في مرتبة واحدة يعني من مراتب ماتحصل به البصيرة لما عرفت من انها ليس لها معنى محصل وينظر «٣٢» في فائدة هذا مع قوله سابقاً لانريد حصر مقدمة العلم الخ فان معنى حصر المقدمة حصر مايفيد كونه على بصيرة ولذا لم يتعرض للجمع بينهما في حواشي المطول ( قوله ) فمن اطلع على رابع ، بل وأكثر من ذلك كما زاد بعضهم استمداد العلم ومعرفة حكمه وكتقسيم العلم والكتاب الى أقسام وأبواب وفصول ليطلب في كل باب مايليق به وكما قيل ان مباحث الالفاظ مما يوجب ازدياد البصيرة في الشروع بطريق استفادة العلم وافادته لها قال ولذلك قيل الاولى أن تفسر مقدمة العلم بما يعين على تحصيله ( قوله ) يوجب ازديادا في البصيرة ظاهر هذا وقوله فيما سيأتي في شرح قوله وهاهنا ابحاث ولما فرغ من الامور الثلاثة التي توجب ازديادا في البصيرة ان المقدمة توجب الازدياد وظاهر ماسبق وقوله هنا توقف الشروع في العلم على بصيرة ان نفس البصيرة انما حصلت بها فينظر في وجه ذلك يقال وجه ذلك ان يراد بما سبق وبقوله هنا توقف الشروع في العلم على بصيرة البصيرة الكاملة

أن لايكون الـكتاب عبارة عن المعاني وهو خلاف ماصرح به صاحب هذا القول وقيل اثبات مقدمة الـكتاب اصطلاح جديد لانقل عليه في كلامهم ولا هو مفهوم من اطلاقاتهم « واعلم » انا لانريد حصر مقدمة العلم في ثلاثة ولاانحصار البصيرة في مرتبة واحدة فمن اطلع على رابع خارج يوجب ازدياداً (١) في البصيرة فله ان

(١) كمباحث الالفاظ فانها توجب زيادة بصيرة في الشروع بطريق استفادة العلم وافادته بها ولذلك قيل الاولي ان تفسر مقدمة العلم بما يعين على تحصيله اه من مرآة الفهوم

---

( قوله ) وهو خلاف ماصرح به صاحب هذا القول ، الاظهر ان يقال صاحب هذا القول قد صرح بان مقدمة الـكتاب طائفة منه فاذا جعل مقدمة الـكتاب انما هي الالفاظ فقد لزم منه كون الـكتاب كذلك والله اعلم اه (ح) ( قوله ) وكذا بين مقدمة الـكتاب ومقدمة العلم ، أعني الالفاظ التي تدل على الحد والموضوع والغاية كما هو المشهور من جعلها مقدمة العلم وكذا بين تلك المعاني التي هي مقدمة العلم وبين مدلولات مقدمة الـكتاب فالعموم من وجه لانه اعتبر في مقدمة الـكتاب التقدم ولم يعتبر التوقف وعكس في مقدمة العلم والاجتماع حيث تصدر الـكتاب بذكر الحد والموضوع والغاية وصدق مقدمة العلم والفاظها بدون مقدمة الـكتاب حيث لم يصدر بذلك والعكس حيث صدر بغيرها اه من خط (ح) ( قوله ) يحصل بازيد ، كما فعل المؤلف عليه السلام فانه جعل الابحاث الثلاثة من توابع المقدمة اه ( قوله ) فان معنى حصر المقدمة ، في حاشية في الثلاثة اه ( قوله ) البصيرة الكاملة ، الاحسن في حل عبارة المؤلف ان يقال حصول البصيرة متوقف على الثلاثة وازديادها يحصل بما زاد على الثلاثة فلاحاجة الى حمل البصيرة على الكاملة كما يظهر من كلام المؤلف رحمه الله فتأمل والله أعلم اه(ح)

يعده من المقدمات ووجه توقف الشروع في العلم على بصيرة ماذكرناه اما الحد فلان من تصور العلم بحده الحقيقي أو رسمه التام وقف على جميع مسائله اجمالا فان من تصور علماً برسمه فقد عرف خاصته وعلم ان كل مسئلة منه لها مدخل في تلك الخاصة وبذلك يقدر اذا ورد عليه مسئلة معينة منه ان يعلم انها منه قدرة تامة فكانه قد علم ذلك واما الغاية فلان من حق كل طالب لعلم ان يجزم بفائدته المترتبة عليه المقصودة منه أو يظنها اذ لو لم يصدق بفائدة فيه استحال اقدامه عليه وان اعتقد مالا يعتد به مما يترتب عليه عد كده عبثاً في نظره وان اعتقد باطلا فربما زال اثناء سعيه فكان عبثاً في نظره أيضاً « واعلم » ان كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى من حيث انها على طرفه غاية ومن حيث ترتبها عليه فائدة واما الغرض فهو مالاجله اقدام الفاعل على فعله وتسمى علة غائية(١) له وقد تخالف الفائدة الغرض كما اذا أخطأ في اعتقادها

(١) والغرض والعلة الغائية يختلفان اعتباراً أيضاً فان الغرض بالقياس الى الفاعل والعلة الغائية بالقياس الى الفعل فان التأديب علة غائية للفعل وغرض للفاعل اه سعد

( قوله ) بحده الحقيقي ، لم يقيد في شرح المختصر الحد بالحقيقي والرسمي بالتام بل صرح الشريف بالتعميم حيث قال اما تاماً ان كان تمام حقيقة مسمى العلم أو ناقصاً ان كان بعضها ورجع الى ذلك المؤلف في آخر الكلام حيث قال فان من تصور علماً برسمه حيث لم يقيد بالتمام ( قوله ) فقد عرف خاصته ، كالايصال الى الاستنباط في اصول الفقه ( قوله ) وعلم ان لكل مسئلة منه لها مدخل في تلك الخاصة هذا في الرسم بناء على انه بخاصة شاملة ( قوله ) وبذلك يقدر اذا ورد عليه مسئلة الخ ، فان من تصور النحو بانه علم باصول تعرف به أحوال أواخر الكلم من حيث الاعراب والبناء حصل عنده مقدمة كلية هي ان كل مسئلة من مسائل النحو لها مدخل في تلك المعرفة فاذا ورد عليه مسئلة معينة تمكن من ان يعلم انها من النحو بان يقول هذه مسئلة لها مدخل في معرفة اعراب الكلم وبنائها وكل مسئلة كذلك فهي من النحو فهذه المسئلة منه هكذا ذكره السيد ( قوله ) اذ لو لم يصدق بفائدة فيه استحال اقدامه عليه ، هكذا في حواشي شرح المختصر للشريف ولعل المراد استحال ذلك في حكم العادة فان من أقدم على محض العبث ككيل التراب ووزن الحجارة عد غير عاقل فيستحيل في العادة اقدام العاقل عليه وقال بعضهم الشروع في الافعال الاختيارية لايتأتى الا بارادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على علم تصوره فلو لم يتصور المشروع فيه أصلا أو لم يعتقد له فائدة ما امتنع الشروع فيه ضرورة ( قوله ) منما يترتب عليه لعل هذا حال من مالايعتد به يعنى أعتقد مالا يعتد به حال كونه منما يترتب عليه كأن يشتغل بعلم النحو لمجرد معرفة اعراب بيت واحد من أشعار العرب فان ذلك وان ترتب على علم النحو فانه لايعتد به بالنظر الى تعلم النحو ونحو ذلك ( قوله ) عد كده عبثاً في نظره ، عبارة الشريف عد كده عبثاً عرفا وهي أولى فان الطالب لمعرفة ماذكرنا من علم النحو مثلا انما يعد فعله عبثاً عرفا لابحسب نظره وذلك ظاهر ولا بحسب نفس الامر فانه بمعرفة علم النحو قد حصلت له الفائدة المقصودة من طلبه في نظره وكذا حصلت له الفائدة المعتد بها من علم النحو المترتبة عليه في نفس الامر وان لم يتعلم علم النحو لاجلها فلاعبث بحسب نفس الامر ( قوله ) وان اعتقد الخ ، عطف على معنى قوله اذ لو لم يصدق فيكون التقدير لانه لو لم يصدق ولانه ان اعتقد وهو علة لقوله المقصودة منه لالقوله مما يترتب عليه لان مالايعتد به قد ترتب على علم النحو لكنه ليس بمقصود منه وقوله وان اعتقد باطلا علة لقوله المترتبة عليه ففي الكلام لف ونشر غير مرتب ولو رتب لكان أظهر ( قوله ) وان اعتقد باطلا الخ ، كان يشتغل بعلم النحو لأجل الاحتراز عن الخطأ في الفكر الذي هو فائدة علم المنطق ( قوله ) فربما زال الخ ، أي الاعتقاد الباطل أثناء سعيه هكذا ذكره الشريف وانما زاد المؤلف كونه عبثاً في نظره لأن مااعتقده باطلا عبث عرفا زال اعتقاده أو لم يزل واما في نظره فانما يكون عبثاً فيه اذا زال الاعتقاد ( قوله ) كما اذا أخطأ في اعتقادها ، كأن يعتقد الطالب ان فائدة علم النحو الاحتراز عن الخطأ في الفكر

( قوله ) بناء على انه خاصة شاملة ، الرسم لايكون الا بالخاصة الشاملة فتأمل والله أعلم اه (ح) قال من خط شيخه المغربي
( قوله ) لعل هذا حال مما لايعتد به ، يتأمل فالظاهر انه المفعول الثانى لاعتقد والله أعلم اه كاتبه (ح)

(قوله) وبالنظر الى ذواتها ، فائدة هذا القيد اخراج تمايز العلوم بالغايات والاغراض فان العلوم تمايز بحسب تمايز غاياتها لكن ليس هذا التمايز بحسب ذواتها فان الغرض من العلم ليس جزء منه بل خارج عنه (قوله) تمايزا اعتبره القوم بالفعل ، هذا القيد لاخراج تمايزها بحسب المحمول بان يكون طائفة من الاحوال والمحمولات راجعة الى أمر كالاعراب مثلا وطائفة اخرى الى أمر آخر كالبناء فان العلوم التى اختلف محمول مسائلها يصدق عليها انها تمايزت بالنظر الى ذواتها لان محمولات مسائل العلوم من أجزاء العلوم كما ان الموضوعات من اجزائها وقد صرحوا بذلك في علم المنطق في بيان أجزاء العلوم لكن الذي اعتبره القوم بالفعل في تمايز العلوم هو الموضوع ومعنى اعتباره بالفعل انهم جعلوه وجهاً لافراد كل من العلوم بالاسم والتدوين كالنحو واصول الفقه وغير ذلك لا المحمولات فلم يعتبروها في تمايز العلوم فلم يجعلوها سبباً للتسمية والتدوين بيان ذلك انهم لو اعتبروها لجعلوا مسائل المعربات من علم النحو فناً وأفردوه بالتدوين والتسمية وجعلوا المبنيات فناً آخر مفردا بالتدوين والتعليم والتسمية وقس على ذلك ووجه عدم اعتبار المحمولات انها صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فجعلوها مدار الوحدة والتعدد لانها هي المقصودة (قوله) جعلوه ، أي اصول الفقه علماً له أي للمعنى المخصوص الذي هو مفهوم اصول الفقه أعني القواعد الموصلة الخ واما ذات اصول الفقه وهويته فهو التصديق بالمسائل على التفصيل وهذا المفهوم عارض للمسائل كما ذكره السعد والشريف وهو من أعلام الاجناس (قوله) على ماعهد ، من أن المعنى الاضافي اذا نقل ينبغي ان ينقل الى المعنى العلمي ليبقى على عهديته ، ذكره الشريف

واما الموضوع فلان تمايز العلوم فى انفسها وبالنظر الى ذواتها تمايزاً اعتبره القوم بالفعل بحسب تمايز الموضوعات فان علم الفقه مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه لانه علم يبحث فيه عن أفعال المكلفين من حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وعلم اصول الفقه باحث عن أدلة الاحكام الشرعية من حيث انها تستنبط عنها فلو لم يعلم الشارع في العلم ان موضوعه أى شيء هو لم يتميز المطلوب عنده زيادة تميز ولم يكن له في طلبه زيادة بصيرة (اصول الفقه (١) القواعد الموصلة بذاتها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية) اصول الفقه فى الاصل (٢) مركب اضافى كما يجي ولما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناه الاضافي الى المعنى المخصوص جعلوه علماً له على ماعهد فى اللغة لااسم جنس له وهو من اعلام

(١) فائدة اعلم ان كل حد لابد له من اربع علل العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلية والعلة الغائية مثاله السرير العلة المادية فيه الخشب والعلة الصورية فيه الشكل الذى حصلت من آلاته أعنى التربيع والعلة الفاعلية النجار والعلة الغائية الجلوس عليه ومثاله في اصول الفقه العلة المادية الاصول الاربعة والعلة الفاعلية المجتهد والعلة الصورية الوصف الذى جعل للمسئلة من الجواز وعدمه والعلة الغائية ارتفاع الجهل ومثاله في النحو الكلمة هي العلة المادية والهيئة التى حصلت لها من كونها ماضياً أومضارعا أو نحوذلك هي الصورية والمتكلم علة فاعلية وعرفان الصحيح من الفاسد علة غائية ومثاله في علم المعانى والبيان خواص المعانى علة مادية واثباته على حسب مقتضى الحال علة صورية والمتكلم علة فاعلية وعرفان الفصيح والبليغ من غيرهما علة غائية اه ح (٢) لما كانت اسماء العلوم كالاصول والفقه والنحو تطلق تارة بازاء معلومات مخصوصة كقولنا زيد يعلم النحو اى يعلم تلك المعلومات المعينة وتارة بازاء ادراك تلك المعلومات اختلفت تعاريف القوم باعتبار اختلاف المعنيين فمن عرف اصول الفقه بالقواعد الموصلة فباعتبار المعنى الاول ومن قال العلم بالقواعد فباعتبار المعنى الثانى والله اعلم اه (*) قوله اصول الفقه الخ اقول في عبارته عليه السلام اشكال حاصل من الاستفسار عن المراد بالاصل في قوله اصول الفقه في الاصل الخ فانه ان اراد

(قوله) هذا القيد لاخراج الخ ، يعنى أنفسها وبالنظر الى ذواتها كما هو مفسر في بعض الحواشي فعطف قوله وبالنظر على قوله وفي أنفسها عطف تفسيري اه (ح) (قوله) لانها هي المقصودة، ولو بالحيثية كالنحو والصرف فان موضوعهما الكلمة واختلافهما من جهة الحيثية فان البحث عنها في علم النحو من حيث الاعراب والبحث في الصرف من حيث جوهرها اه (ح) (قوله) وهويته ، المراد بالهوية مابه الشيء هو هو اه (ح) (قوله) وهو من أعلام الاجناس ، والحق انه ان قطع النظر عن المحال فهو علم شخص سواء قلنا العلم عبارة عن المسائل والتصديقات المتعلقة بها أو الملكات الحاصلات عن تكرر التصديقات وان لوحظ تعدد المحال فهو علم جنس لان المسمى حينئذ مفهوم كلي انما يتشخص بتشخيص محله لان القائم بذهن زيد فرد منه والقائم بذهن عمرو آخر وهكذا اه من التلويح شرح التنقيح

الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول أفراد متعددة اذ القائم منه نزيد غير القائم منه بعمرو (١) شخصاً وان اتحد معلوماً ولم يكن اسم جنس له لانه لم يعهد في اللغة النقل الى اسماء الاجناس الا نادرا كما حقق في موضعه بخلاف النقل الى الاعلام فانه أكثر من ان يحصى والقواعد جمع قاعدة وهي قضية كلية تستنبط منها أحكام جزئيات موضوعها وتسمى احكام الجزئيات فروعا واستخراجها تفريعاً وجمع القواعد لئلا يرد بعضها فانه جزؤ والكل لا يصدق على جزئه ويخرج بقوله الموصلة بذاتها قواعد مبادى اصول الفقه فانها لا توصل الى الاحكام الشرعية بذاتها بل بواسطة اصول الفقه وبالشرعية الفرعية ما يتوصل به الى استنباط غيرها

---

به الاصل في اللغة فاستعمال أهل اللغة لذلك المركب غير مسلم وان اراد به الاصل في الاستعمال فلا يخلو اما ان يريد بالاستعمال استعمال أهل الاصول فالمراد بالاصول اصول الفقه بحسب مصطلحهم كما سيذكره بعد هذا فلو اريد بالاصل الاصل بحسب اصطلاحهم لكان تكريراً لما يذكره بعد مع انه لا يساعده على هذه الارادة قوله جعلوه علماً له على ما عهد في اللغة وذلك واضح واما ان يريد به استعمال أهل الشرع فلا مدخل له في موضع مثل ذلك المركب وان اراد بالاصل الاصل قبل التسمية فلا تحقق لمفارقة العلمية له عند ارادة التسمية به لهذا الفن ولا مخلص عن هذا الاشكال وسببه متابعة ابن الامام غيره في مثل هذه العبارة من غير نظر الي ما تنطبق عليه فهو غلط على غلط اللهم الا ان يقال واضع اللغة وضع المفردات وضعاً حقيقياً ووضع المركبات وضعا نوعياً كما حققه ابن الامام في بحث الوضع وغيره وحينئذ يصدق على اصول الفقه انه من موضوعات صاحب اللغة بهذا الاعتبار فيتم ان يكون المراد بقوله في الاصل الاصل في اللغة نظراً الي هذه القاعدة والله اعلم بالصواب اه محرره احمد بن محمد بن اسحق (١) وهذا على جهة التجوز اذ اصول الفقه هي القواعد كما تقدم

---

( قوله ) لأن علم اصول الفقه كلي الخ ، هكذا ذكره الشريف وهو بناء على ان اصول الفقه هو العلم بالقواعد كما اختاره ابن الحاجب لا نفس القواعد كما ذكره المؤلف عليه السلام فلا يناسبه ماذكره سواء جعل اضافة علم في قوله لأن علم اصول الفقه بيانية أي علم هو اصول الفقه أو غير بيانية على ان يراد باصول الفقه القواعد انما يناسب ما اختاره ابن الحاجب ولعل الاضافة في عبارة الشريف تكون بيانية ليوافق ما اختاره ابن الحاجب من ان اصول الفقه هو العلم وماذكره في شرح المختصر حيث قال واصول الفقه علم لهذا العلم (قوله) الا نادرا ، كما ذكره الرضي في شرح الشافية انه قد جاء منه قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله نهاكم عن قيل وقال كذا نقل عن المؤلف عليه السلام ( قوله ) وهي قضية كلية الخ ، هذا الحد أورده في شرح المواقف واختاره الشيخ العلامة في حاشية شرح التلخيص حيث قال وما أحسن وأظهر ماقيل في تعريف القاعدة قضية كلية تعرف احكام جزئيات موضوعها منها وعدل عن التعريف بانها حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته لتعرف أحكامها منه لما في بيان معناه من التكلف وقد استوفي الكلام في ذلك بما لا يسعه المقام ( قوله ) وجمع القواعد ، قد تقرر ان الجمع المحلى باللام في الحدود تبطل فيه الجمعية وتكون اللام لمجرد الجنس كذا نقل ( قوله ) فانه ، أي البعض كالقاعدة الواحدة جزء ( قوله ) والكل ، وهو اصول الفقه لا يصدق على جزئه وهو القاعدة الواحدة (قوله) قواعد مبادي اصول الفقه ، المراد بالمبادي ما يحتاج اليه هذا العلم من العلوم كالعربية والمنطق ونحوهما كذا نقل عن المؤلف رحمه الله

---

( قوله ) وهو بناء على ان اصول الفقه هو العلم بالقواعد الخ ، قال في نجاح الطالب للمقبلي رحمه الله في القولة الثانية منه ما لفظه قوله العلم بالقواعد الحق ان يقال انه اصول الفقه ونحوه نفس القواعد فان العلم المتعلق الحال في نفس زيد ليس هو حقيقة الاصول كما تقوله في سائر الحقائق فليس السيف العلم بالحديد المخصوص بل نفسه فعلى هذا لا يتحقق الوجود الخارجي لهذه الحقائق المحدودة كما هو شأن سائر الماهيات لكن هذه ليس لها جزئي خارجي كالماهية الفرس مثلا لانها أشخاص ومسمى اصول الفقه مثلا مجموع قواعد بمنزلة مائة والف وكون الامر للوجوب والنهي للحظر مثلا كافراد المائة والالف جزء لمسمى جزئي ذلك اللقب الملتئم من أجزاء كلها عقلية اه ( قوله ) لما في بيان معناه من تكلف ، لكن التكلف في التعبير عن القضية بجزئها الذي هو الحكم اذ القاعدة قضية والحكم جزء منها بخلاف تعريف القاعدة بالقضية اه ( ح ) (قوله) اصول الفقه لا يصدق على جزئه ، هذا رجوع من المؤلف الى ما اختاره من ان اصول الفقه نفس القواعد لا العلم بالقواعد وقد سبق انه العلم بالقواعد وانه كل وهو بناء على خلاف ما اختاره كما عرفت اه منه اه ( ح ) ( قوله ) كذا نقل عن المؤلف رحمه الله ، ولم يثبت بخط المصنف قال مؤلف الروض وهو ثابت في نسخة الحسن بن محمد المغربي اه

كالاحكام العقلية والشرعية(١) الاصلية(٢) وقوله عن أدلتها التفصيلية بيان للواقع(٣) اذ الاجمالية لا يستنبط عنها ككون الكتاب حجة وهو متعلق بالاستنباط واعترض بالمنطق اذ لا يتوصل الا بقواعده فيكون جزءاً من الاصول واجيب بان وصف القواعد بالايصال يشعر بمزيد اختصاص لها(٤) بالاحكام * ولما فرغ من حده باعتبار كونه لقباً واللقب علم اذا لوحظ معناه الاصلي اشعر بمدح او ذم وهذا يشعر بابتناء الفقه في الدين على مسماه فهو صفة مدح اخذ في تعريفه باعتبار معناه الاضافي وقدم حده باعتبار كونه لقباً لانه المقصود الاصلي وان كان باعتبار الاضافي متقدماً وجوداً فان ذكره تبع فقال (والاصل) في اللغة مايبتنى (٥) عليه غيره وهو في الاصطلاح (الدليل) يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة والراجح يقال الاصل الحقيقة والمستصحب يقال تعارض الاصل والطاري والقاعدة الكلية يقال لنا اصل وهو

---

له عليه السلام وسيأتي له ما يؤيد هذا في حد الفقه اه (١) قال الزركشي في شرح الجمع في تعريف الفقه مالفظه واعلم ان جعل قولهم بالاحكام الشرعية قيدين مستقلين حتى يحترز بكل واحد منهما عن شي طريقة الامام في المحصول ومتابعيه والتحقيق ان الاحكام الشرعية لفظ مفرد لا يدل جزؤه على شيء فان الاحكام الشرعية جمع الحكم الشرعي وهو اسم لما سيأتي تعريفه من الخطاب المنقسم الى الايجاب والتحريم وغيرهما وقد صرح امام الحرمين في البرهان بان المراد بالاحكام الشرعية في حد الفقه ذلك فليتفطن له فانه نفيس من النفائس اه (٢) كوجوب الصلوة والزكوة ونحوهما فان العلم بها لايسمى فقهاً في الاصطلاح لانها داخلة في اصول الدين لان من علم نبوءة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم علم وجوبها لتواتر مجيئه بالتعبد بها اه منهاج المهدى عليه السلام (*) وفيه نظر لخروجها بالاستنباط لان الضروري لايستنبط اه من شرح الجلال على المختصر اه (٣) ومتعلق بالاستنباط قيل انما ذكره لئلا يتوهم ان تلك القواعد أدلة للاحكام اه ح شريف على عضد (٤) يعنى هذه القواعد بخلافه فانه يتوصل به الى هذه الاحكام وغيرها اه (٥) من جامد أو نام قيل وا كثر مايستعمل في الناميات كاصل الشجرة واما الجمادات فيقال فيها أساس اه ذكره في الجوهرة (*) هو بصيغة المجهول لان بنى وابتنى بمعنى على مافي الصحاح اه من حاشية على العضد (*) في التلويح من حيث يبتنى عليه وبهذا القيد خرج أدلة الفقه مثلا من حيث تبنى على التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لابد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيراً مايحذف لشهرة امره اه

---

(قوله) كالاحكام العقلية، كالحكم بان هذا مماثل لذلك أو مخالف (قوله) والشرعية الاصلية، هكذا عبارة غير المؤلف كالشيخ العلامة والشريف بل صرح الامام الحسن عليه السلام والشيخ ان الاعتقادية الاصلية انما خرجت بقيد الفرعية وانها داخلة في الشرعية ويتأمل في ذلك فان من الاعتقادية الاصلية ماهو عقلي محض لا يستدل عليه بالسمع ولا يتوقف على الشرع ككثير من مسائل علم الكلام اذ معنى الشرعي ما استفيد من جهة الشرع اما بنقله عن أصله أو بتقريره على حده لو نقل بدلا عن امساكه لصح فاما الشريف فقد أشار الى تأويل ذلك حيث قال وفيه اشارة الى ان الاعتقاديات وان استقل باثباتها العقل يجب أخذها من الشرع ليعتد بها انتهى واعتمد الامام الحسن عليه السلام في القسطاس ماذكره الشريف من التأويل واغفل المؤلف عليه السلام هذا التأويل وكذا الشيخ رحمه الله في شرحه فينظر في وجه ذلك (قوله) اذ لايتوصل الا بقواعده، هكذا ذكره الشريف ومقتضى هذه العبارة انه لاتوصل بغير علم المنطق وليس كذلك فان التوصل حاصل بعلم الاصول وبعلم العربية أيضاً وان كان توصلا بعيدا لكن لاتوصل بدون علم المنطق اذ هو الباحث عن قانون الاستدلال وكيفيته بمعرفة شرايط انتاج القياس الاقتراني والاستثنائي مادة وهيئة فالاولى ان يقال لايتوصل بدون قواعده (قوله) بمزيد اختصاص لها بالاحكام، بخلاف المنطق فانه يتوصل به الى هذه الاحكام وغيرها (قوله) تعارض الاصل، والطاري في شرح المختصر تعارض الاصل والظاهر

---

(قوله) كالاحكام العقلية، وليس المراد باحكام العقل هي التحسين والتقبيح اه منه (قوله) بدلا عن امساكه، لعل بدلا صفة لمصدر نقل قال ح اه من خط شيخنا كالظلم فان العقل يحكم بقبحه ثم ان الشارع قرر هذا الحكم فلو نقل عن هذا التقرير نقلا بدلا عن امساكه لصح اه (ح) (قوله) لايتوصل بدون قواعده، وقد يقال أراد التوصل بالفعل اه منه وهو بعلم المنطق اه منه (قوله) تعارض الاصل والظاهر، وعبارة الكتاب هي عبارة الشريف في حاشيته على العضد حيث قال هذه أربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوي فان المرجوح كالمجاز مثاله نوع ابتناء على

(قوله) والدال على تعيين الدليل ، أي على تخصيصه بأنه المراد من بين مايطلق عليه لفظ الاصل (قوله) اضافته الى العلم ، وهو الفقه في قولنا اصول الفقه أي أدلة الفقه يعنى فالمراد بالاصول بالمعنى الاضافي أدلة الفقه لهذه القرينة واما بعد نقل هذا المركب الاضافي الى العلمية فالمراد بالمضاف والمضاف اليه معاً مدلوله العلمي وهو القواعد الموصلة بذاتها كما ذكره المؤلف أو العلم بها كما ذكره ابن الحاجب ولا يفهم من كل واحد من المضاف والمضاف اليه معناه الاصلي كما في الاعلام المنقولة عن المركبات الاضافية (قوله) وهو الناصب لما يرشد به ، فيقال الدليل على الصانع تعالى هو الصانع لانه الناصب العالم دليلا عليه (قوله) والذا كر له ، فيقال الدليل على الصانع هو العالم بكسر اللام لأنه الذاكر لذلك وعلى مابه الارشاد فيقال الدليل على الصانع هو العالم بفتح اللام لانه الذي فيه الارشاد (قوله) وعلى مابه الارشاد ، أعاد المؤلف عليه السلام حرف الجر تنبيهاً على كونه معطوفا على المرشد فعلى هذا يكون الدليل في اللغة هو المرشد، والمرشد له معنيان الناصب لما يرشد به والذاكر له ويكون الدليل أيضاً في اللغة مابه الارشاد فللدليل ثلاثة معان وللمرشد معنيان وهذا مبنى على ماذكره الآمدي في الاحكام وذكر في شرح المختصر وجهاً آخر وهو ان يجعل الدليل للمرشد والمرشد للمعانى الثلاثة ولا يستبعد اطلاق المرشد على مابه الارشاد فانه يقال له المرشد مجازا كما يسند الفعل الى الآلة فيقال للسكين انه قاطع (قوله) مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام لتفسير معنى النظر فيه وهو محتاج الى بيان المراد به هنا فان المؤلف فيما يأتى ذكر ان هذا الحد أعم من وجه من تعريف المنطقيين كما سيأتى وهو المركب من قضيتين للتأدي الى مجهول ولا يظهر ماذكره الا بتقديم بيان معنى النظر بما ذكره السيد في حواشي شرح المختصر حيث قال واريد بالنظر فيه مايتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت أدت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه اذا نظر في أحواله وصفاته اوصل اليه كالعالم قال وظاهر كلام الشارح المحقق ان الدليل عندنا لا يطلق الا على المفردات التي من شأنها ان يتوصل باحوالها الى المطالب الخبرية فيجب ان يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر في صفاته وأحواله قال ويجوز ان يجرى على عمومه كما أوضحناه فيتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله ولفظ الشارح المحقق « اعلم » ان الدليل عندنا على اثبات الصانع هو العالم وعند المنطقيين ان العالم حادث وكل حادث له صانع قال السيد ذلدليل عندهم هاتان القضيتان مع هيئة الترتيب العارضة لها « قلت » فيكون النسبة بين التعريفين على كلام الشارح المحقق هو التباين لا العموم من وجه كما ذكره المؤلف فيما يأتى فكلامه عليه السلام مبنى على ماذكره السيد والله أعلم (قوله) مادة ، أي بالنظر الى المادة ومادة الشيء مايحصل الشيء به بالقوة كمقدمات البرهان وسيأتى (قوله) وصورة ، صورة الدليل هيئته الخاصة الحاصلة من ترتيب المقدمات على الصفة المعتبرة كما في الاشكال الاربعة وسيأتى ذلك



ان الامر للوجوب والدال على تعيين الدليل اضافته الى العلم (وهو) اي الدليل يطلق لغة على المرشد (١) وهو الناصب لما يرشد به والذاكر له وعلى مابه الارشاد وفي الاصطلاح وهو اتفاق جماعة على تخصيص شيء بشيء اما عند الاصوليين فهو (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى) ذكر الامكان لادخال مالم ينظر فيه فان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه أصلا (٢) وذكر الصحيح وهو المشتمل على شرائطه (٣) مادة وصورة لاخراج الفاسد (٤) لانه

---

(١) قال ابن ابى الخير يعنى في عرف اللغة وأما في أصل اللغة فهو المتقدم لى القوم ليعرفهم الطريق ولا يخفى ان اطلاقه في اللغة على أحد المعنيين غير مفتقر الى تخصيص احدهما بعرف اللغة والاخر بها مطلقة لاتحادهما اذ المرشد هو المعرف اه (٢) يعنى ان الدليل معروض الدلالة وهي كون الشيء بحيث يفيد العلم عند النظر فيه وهذا حاصل نظر فيه اولم ينظر اه سعد (٣) وهو ترتيب مقدمات الدليل على الوجه الذي يدل اه (٤) النظر الفاسد مالا تكمل فيه شرائط المقدمتين كالو ركب من الشكل الاول قولنا لاشيء من الانسان بحجر وكل حجر جسم فان هذا مختل من جهة الصورة لعدم ايجاب الصغرى واما مادة كما في قولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فصورة هذا الدليل صحيحة لكن مادته فاسدة اذ ليست البساطة مما ينتقل الذهن منه الى ثبوت الصانع وانما ينتقل الى الثبوت من الحدوث اه

---

الراجح كالحقيقة وكذا الطاري بالقياس الى المستصحب والمدلول الى الدليل وفروع ا قاعدة مبنية عليها اه (قوله) كما أوضحناه ، يعنى فيما سبق بقوله فيه نفسه وفي صفاته اه (ح) عن خط شيخه

(قوله) اذ ليس هو في نفسه سبباً للتوصل ولا آلة له ، هكذا عبارة الشريف أي ولا آلة للتوصل الى مدلول خبري وفائدة زيادة هذا القيد في عبارته الاشارة الى ما عليه الاشاعرة من ان حصول النتيجة عن الدليل بطريق العادة ولا استلزام للمطلوب ذاتياً ولا سببية اذ لا موثر الا الله وقد ذكر هذا في شرح المختصر في بحث الدليل فيكون المعنى في عبارته ولا آلة لحصول العلم بخلق الله له عادة عند استجماع شرايط الدليل فهذا القيد يناسب ما بنوا عليه والمختار ان حصول النتيجة عقيب الدليل مكتسب عن النظر الصحيح في المقدمتين فهو السبب في حصوله ولاستيفاء الكلام محل آخر والله أعلم

لا يمكن التوصل به الى مطلوب خبرى اذ هو ليس في نفسه سبباً للتوصل ولا الة له وان افضى اليه نادراً فاتفاق (١) وتقييد المطلوب بالخبرى لاخراج القول الشارح (٢) ولو قيد بالتصورى لكان حداً له ولو جرد لكان للمشترك بينهما اعنى الموصل الى المجهول ، ولما كان التوصل اعم من ان يكون الى علم او ظن تناول التعريف القطعي والظني (و) ربما (قيل الى العلم به) اى بمطلوب خبرى (فلزوم الظن امارة) اى فما يلزم عنه الظن يسمى امارة كما ان ما يلزم عنه العلم يسمى دليلا وجعل ما يحصل عن الامارة لازما لها على جهة المجاز (٣) وان لم يكن بين الظن وبين شيء ربط عقلي لانتفائه مع بقاء سببه كما اذا أغيم (٤) الهواء فحصل الظن بحصول المطر ولم يمطر فزال الظن مع بقاء سببه وهو الغيم (و) اما عند المنطقيين فقد (قيل هو المركب من قضيتين للتادى الى مجهول نظرى) ولهم تعريفات اخر ليس هذا مقام ايرادها، التركيب في الاصطلاح (٥) كالترتيب الا انه لا يعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم والتاخير ويرادفه التاليف وبه تخرج

(١) كقولنا هذا الجدار انسان وكل جدار جسم فان هذا موصل الى قولنا هذا الجدار جسم وهذه النتيجة صادقة لا كاذبة وهو ظاهر فهذا القياس الذى فسدت مادته اوصل الي نتيجة حقه اه شريف على العضد (٢) قد جرت عادة المنطقيين بان يسموا الموصل الي التصور قولا شارحا اما كونه قولا فلانه في الاغلب مركب والقول يرادفه واما كونه شارحا فلشرحه وايضاحه ماهيات الاشياء والموصل الي التصديق حجة لان من تمسك به استدلالا على مطلوبه حج أى غلب الخصم من حج يحج اذا غلب اه قطب (٣) اما على تشبيه السببية والسببية باللازم والملزوم فاطلاق عليه ذلك من باب الاستعارة ويكون وجه الشبه هو ترتب الظن على الامارة كترتب العلم على الدليل والقرينة على المجاز عقلية والله اعلم اه سيدنا على بن عبد الله الاكوع (٤) قال في الصحاح الغيم السحاب وقد غامت السماء واغامت واغيمت وغيمت وتغيمت كله بمعنى ومثله في القاموس اه (*) هكذا ضبطه بعض العلماء وهو من ما ورد بترك الاعلال على الشذوذ وضبط في نسخة على صيغة المجهول لكن مقتضى ما في القاموس وغيره انه لم يرد الا لازما اه من خط العلامة البرطي رحمه الله اه (٥) المفهوم من كلام المحقق اليزدى في حاشية التهذيب ان التركيب ضم كلمة الي اخرى سواء كان بينهما نسبة ام لا وان التاليف ضم احد الجزئين الي الاخر وبينهما نسبة قال لانه ماخوذ من الالفة صرح بذلك المحقق الشريف في حاشية الكشاف اه مختصرا من خط قال فيه من خط السيد حسين الاخفش

(قوله) وان افضى اليه نادرا فاتفاقي ، وذلك كالعالم فانه دليل على الصانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر الفاسد أما صورة فظاهر وأما مادة فبان لا يكون النظر في وجه الدلالة على المطلوب كما في قولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع اذ ليست البساطة مما ينتقل الذهن منها الى ثبوت الصانع وان أفضى اليه في الجملة فاتفاقي كما في العالم ذكره في الحواشي (قوله) لكان حداله ، أي القول الشارح وسمي شارحاً لشرحه وايضاحه ماهيات الأشياء ويسمى الموصل الى التصديق حجة لأن من تمسك به في الاستدلال على مطلوبه غلب خصمه من حجه اذا غلبه (قوله) لانتفائه ، أي الظن مع بقاء سببه أي سبب الظن بدون السبب العقلي كيف يبقى ولا سبب له وقد أشار الشريف الى هذا في حواشيه فيؤخذ منها ان شاء الله تعالى (قوله) ولهم تعريفات اخر ، منها قولهم هو المركب من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وقد اعتمده المؤلف في بحث القياس كما يأتى (قوله) الا انه لا يعتبر في مفهومه ، أي مفهوم التركيب والنسبة بالتقدم والتأخر أي النسبة بين أجزائه بالتقدم والتأخر كما اعتبر ذلك في الترتيب وقد سبق بيان ذلك في قوله ورتبته على مقدمة فيكون الترتيب أخص من التركيب (قوله) ويرادفه ، أي التركيب وفي حاشية اليزدي تصريح بان التأليف أخص من التركيب والترتيب لانه اعتبر في المؤلف المناسبة

(قوله) والمختار ان حصول النتيجة الخ ، وهو ما ذهب اليه المعتزلة اه (ح) (قوله) أي سبب الظن ، ينظر في الايراد اذ كلام المؤلف في الظن الذي لم يكن بينه وبين سببه ربط عقلي فلا يتوجه الايراد اه ح عن خط شيخه

بين أجزائه قال لأنها مأخوذة من الالفة صرح بذلك الشريف في حواشي الكشاف وقد ذكر في شرح القاضي زكريا ان الالفاظ الموضوعة للدلالة على ضم شيء الى آخر ثلاثة التأليف والتركيب والترتيب فالتركيب ضم الاشياء مؤتلفة كانت أولا مرتبة الوضع أولا فهو أعم من الاخرين مطلقا والتاليف ضمها مؤتلفة سواء كانت مرتبة الوضع كما في الترتيب وهو جعلها بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر وان لم تكن مؤتلفة أو لم تكن مرتبة الوضع فهو أعم من الترتيب من وجه وأخص من الترتيب مطلقا وبعضهم جعل الترتيب أخص مطلقاً من التأليف أيضاً وبعضهم جعلها مترادفين (قوله) المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها ، وسيأتي في أول بحث القياس بيان استلزامها ان شاء الله تعالى (قوله) فانها مركبة لكن من المفردات ، أي المحمول والموضوع (قوله) للتأدي الى مجهول ، أي لوصول العقل الى مجهول نظري (قوله) وانما اعتبر الجهل في المطلوب حيث قال للتأدي الى مجهول لاستحالة استعلام المعلوم وتحصيله من الوجه الخ ، يعنى فلا بد أن يكون المطلوب مجهولا من ذلك الوجه وقوله وان وجب ان يكون أي المطلوب معلوماً بوجه آخر غير ذلك الوجه الذي يطلب بالنظر تحصيله مثلا الانسان يعلم من حيث أنه موجود فلا يطلب من هذه الحيثية ثم يراد تمييزه من بين الموجودات فينظر فيه ليطلع على معان ذاتية وعرضية عامة أو خاصة له فيطلب ليمتاز عن غيره هكذا ذكره السعد في المطلوب التصوري ويعرف منه بالمقايسة المطلوب التصديقي والحاصل ان المطلوب لو كان معلوماً من كل وجه أو مجهولا من كل وجه استحال طلبه فلا بد وان يكون مجهولا من وجه معلوماً من وجه آخر فينبغي أن يراد بالمجهول في كلامه عليه السلام هو المجهول من وجه فلو قال وانما اعتبر الجهل في المطلوب أي من وجه حيث قيل للتأدي الى مجهول الخ



لكان أظهر فقوله وتحصيله عطف على استعلام أي واستحالة تحصيل المعلوم أي تحصيله بالفعل فيمتاز عن استعلام المجهول ولو قال لاستحالة تحصيله من الوجه الخ لكان أخصر وأولى لأن الاستحالة فيه أظهر من الاستعلام وقوله من الوجه متعلق بالمعلوم إذ ليس المعنى على تعلقه بالتحصيل يعرف بالتأمل وضمير تحصيله للوجه ، هذا وكلام المؤلف اشارة الى اشكال مشهور في استحصال المجهول والى جوابه اوردها ابن الحاجب وشراح كلامه حيث قالوا لا مطلوب من التصور والتصديق لأنه إما ان يكون حاصلا معلوماً فلا يطلب لكونه تحصيلا للحاصل واما غير حاصل فلا شعور به فلا يطلب لامتناع طلب المجهول وحاصل الجواب على ما حققه الشريف في حواشي شرح المختصر ان يقال ان اريد بالحاصل ماهو معلوم من كل وجه وبغير الحاصل ما لم يعلم أصلا فالحصر ممنوع اذ قد يكون معلوماً من وجه دون وجه وحينئذ يريد بالحاصل ماهو معلوم بوجه ولا محذور في طلبه من الوجه المجهول لأن الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقاً ليمتنع توجه النفس اليه بل هو معلوم ببعض عوارضه الذي هو الوجه المعلوم (قوله) لاخراج ماركب من قضايا حدسية وقضايا قياساتها معها ، فان المراد بالنظري ما حصل عن النظر وهما ليسا بحاصلين عن النظر كما سيأتى وينبغي اخراج المجربات أيضاً فانها من هذا القبيل والمراد بالقضايا التي قياساتها معها القضايا الفطرية

المفردات ومن قضيتين لاخراج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها (١) وعكس نقيضها فانها مركبة لكن من المفردات وانما اعتبر الجهل فى المطلوب حيث قال للتادي الي مجهول لاستحالة استعلام المعلوم وتحصيله من الوجه (٢) الذي يطلب بالنظر تحصيله وان وجب ان يكون معلوماً بوجه آخر حتى يمكن طلبه بالقصد (٣) والتقييد بالنظري لاخراج ماركب من قضايا حدسية (٤) وقضايا قياساتها معها

---

(١) نحو كل انسان حيوان عكسه بعض الحيوان انسان وعكس كل انسان حيوان عكس النقيض كل لاحيوان لاانسان اهـ (٢) قوله من الوجه متعلق بالمعلوم اذ ليس المعنى على تعلقه بالتحصيل يعرف بالتأمل وضمير تحصيله الآخر للوجه اهـ س مع زيادة توضيح يسير اهـ (٣) لان المجهول من كل وجه لا يمكن طلبه اهـ (٤) كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس اهـ

---

(قوله) ذاتية وعرضية عامة أو خاصة ، الظاهر أن يقال ذاتية وعرضية عامة وخاصة اذ التعريف انما يكون بعام ذاتي كالجنس أو عرضي كالعرض العام وخاص كالفصل والخاصة والله أعلم فتنبه اهـ ح قال عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل المغربي (قوله) وضمير تحصيله للوجه ، وعبارة ميبدي للتادي الى مجهول بالوجه الذي يطلب بالفكر تحصيله وانما وجب ان يكون معلوماً لوجه آخر حتى يمكن طلبه بالاختيار اهـ (ح) (قوله وينبغي اخراج المجربات ، كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس اهـ

كقولنا الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فان من تصور الاربعة والزوج والانقسام بمتساويين ترتب في ذهنه قياس هكذا ، الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج « واعلم » أن المراد بالمجهول النظري هنا هو المطلوب أي النتيجة الحاصلة عن القضايا النظرية المقابلة للقضايا الحدسية وقد وقع الاحتراز به عن نفس القضايا الحدسية والفطرية لاعن الحاصل عنها أي النتيجة فالانسب أن يجعل احترازا عن ماحصل عن القضايا الحدسية والفطرية كما هو مقتضى المقابلة لقوله مطلوب نظري وكما هو مقتضى تمثيلهم للقضايا التى قياساتها معها بقولهم الاربعة زوج فان قولهم الاربعة زوج غير القياس المرتب في الذهن فهو مقابل للمطلوب النظري وكأنه عليه السلام نظر الى ان المجهول النظري لما كان حصوله عن مقدمات نظرية صح الاحتراز به عن نفس القضايا الحدسية والفطرية ( قوله ) ولايبعد أن يقال الخ لما كان المشهور فيما بينهم ان المشتمل على العلل الاربع هو حد النظر لاحد الدليل أورد المؤلف عليه السلام هذه العبارة حيث لم يقل وهذا الحد مشتمل الخ وبيان ذلك انهم عرفوا النظر بانه ترتيب امور للتأدي الى مجهول قال في شرح الشمسية للسعد قد اشتهر فيما بينهم ان هذا التعريف مشتمل على العلل الاربع قلت لكن قد اعترض جعلهم للترتيب اشارة الى العلة الصورية بان مفهوم الترتيب المطابقي غير الهيئة الاجتماعية لانه كما عرفت جعل شيئين فصاعدا بحيث يطلق عليهما اسم الواحد الخ واما المؤلف فانه جعل المركب نفسه اشارة الى العلة الصورية فلا اشكال في عبارته ( قوله ) مشتمل على العلل الاربع ، وفيه كما ذكره في شرح الشمسية  لطافة وذلك ان المراد بهذا التعريف بيان حقيقة الدليل وذكر العلل يفيد الحقيقة لان علل الشيء اذا وجدت في الذهن يلزم وجود حقيقته ، وتحقيق العلل الاربع على ماذكره السعد في شرحه للشمسية وغيره ان مايتوقف عليه الشيء ان كان داخلا في ذلك الشيء فاما ان يكون الشيء معه بالقوة وهو العلة المادية كالخشب السرير والحديد أو بالفعل وهو الصورية كالهيئة السريرية وهي الاستطاح وان كان خارجاً عنه فان كان مامنه الشيء فهو العلة الفاعلية كالنجار وان كان مالاجله الشيء فهو العلة الغائية كالاضطجاع على السرير فسميت الثلاثة الاول اسباباً لتأثيرها في الاضطجاع فلولا الخشب والحديد ماتماسك ولولا الفاعل ماترتب ولولا الاستطاح ماتأتى الاضطجاع عليه فانه لو كان كريا أو محدودبا لتعذر عليه الاضطجاع وسمي الرابع سبباً لانه الباعث على هذه الثلاثة فانه لولا استشعار النفس راحة الاضطجاع لما وقع في الوجود هذه الثلاثة وهذا معنى قولهم أول الفكر آخر العمل ومعنى قولهم العلة الغائية علة العلل الثابتة في الاذهان ومعلولة العلل الثابتة في الاعيان ولذلك كان التجوز بلفظها الى معلولها أقوى من الثلاثة الباقية لاجتماع علاقتين فيها العلة والمعلولية وانفراد الثلاثة بعلاقة العلية فقط ( قوله ) إذ التركيب يستلزم التركب ولابد لكل تركيب من مركب ، لما كان هو الاثر الحاصل عنه الهيئة الصورية معرض لاستلزام التركيب له اذ لو لم يستلزمه لم يظهر كون المركب المشتق من التركيب اشارة الى الصورية وهو بناء على ان قوله بالالتزام قيد للصورية والفاعلية فلا يرد انه قيد للفاعلية فقط فيكفي حينئذ ان يقول اذ التركيب لابد له من مركب ( قوله ) وصدقهما ، أي حدي الاصوليين على المفرد هذا بيان لوجه عمومها وذلك انك قد عرفت ان تعريف المنطقيين لايصدق الاعلى المركب وان تعريف الاصوليين شامل للمركب والمفرد بان يراد بالنظر في مايشمل النظر فيه نفسه كما في القضايا المجردة عن الترتيب والنظر في أحواله وصفاته كما في المفردات كما سبق نقله عن الشريف

ولا يبعد ان يقال ان هذا التعريف مشتمل علي العلل الاربع فان المركب اشارة الى العلة (١) الصورية له مطابقة وهو ظاهر الفاعلية بالالتزام اذ التركيب يستلزم التركب ولا بد لكل تركيب من مركب وهو هنا القوة العاقلة ومن قضيتين الى المادية وتمامه الى الغائية كتركيب السرير من الخشب للجلوس عليه سواء الا ان القول بالمادة والصورة هنا على سبيل التشبيه لانهما انما يكونان للاجسام وهذا التعريف يشمل الظني والقطعي والصحيح والفاسد فهو اعم (٢) من وجه من حدي الاصوليين لصدقه على الفاسد وصدقهما

(١) فان صورة الفكر هي الهيئة الاجتماعية الحاصلة للتصورات أو التصديقات كالهيئة الحاصلة لاجزاء السرير في اجتماعها ذكر هذا القطب قال والترتيب اشارة الي العلة الصورية بالمطابقة اهـ
(٢) أى تعريف المنطقيين وقوله من حدى الاصوليين هما مايمكن التوصل الخ ومايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم به اهـ

---

( قوله ) كقولنا الاربعة زوج الخ ، عبارة القطب كقولنا الاربعة زوج فان من تصور الاربعة والزوج تصور الانقسام بمتساويين في الحال وترتب في ذهنه أن الاربعة منقسمة بمتساويين فهو زوج فهي قضايا قياساتها معها في الذهن اهـ (ح) ( قوله ) وانفراد الثلاثة الخ ، ينظر في انفراد الثلاثة بعلاقة العلية مع ماذكره سابقاً اهـ (ح) عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل

(قوله) الذي من شأنه اذا نظر فيه نفسه ، الاولى أن يقال اذا نظر في صفاته وأحواله فان هذا هو المناسب للمفرد واما كما عرفت النظر فيه نفسه فانما يناسب ماذكره المنطقيون في تعريف الدليل (قوله) والاول ، أي من حد الاصوليين أعم مطلقا من الثانى منهما لاعتبار قيد العلم في الثانى دون الاول منهما (قوله) والفقه في اللغة فهم المعنى الخفي يقال فقهت معنى قولك زيد من البلغاء لخفائه لتوقفه على معرفة البلاغة وماقصد من معانيها ولايقال فقهت ان السماء فوقنا وقد اعتمد المؤلف عليه السلام اطلاق الفقه عن التقييد بانه الفهم عن الخطاب وقد صرح بالاطلاق في الفصول حيث قال ولو بغير



خطاب كالعلم بخفى الصناعات بغير تعليم وأشار المؤلف الى ضعف التقييد بقوله وقيل هو التعريف بقصد المتكلم وبقوله ولاوجه للتخصيص أي لتخصيص الفقه بانه الفهم عن الخطاب قال الشيخ في شرحه هذا تقييد للمطلق وهو الفقه بما لا يصح تقييده به فان احتج له بقوله تعالى قالوا ياشعيب مانفقه كثيرا مما تقول وقوله تعالى فمالهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثا قلنا هذا يدل على ان الفهم من الخطاب يسمى فقهاً لاعلى أنه لايسمى فقهاً الاما كان كذلك وقد قال تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لايفقهون بها وهذا لايختص بالفهم من الخطاب بل عدم الفهم مطلقا من الادلة العقلية والسمعية (قوله) ويخرج بالشرعية العلم بالحسية الخ ، كالعلم بان النار محرقة والاصطلاحية كالعلم بان الفاعل مرفوع والعقلية كالعلم بان المثلين والضدين لايجتمعان (قوله) علم المقلد ، فاعل يخرج أي يخرج علم المقلد (قوله) وماعلم من ضرورة الدين الخ ، وذلك ان حصول العلم عن الادلة مشعر بكونه بطريق الاستدلال اذلا يفهم من حصول العلم عنها الا انه متوصل اليه بالنظر فيها كما ذكره في الحواشي (قوله) ومنه ، أي ومما علم من ضرورة الدين علم جبريل والرسول قال الشريف في الحواشي فانه وان كان مستفادا من تلك الادلة لكنه بطريق الحدس بلا تجشم نظر واكتساب

على المفرد الذى من شانه اذا نظر فيه نفسه اوصل الى المطلوب كالعالم والاول اعم مطلقاً من الثاني * ولما فرغ من تعريف الاصل عرف الفقه فقال (والفقه اعتقاد تلك الاحكام كذلك (١)) وقدم تعريف المضاف وان كانت معرفته من حيث هو مضاف موقوفة على معرفة المضاف اليه نظراً الى سبقه في الذكر، والفقه في اللغة فهم المعنى الخفي وقيل هو المعرفة بقصد المتكلم ولاوجه للتخصيص (٢) وفى الاصطلاح ماذكر ويخرج بالشرعية (٣) العلم بالحسية والاصطلاحية والعقلية وبالفرعية العلم بالاصولية وبقوله عن ادلتها وهو متعلق باعتقاد علم المقلد وما علم من ضرورة الدين (٤) كالصلوة (٥) والصوم ومنه علم جبريل والرسول عليهما السلام واما علم البارى فغير داخل (٦) فى الجنس والتفصيلية بيان للواقع كما تقدم، فان قلت لم جعلت اصول الفقه القواعد والفقه اعتقاد الاحكام فلم تسو بينهما، (٧) قلت الوجه فى ذلك الرعاية لمناسبة المعنى اللغوى والاصطلاحي (٨) فان الاصول فى اللغة مايبتنى عليها الشيء

---

(١) يعنى الشرعية عن ادلتها التفصيلية اه (٢) لان العلم بخفى الصنايع يسمى فقها اه شيخ لطف الله (٣) الماخوذة من قوله كذلك اه (٤) لان ماعلم من ضرورة الدين فهو علم مع الادلة لاعنها اه من بعض شروح المعيار (*) وقد زيد في الحد العملية وهو يحترز به عن العلمية كالعلم بان الاجماع حجة قطعية وكون الشفاعة للمؤمنين دون الفاسقين لانهما حكمان شرعيان لانهما لايعلمان الامن جهة الشرع وكذا العلم بكون القياس حجة شرعية طريقه الشرع فيكون هذا من فروع الدين اه من شرح بن حابس قال السيد العلامه ابراهيم بن محمد المويدى في شرحه للكافل ولا حاجة الى ذكر العملية لانا نقول انه اراد بالفرعية احد معنييها وهي المتعلقة بالعمل الذى هو فرع العلم ومثل مسئلة ثبوت الشفاعة للمومنين ليست متعلقة بالعمل اه (٥) فانه وان كان مستفاداً من تلك الأدلة لكنه حدث بلا تجشم اكتساب فلا يسمي فقها اه عضد (٦) يعنى قوله اعتقاد تلك الاحكام كذلك اه لما سياتى ان الاعتقاد مختص بالعلم الحادث اه (٧) وتجعل الجميع نفس الاعتقاد كما فعل بن الحاجب اه (٨) لم يثبت قوله والأصطلاحي في كثير من النسخ كما هو الظاهر اه بل الظاهر ثبوتها لقوله بعد وفي الأصطلاح الخ اه

---

(قوله) يقال فقهت معنى قولك الخ ، فقه فقهاً من باب تعب اذا علم وفقه بالضم مثله والفقه فهم الشيء اه مصباح (قوله) علم جبريل والرسول ، ان قلت للرسول صلى الله عليه وآله وسلم علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج بهذا القيد قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا

(قوله) والفقه فهم المعنى الخفي ، فلو جعل الفقه عبارة عن نفس المسائل الفقهية المنطوية على جزئيات كثيرة كقولنا الحج واجب والوتر سنة لم يطابق المعنى اللغوي (قوله) فان اريد به المعنى الاخص ، وهو ادراك يتجلى به المدرك للمدرك كما سيأتي (قوله) أو الاعم ، وهو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل أو عنده كما يأتي (قوله) واعترض بان الاحكام غير داخلة تحت حصر الحاصرين الخ ، بيانه ان الاحكام جمع معرف باللام فاما ان يحمل على الاستغراق أو على الجنس المتناول للكل أو البعض المطلق الذى أقله ثلاثة منها لا بعينها واما الحمل على بعض معين فيما لامساغ له اذ لادليل هناك على عهد، ان حمل على الاستغراق لزم ان لا يوجد فقيه لأن الحوادث وان كانت متناهية بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فلا تعلم احكام تلك الحوادث جزئياً فجزئياً لعدم امكان احاطة البشر بذلك ولا كلياً تفصيلياً لانه لاضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط وان حمل على الجنس الصادق على البعض دخل المقلد إذا عرف بعض الاحكام عن أدلتها التفصيلية لانا لانريد بالمقلد العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد قال في شرح المختصر مع ان المقلد العالم ببعض الاحكام كذلك ليس بفقيه اجماعاً قال السيد يعنى في عرف المتشرعة فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقهاً مع دخوله في الحد اذا عرفت هذا فقول المؤلف عليه السلام واعترض بان الاحكام غير داخلة تحت حصر الحاصرين الخ وكذا قوله وان اريد الكل وان اريد البعض مترتب على كون اللام إما للاستغراق أو للجنس فكان الاولى ذكره

---

اشكل واما من لم يجعله للاستغراق واخرج عنه بهذه العبارة فلاعتراض وارد عليه اه من حاشية الخيالي على شرح العقائد ومن حاشية له على حاشيته المذكورة اه (ح)

(قوله بلا تجشم نظر واكتساب ، وفي حواشي العلامة لان علم الرسول وجبريل قد حصل بالادلة ضرورة لاطلباً واكتسابا اه (ح)

(قوله) فكان الاولى ذكره ، ولو قال واعترض بان اللام في الاحكام ان حمل على الاستغراق كان المراد جميع الاحكام وهي غير داخلة الخ فيلزم ألا يوجد الفقه الخ وان حمل على الجنس الصادق على بعض مطلق دخل المقلد لكن أظهر فتأمل والله أعلم اه منه من خط (ح)

---

وفى الاصطلاح القواعد، والفقه فهم المعني الخفي كما عرفت على ان اسماء العلوم (١) تارة تطلق على المعلومات واخرى علي العلم بالمعلومات فلا حجر عن الافتنان، وترك العلم في حد الفقه الي الاعتقاد لشموله الظن واكثر الاحكام مظنونة فلو ذكر العلم فان اريد به المعنى الاخص خرج اكثر الاحكام او الاعم (٢) دخل الشك والوهم وليسا من الفقه علي ان المشترك مهجور في التعريفات فلا يرد ماقيل (٣) انه قد يطلق علي العلم والظن واعترض (٤) بان الاحكام غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فلا يمكن معرفتها فان اريد الكل لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه وان

---

(١) انت خبير بان اعتقاد تلك الأحكام كذلك لايكون الا بعد استنباطها عن ادلتها الجزئية المنصوبة على اعيانها فاذا لوحظ المعنى الاضافي للاصول والفقه كان التقدير هكذا ادلة اعتقاد تلك الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية ولا يتبادر من اضافة الادلة الي الاعتقاد الا الادلة الجزئية المنصوبة على اعيان الاحكام الجزئية المستنبطة فلا يبقي لقوله عن ادلتها التفصيلية فائدة اذا عرفت هذا ظهر لك ان الاولي في تفسير المعنى الاضافي ان يحمل الاصول على الادلة المثبتة للقواعد الاصولية التي يتمكن بها من اعتقاد تلك الاحكام كذلك ثم نقل الي المعنى العلمي فجعل اسما للقواعد نفسها او للعلم بها والعلاقة بين المنقول منه والمنقول اليه ظاهرة لاتخفي والله اعلم اه (٢) اذ دليل الاصل لايكون الا تفصيلا اه (٣) لانه على ذلك الاطلاق ماخلا عن اطلاق المشترك في التعريف اه (*) وليس الاعتقاد مشتركاً لفظياً بل متواطياً اه (٤) في شرح الاسنوى لمنهاج البيضاوى الالف واللام في الاحكام لاجائز ان تكون للعهد لانه ليس لنا شيء معهود يشار اليه ولا للجنس لان اقل الجمع ثلاثة فيلزم فيه ان العامى يسمي فقيها اذا عرف ثلاث مسائل بادلتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك ولا للعموم لانه يلزم خروج اكثر المجتهدين لان مالكا من اكابرهم وقد ثبت انه سئل عن اربعين مسئلة فاجاب عن اربع وقال لاادرى في ست وثلاثين فالجواب التزام كونها للجنس لان الحد انما وضع لحقيقة الفقه ولا يلزم من اطلاق الفقه على ثلاثة احكام ان يصدق على العارف بها انه فقيه لان فقيها اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه له سجية وليس اسم الفاعل من فقه بكسر القاف اى فهم ولا من فقه بفتحها اى سبق غيره الي الفهم كما تقرر في علم العربية ان قياسه فاقه فدل ان الفقيه يدل على الفقه وزيادة كونه سجية وهذا اخص من مطلق الفقه ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فلا يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق الذى هو فقيه وهذا من احسن الاجوبة وقد احترز الآمدى عن هذا السؤال فقال الفقه العلم بجملة غالبة من الاحكام وهو احتراز حسن اه

(قوله) فان المعرفة هنا بمعنى الملكة، هذا الجواب ذكره ابن الحاجب وهو ظاهر في كلامه لانه ذكر في حد الفقه العلم حيث قال والفقه العلم بالاحكام الشرعية الخ فاستقام حمل العلم في كلامه على الملكة فان الملكة أحد المعانى التى يطلق عليها العلم كما يقال فلان يعلم النحو ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل واما المؤلف فانه عدل عن العلم في تعريف الفقه إلى الاعتقاد لما ذكره آنفاً وأراد بقوله فان المعرفة هنا الاعتقاد المذكور في تعريف الفقه، فينظر في صحة اطلاق الاعتقاد على الملكة (قوله) لان الفقيه هو المجتهد، فهما متساويان صدقا لكن إذا قلنا بان الفقيه هو المجتهد ورد على قولهم في حد الاجتهاد استفراغ الفقيه ماذكره السعد من ان قيد الفقه لاوجه له اذ لايصير فقيهاً إلا بعد الاجتهاد فلا يتصور فقيه غير مجتهد كما هو ظاهر كلام القوم قال إلا أن يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام وجوز الاجتهاد في مسئلة دون مسئلة



تحقق مجتهد ليس بفقيه (قوله) فلا يتم دعوى الاجماع على أنه ليس بفقيه، أي الاجماع المذكور في شرح المختصر كما عرفت من أن العالم بعض الاحكام عن أدلتها ليس بفقيه اجماعا (قوله) إلا مع دعوى أن الفقه أخص من الاجتهاد، بان يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة كل الاحكام وبالاجتهاد ماهو أعم فيصدق الاجتهاد على معرفة بعض الاحكام عن أدلتها بخلاف الفقه، فلا يصدق إلا بالتهيؤ لمعرفة الاحكام فحينئذ يتحقق مجتهد غير فقيه، واجتهاد غير فقه، كما عرفت من المنقول عن السعد (قوله) وهو خلاف المشهور، لما عرفت من أن ظاهر كلام القوم أنه لايتصور فقيه غير مجتهد كما ذكره السعد (قوله) لأنه ليس واقعاً في التعريف أي تعريف علم الاصول لكن يقال قد ذكره في تعريف الغاية ولذا عدل المؤلف الى قوله على ان العلم يطلق على الظنيات الخ والمراد اطلاقه عليها لكونه متواطئاً فلا يرد ان الاشتراك اللفظي معيب في التعريفات (قوله) وبه يشعر كلام الكشاف، ذكره في تفسير قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات

اريد البعض دخل المقلد(١) واجيب باختيار الاول، قوله لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه قلنا ممنوع هنا فان المعرفة بمعنى الملكة (٢) التي يتمكن بها من استنباط الاحكام متى اراد، بيان ذلك ان واضع هذا العلم وضع عدة اصول يحصل من ادراكها وممارستها له كيفية بها يتمكن من استنباط اي حكم يريده، وباختيار الثاني وعلم المقلد ببعض الاحكام عن ادلتها يسمى فقهاً لان الفقيه هو المجتهد وهذا مجتهد في بعض الاحكام على القول بتجزيه فلا يتم دعوى الاجماع على انه ليس بفقيه الا مع دعوى ان الفقه اخص من الاجتهاد وهو خلاف المشهور (وغايته العلم(٣) باحكام الله تعالى) وهو سبب الفوز بالسعادة الدينيه والدنيوية واطلق العلم هنا على مايشمل الظن على جهة المجاز لانه ليس واقعاً في التعريف على أنه ذكر صاحب التنقيح ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات وبه يشعر كلام صاحب الكشاف (وموضوعه ادلة الفقه (٤) الكلية) موضوع كل علم

(١) اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لانريد به العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا اه عضد (٢) فان المعرفة التي بمعنى الملكة هي العلم لا الاعتقاد الشامل للظن تامل والله اعلم (٣) في كون الفقه فائدة الاصول نظر لان الغرض من طلب الاصول انما هو تحصيل ملكة الاستنباط كما ان الغرض من الاستنباط نفسه هو الفقه والفقه، وان كان علة العلة وعلة العلة علة الا انهم لاينسبون الفعل الا الى الغرض الاقرب والا لزم ان يقال فائدة الاصول دخول الجنة لانه علة العلل اه فصول والله اعلم (٤) قوله يجب أن تعلم ان مفاد اصول الفقه والغرض المقصود منه هو معرفة كيفية ثبوت الاحكام الخمسة لافعال المكلفين عن الادلة الشرعية وهذه المعرفة تتحصل بمعرفة احوال واعراض تعرض لمثبت الحكم لنفسه على صيغة اسم الفاعل اعنى الدليل واحوال واعراض تعرض لمثبت الفعل على صيغة اسم المفعول اعنى الحكم بل ولمعرفة احوال تعرض لنفس الاثبات اعنى الاجتهاد ولهذا تجد بعض ابحاث اصول الفقه راجعة الى الادلة وبعضها الى الاحكام وبعضها الى الاجتهاد وقد سمعت من كلام

---

(قوله) هذا الجواب الخ، ولابد فيه أيضاً من عدم اعتبار الفرق المشهور بين العلم والمعرفة اه (ح ن) (قوله) فقيه غير مجتهد، فيكون فقه الشخص اجتهاده وفيه ان الاجتهاد بذل الوسع فينظر اه منه من خط (ح) (قوله) وبه يشعر كلام الكشاف، ولفظ الكشاف في تفسير هذه الآية فان علمتموهن مؤمنات العلم الذي تبلغه طاقتكم وهو الظن الغالب بالحلف اه وفيه فان قلت كيف سمي الظن علماً في قوله فان علمتموهن قلت ايذاناً بان الظن الغالب وما يفضي اليه الاجتهاد والقياس جار مجرى العلم وان صاحبه غير داخل في قوله ولاتقف ماليس لك به علم اه (ح)

(قوله) مايبحث فيه عن عوارضه ، ضمير فيه للعلم وضمير عوارضه لما (قوله) والعرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه ، هذا يشمل ما يعرض للشيء وهو ستة أقسام ثلاثة منها اعراض ذاتية وهي ماذكره المؤلف وثلاثة أعراض غريبة واحترز المؤلف بالاعراض الذاتية عن الغريبة وتفصيل ذلك ان مايعرض للشيء اما ان يكون عروضه لذاته أو لجزئه أو لامر خارج عنه والامر الخارج عن المعروض اما مساو له أو أعم أو أخص أو مباين فما يعرض للذات أو للجزء أو لامر خارج مساو تسمى أعراضاً ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اما العارض للذات فظاهر واما العارض للجزء فلان الجزء داخل في الذات والمسند الى مافي الذات مسند الى الذات في الجملة واما العارض للامر المساوي فلان المساوي يكون مسندا الى ذات المعروض والعارض مسندا الى المساوي والمسند الى المسند الى الشيء مسند الى ذلك الشيء فيكون العارض أيضاً مسندا الى الذات والثلاثة الأخيرة وهي العارض لامر خارج أعم من المعروض كالحركة للابيض بواسطة أنه جسم وهو أعم من الابيض والعارض للخارج الاخص، كالضحك العارض للحيوان بواسطة أنه انسان وهو أخص من الحيوان والعارض لسبب المباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار وهي مباينة للماء تسمى أعراضاً غريبة لما فيها من الغرابة بالقياس الى المعروض والعلوم لايبحث فيها الا عن الاعراض الذاتية لموضوعاتها فلذا قال المؤلف عليه السلام عن اعراضه الذاتية « واعلم أن السيد المحقق ذكر هاهنا اشكالا وهو ان العارض للشيء مايكون محمولا عليه خارجاً عنه والتعجب ليس محمولا على الانسان «وأجاب» بانهم يتسامحون في العبارات كثيرا فيجعلون المحمول هو التعجب والنطق والضحك والكتابة وغيرها ويريدون بها المحمولات المشتقة منها (قوله) لما هو هو ، أي لذاته هذا التفسير كما في شرح الشمسية وشرح المطالع وبيان ذلك أن أحد الضميرين سواء كان هو الاول أو الثاني راجع الى ما الموصولة والضمير

---

مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه والعرض الذاتي مايلحق الشيء لما هو هو

---

المؤلف فيما سبق ان تمايز العلوم تمايزاً اعتبره القوم انما هو بحسب تمايز الموضوعات وانت تعلم ان الادلة والاحكام والاجتهاد لاتتحد في ذاتها في شي فلهذا حاول المؤلف وغيره توحيد الموضوع مراعاة لتلك السنة المشتهرة فقال الجمهور منهم موضوعه الادلة من حيث انها كيف تثبت بها الاحكام الخمسة لافعال المكلفين فكان البحث عن الاحكام لاجل انها اخذت قيداً للموضوع وصارت من متعلقاته وقال الغزالي موضوعه الاحكام من حيث انها كيف تثبت لافعال المكلفين عن الادلة فلاخذ الادلة قيداً للموضوع بحث عنها من هذه الجهة ولما كان في هذين القولين من التكلف مالا يخفي اعرض عنه صاحب التنقيح وجعل الموضوع الادلة والاحكام نظراً الي انها معظم ابوابه وضم بعضهم الي ذلك الاجتهاد لاتفاقهم على انه من مقاصده هذا ملخص ماحققوه غير انه يجب ان يعلم ان ذلك الاصل الشايع وهو ان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات انما هو اصل فلسفي وضعته الحكماء لكون بحثها في علومها عن احوال الامور الموجودة المتاصلة في الاعيان ولا كذلك العلوم الاسلامية فان اكثرها اعتبارية سيما الآلية منها فانه لما كان المقصود بها حصول غيرها كان اشتراك عدة من مسائل في الايصال الي غاية واحدة جهة وحدة للعلم كما نحن فيه فان مسائل اصول الفقه انما عدت علماً على حدة لاشتراكها في غاية واحدة هي معرفة الاستنباط فكل مسئلة لها دخل في هذه المعرفة تكون من مسائله وان تعددت موضوعاتها فلهذا اعرض ابن الحاجب في مختصر المنتهي عن التعرض لموضوع الاصول واقتصر على حد علم الاصول بانه العلم بالقواعد الموصلة الي استنبـاط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فافاد بذلك ان جهة وحدة قواعده ومسائله هي الاشتراك في غاية واحدة اعني الاستنباط مع تصريحه في صدر الكتاب بانه ينحصر في المبادى والادلة والاجتهاد والترجيح فلم يبال بتكثر المبحوث عنه لما رأى ان التزام وحدته اصل فلسفي لاضير في مخالفته حين لاتساعد عليه اوضاع اهل الاسلام واستراح بصنيعه ذلك عن تجشم التكلفات التي ارتكبها الاقوام اه من فوايد الشيخ الشهيد محمد بن صالح السماوي عن خط العلامة المحقق محمد بن احمد العراسي قال نقلت ذلك من خطه المعروف (*) اعلم ان موضوع العلم قد يكون واحداً اما مطلقاً كالعدد لعلم الحساب فانه موضوع لعلم الحساب من غير تقييد بجهة واما مقيداً لجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغيير للعلم الطبيعي وقد يكون اشياء متشاركة اما في الذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي اذا جعلت موضوعات الهندسة فانها متشاركة في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات واما في غرض كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المتشاركة في كونها موصلة الي الاحكام الشرعية لعلم اصول الفقه اه

---

(قوله والعارض للخارج ، صوابه العارض الخارج للاخص اه (ح)

الآخر الى الشيء وعلى التقديرين معنى لما هو هو لذاته لانا أن قلنا أن الضمير الاول راجع الى ما الموصولة والضمير الثاني راجع الى الشيء كان التقدير هكذا الذي يلحق الشيء لامر ذلك الامر هو الشيء والامر الذي هو ذلك الشيء ذاته وان قلنا بالعكس من ذلك بان يرجع الاول الى الشيء والثاني الى ما الموصولة كان التقدير الذي يلحق الشيء لامر ذلك الشيء هو ذلك الامر ذكره بعض المحققين (قوله) أو بواسطة أمر يساويه ، أي يساوي ذلك الشيء (قوله) داخل ، أي يكون جزءا كالنطق فانه جزء من ماهية الانسان (قوله) كادراك الامور المستغربة بالقوة للانسان ، هذا مثال للاول فان لحوق ادراك المستغربة للانسان لكونه انسانا وقوله بالقوة هذا كما في شرح المطالع قيل المراد بالقوة ليست هي المقابلة للفعل لئلا يرد انما بالقوة لايكون بالفعل لكونه قسيماله بل المراد بها الامكان فان الممكن يجوز أن يكون بالفعل كما ذكره في شرح المطالع (قوله) والتكلم ، مثال الثاني فان لحوق التكلم للانسان بواسطة أمر يساويه وهو النطق بمعنى ادراكه المعقولات (قوله) والتعجب ، مثال الثالث فان لحوق التعجب للانسان بواسطة أمر مساو للانسان خارج عنه وهو ادراك الامور المستغربة (قوله) والمراد من البحث عن الاعراض الذاتية حملها ، أي الاعراض الذاتية قال بعض المحققين من شراح الشمسية فان قلت ماذكر من تفسير ماأريد بالبحث عن الاعراض الذاتية يقتضي أن لايكون في العلوم شرطية ولاسالبة ثم قال قلت الشرطية تؤول الى الحملية والسالبة الى الموجبة المعدولة انتهى (قوله) أو أنواعه ، أي أنواع موضوع العلم (قوله) أواعراضه ، يعني أو حملها على اعراض الموضوع الذاتية (قوله) أو أنواعها ، يعني أو حملها على أنواع اعراض الموضوع (قوله) والامر يفيد الوجوب ، فالامر نوع من الكتاب الذي هو موضوع العام (قوله) والعام يفيد القطع ، فالعموم عرض ذاتي للموضوع وهو الكتاب وقد حمل عليه افادته للقطع وينظر في وجه الفرق بين الامر العام حيث جعل

﴿٤٥﴾

او بواسطة امر يساويه داخل اوخارج كادراك الامور المستغربة بالقوة للانسان والتكلم بواسطة النطق، والتعجب (١) بواسطة ادراك الامور المستغربة، (٢) والمراد من البحث عن الاعراض الذاتية حملها اما على موضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتية او انواعها نحو الكتاب يثبت الحكم قطعاً والامر يفيد الوجوب والعام (٣) يفيد (٤) القطع

(١) فان قلت العارض للشيء يكون محمولا عليه خارجا عنه والتعجب ليس محمولا على الانسان اجيب بانهم يتسامحون في العبارة كثيرا فيذكرون مبدأ المحمول كالتعجب والنطق والضحك والكتابة وغيرها ويريدون بها المحمولات المشتقة منها اه شريف على القطب (٢) ايراد هذا مثالا لما يلحق الشيء لذاته هو الصواب واما جعل مثاله التعجب فليس بجيد لان التعجب لايلحق الانسان لذاته بل بواسطة ادراك الامور الغريبة فادراك الامور الغريبة يلحق الانسان لذاته فان الانسان عند ادراك الامور الغريبة يعرض له حال يعبر عنه بالتعجب اه من حواشي حاشية القطب اه (٣) هذا مثال والا فان العام يفيد الظن الا في العلميات اه منه (٤) قال العلوي في حاشية التلويح وانما عدوا الامر من الانواع والعام من الاعراض الذاتية لان مثل العموم والخصوص يلاحظ على انه من احوال الكتاب بخلاف كونه امرا ونهيا فانه لا يلاحظ من هذه الحيثية بل من حيث انه ماهية متحصلة كسائر الانواع مثل الفرس والانسان فانهما ماهيتان متحصلتان وهذا بخلاف الاجناس فانها ماهيات مبهمة كما تقرر في الحكمة اه بلفظه والله أعلم (*) اختار افادة القطع وظاهر كلامهم انه يفيد القطع في العلميات والظن فيما عداها اه واجاب المؤلف

(قوله) الذي يلحق الشيء لامر ، هذا عبارة عن ما في قوله لما هو وقوله ذلك الامر هذا تفسير للضمير الاول العائد الى الموصول اه (ح)
(قوله) ذلك الشيء ، تفسير للضمير الأول العائد الى الشيء اه (ح) (قوله) ذكره بعض المحققين هو صاحب اللوامع اه (ح)
(قوله) أو بواسطة أمر يساويه ، لم يتعرض لما يلحقه بواسطة جزئه الأعم كلحوق الانسان التحيز لكونه جسما كما في شرح المطالع وذلك لأن شارح المطالع أغفله في آخر كلامه فلم يذكر الا الجزء المساوي واعتمده المؤلف عليه السلام اه منه عن خط (ح)
(قوله) أي الاعراض الذاتية ، لكن جعل المثال الاول للحمل على موضوع العلم مع ان موضوعه الأدلة فيه مناقشة وذلك لأن الكتاب بعض الأدلة فهو مثال للمحمول على جزء موضوع العلم لا للمحمول على موضوعه الا ان يقال لما كان الكتاب مثبتاً لما عداه من الادلة عده موضوعاً للعلم وحده لرجوع سائر الأدلة اليه أو تنزيله منزلة الكل لما كان أعظم الادلة والله أعلم اه (ح ن)
(قوله) قلت الشرطية الخ ، اما الشرطية فالحكم بالتلازم فيها على الموضوع حكم اثباتي وأما السالبة فالحكم على الموضوع للعلم باثبات السلب اه (ح ن)

الاول نوعاً والثانى عرضاً فانه اريد بهما الوصف أي الامرية والعمومية فهما جميعاً عرضان ذاتيان وان اريد نفس ذات الامر والعام فهما جميعاً نوعان للموضوع وقد ذكر الشيخ في شرحه مثل ماذكر المؤلف من الفرق بين العام والامر قال وخطاب الواحد اما ان يكون في ذاته وهو الامر والنهي واما في عوارضه من حيث الشمول وهو العموم والخصوص وأما شارح التهذيب فانه مثل للحمل على اعراض الموضوع بقوله ألبنا سببه المشاهدة أو سببه عدم التركيب فان البنا عرض ذاتى للكلمة التى هي موضوع العلم ولعل المؤلف قصد مجرد التمثيل وان لم يطابق الواقع يؤيد هذا انه عليه السلام أطلق الحكم على العام بانه يفيد القطع وليس كذلك فان في افادته القطع كلاما وتفصيلا يأتى ان شاء الله تعالى في محله فهذا الحكم انما هو لمجرد التمثيل (قوله) والعام الذي خص منه البعض يفيد الظن ، فافادة الظن قد حملت على نوع العرض الذاتى وهو العموم الذي خص منه البعض كما عرفت (قوله) من حيث اثباتها للاحكام، قيد بذلك ليخرج اعراض الأدلة لامن هذه الحيثية ككون الدليل مزيدا أوغير مزيد معتلا أوصحيحا فصيحاً أو غير فصيح لكن سيأتى أن المراد بالادلة هي الكلية أعنى موضوع مسائل الاصول كالامر مثلا في قولنا الامر للوجوب وهو لايثبت به حكم تفصيلي كوجوب الوتر مثلا ولعله يقال  أنه قد يثبت ذلك بواسطة الدليل التفصيلي المستخرج منها بادنى تصرف وسيأتى استيفاء الكلام أو يقال المراد انها تثبت الاحكام على جهة الاجمال كما سيذكر ذلك المؤلف فيما يأتى عن بعضهم وستعرف ذلك ان شاء الله ولو قال المؤلف من حيث يوصل العلم باحوالها الى القدرة على اثبات احكام أفعال المكلفين لكان أولى وأظهر والله أعلم (قوله) هو الاثبات أي اثبات الاعراض الذاتية للدليل ولم يذكر هنا قيد الحيثية استغناء بالتعريف لانه للعهد أي الاثبات المقيد بها (قوله) وماله نفع ودخل فيه ، أي في هذا الاثبات وذلك كأدلة مسائل اصول الفقه وكالابحاث الثلاثة الآتية وقد أشار المؤلف عليه السلام الى وجه نفعها وكونها في الاثبات دخل في شرح قوله وههنا أبحاث وأما أحوال الاجتهاد والترجيح فهي كما قال الشريف راجعة في الحقيقة الى الادلة السمعية فالمقصود بالذات أحوال الادلة من حيث دلالتها على الاحكام وهذه الحيثية حال وصفة للدليل امامطلقا واماباعتبار تعارضها واستنباطها منها فتكون هي موضوع العلم لأن هذه الحيثية حال وصفة للدليل

والعام الذى خص منه البعض يفيد الظن، اذا تمهد هذا علمت ان موضوع اصول الفقه ادلة الفقه الكلية وذلك لان مباحث الاصول راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة من حيث اثباتها للاحكام بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات وماله نفع

انه لم يرد بما ذكر هنا الا التمثيل ومذهبه التفصيل المذكور اه (*) انما جعل الأمر من انواع الموضوع ولم يجعل العام من الانواع بل من العوارض الذاتية لأن الأمر احد اقسام الكلام اذ هو قسم من الانشاء المقابل للخبر بخلاف كونه عاماً او خاصا فهو عارض للكلام بعد كونه خبرا او انشاء اه من خط سيدنا العلامة الحسن بن محمد المغربى رحمه الله قال على هذا سيدنا صفي الدين احمد بن اسحق بن ابراهيم حفظه الله الظاهر في وجه التفرقة بين الأمر والعام في جعل الأول نوعاً والثانى عرضاً انه لما كان الموضوع هو الأدلة الكلية والدليل هو ما يمكن التوصل به الي مطلوب خبرى والمراد بالمطلوب هنا احد الاحكام الخمسة وكان الامر يدل على احدها على حسب الخلاف كان نوعاً للامر الكلي الذى هو مطلق الدليل من حيث هو واما العام فلا دلالة فيه على شيء منها وانما هو عارض للدليل بمعنى ان الدليل يعرض له كون الأفراد الذى دل على ثبوت الحكم فيها عامة او خاصة فهذا هو الوجه لاما قيل في توجيهه ان الامر احد اقسام الكلام اذ هذا لايتم الا على القول بان الموضوع الكلام وهو فاسد اذ لو كان كذلك لم يكن القياس واحكام العقل من الادلة الكلية وليس كذلك والله اعلم اه من خط قال فيه اه من املايه وخطه

---

(قوله) أو غير مزيد معتلا الخ ، اما كونه مزيدا أولا ومعتلا أولا فليس من الأدلة بل من أعراض ماوقع في الادلة من الاجزاء فلا معنى للاحتراز عنه واما كونه فصيحاً أولا فباعتبار المفرد لامعنى للاحتراز عنه وباعتبار الفصاحة للكلام أو كون المراد بالفصاحة البلاغة لاطلاقها عليها فالكلام الفصيح به الاثبات للاحكام ولا يتصور غير الفصيح في الكتاب والسنة وأما الاثبات بالاجماع والقياس فالحكم يثبت بهما من دون عبارة والله أعلم اه (ح ن) (قوله) وهو لايثبت به حكم تفصيلي ، يقال اثبات الاحكام الكلية كاف فيما نحن فيه اه (ح ن) (قوله) فتكون هي موضوع العلم ، الظاهر ان حق العبارة فتكون هي من أحوال موضوع العلم فتأمل اه (ح) عن خط شيخه اسمعيل

(قوله) وقيد الادلة بالكلية، هذا التقييد كما في الفصول وهو كالمصرح به في شرح الجمع للمحلي وأبي زرعة واحترز به المؤلف عليه السلام عن الادلة المنصوبة على أعيان المسائل كما ذكره الشيخ رحمه الله تعالى أعني مايستفاد منها وجوب فعل معين كالصلوة والزكوة نحو أقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فانه لايبحث في هذا الفن عن أحوال الامر من حيث كونه منصوبا على وجوب الصلوة والزكوة بل على الوجه الكلي كما ذكره المؤلف فان قيل ان هذه الادلة المنصوبة على أعيان المسائل قد صرح في شرح المختصر باتصافها بالكلية حيث قال فنيطت الاحكام بادلة كلية تفصيلية أي كل مسئلة مسئلة بدليل دليل واعتمده الشيخ العلامة في شرح الفصول فكيف أخرجها المؤلف وصاحب الفصول بقيد الكلية قلنا هذه الادلة وان كانت منصوبة على أعيان المسائل فاتصافها بالكلية لاينافي كونها منصوبة عليها لان معنى كونها كلية شمولها لاحكام جزئية فان أقيموا الصلوة شامل لأحكام لاتتناهى كما صرح بذلك الشريف حيث قال بعد كلام شارح المختصر وقد ظهر من تفسيره ان التفصيل لاينافي الكلية لأن الادلة الجزئية المنصوبة على أعيان المسائل شاملة لاحكام جزئية فاخراجها بقيد الكلية لاينافي ماذكره في شرح المختصر من اتصافها بالكلية بذلك المعنى لأن المراد هاهنا أنها ليست بكلية بغير ذلك المعنى بل بالنسبة الى مافوقها من الأنواع التى هي موضوع مسائل الاصول نحو الأمر والنهي مثلا في قولنا الأمر للوجوب والنهي للحضر «واعلم» أن الشيخ رحمه الله تعالى لماذكرنا من اتصاف الادلة التفصيلية بالكلية قد أشار الى استبعاد اخراجها بقيد الكلية حيث قال ووصف الادلة بالكلية كأنه للتنبيه على انه لايبحث في هذا العلم عن أحوال الادلة من حيث خصوصية أعيانها الخ ولم يدكر السعد والشريف تقييد الأدلة بالكلية بل أطلقا كون موضوع الاصول هو الادلة السمعية ولعله بناء على ان علم الاصول وان لم يبحث صريحاً عن أحوال الادلة المنصوبة ﴿٤٧﴾ على أعيان المسائل فقد حصل البحث عنها ضمناً لأن البحث في القاعدة الكلية عن حال موضوعها الذي هو نوع يدخل تحته الادلة التفصيلية نحو قولنا الامر للوجوب فلا يتضمن البحث مثلا عن أحكام جزئيات موضوع تلك القاعدة من نحو أقيموا الصلوة للوجوب وآتوا الزكوة للوجوب ونحوها مما

ودخل فيه وقيد بالكلية لأنه لايبحث في هذا العلم عن احوال الادلة من حيث خصوصية اعيانها المنصوبة على اعيان المسائل بل على الوجه الكلي(١) ﴿فان قلت﴾ لم خصصت الموضوع بالادلة وهلا جعلته الادلة والاحكام كما كان من بعض الاصوليين فتكون

(١) واذا عرفت احوال الأدلة الأجمالية على الوجه الكلي من الجهات المذكورة احتيج في استنباط الأحكام من الأدلة التفصيلية الي استخراج احوالها الجزئية المندرجة تحت القواعد الكلية كسائر الفروع من اصولها اه شريف

لاينحصر وعدم ذكر أحكام هذه الجزئيات صريحاً لايخرجها عن كونها موضوعاً لهذا الفن لأنه يحصل استخراج احكام تلك الجزئيات من القاعدة الكلية بادنى تصرف كما ذكره السيد المحقق حيث قال واذا عرفت أحوال الادلة الاجمالية على الوجه الكلي احتيج الى استنباط الاحكام من الادلة التفصيلية الى استخراج أحوالها الجزئية المندرجة تحت القواعد الكلية كسائر الفروع من اصولها انتهى وهذا كما في سائر العلوم مثلا البحث في علم النحو عن الفاعل من حيث كونه مرفوعاً بحث عن أحكام جزئياته فتكون الجزئيات من موضوعه فلو فسر الادلة الكلية هاهنا منهما يشمل الادلة التفصيلية بان يراد بكونها كلية شمولها لاحكام جزئية كما ذكره الشريف أو كونها أنواعاً تدخل تحتها الأدلة التفصيلية لوافق اطلاق الموضوع في عبارة غير المؤلف ولظهر معنى قول المؤلف سابقاً ان مباحث الاصول راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة من حيث اثباتها للاحكام فان هذه الحيثية لايظهر اعتبارها في الادلة الكلية الا بواسطة الادلة التفصيلية اذ لايتم اثبات الاحكام بمجرد الادلة الكلية كما عرفت منا ذكره الشريف (قوله) وهلا جعلته الادلة والاحكام قال السيد اذ قد يبحث في هذا العلم عن اعراض الحكم أيضاً مثل ان الوجوب مضيق أو موسع وعلى الاعيان أو على الكفاية وغير ذلك (قوله) كما كان من بعض الاصوليين، هو صاحب التنقيح

---

(قوله) على الوجه الكلي، أعنى كون الامر للوجوب اه منه (قوله) لاينافي الكلية، وانما ينافي الاجمالية ككون الكتاب حجة اه سيدنا احمد بن صالح عن خط (ح) (قوله) أو على الكفاية، ورد بان الامر يدل على الوجوب الموسع او المضيق اه شريف وسيأتي اه (ح)

مباحث الاحكام من المقاصد(١)قلت وجه التخصيص انه لما كان هذا العلم آلة لاستنباط الاحكام عن ادلتها جعل موضوعه الادلة من تلك الحيثية كما ان المنطق لما كان الة لاستحصال المجهول من المعلوم جعل موضوعه المعلوم التصورى والتصديقي من تلك الحيثية والاحكام ثمرة العلم وفائدته كما قدمنا فحسن اخراج مباحثها عن المقاصد وبعضهم لما لم ينظر الى ماذكرنا ورأى ان المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا (٢) بعضها راجع الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام جعل الموضوع كلا الامرين وقد نقل عن بعض(٣)المحققين انه لا خلاف في المعنى مع جعل مباحث الاحكام من المسائل قال لان من جعل الموضوع هو الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام راجعة الى احوال الادلة تقليلا لكثرة الموضوع بالذات فانه اليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات

---

(١) قال الشريف بعد قوله اذ قد يبحث فيه عن اعراض الحكم ايضا مثل ان الوجوب مضيق او موسع وعلى الاعيان او على الكفاية وغير ذلك ورد بان مرجعه الي ان الامر يدل على الوجوب الموسع او المضيق اه (٢) نحو الامر للوجوب فانه دال على حكم هو الوجوب اجمالا لا على وجوب فعل معين كالوتر مثلا اه (٣) هو صاحب التوضيح اه

(قوله) من تلك الحيثية ، أي المتقدمة المشار اليها بقوله من حيث اثباتها للاحكام ويحتمل أن يراد الحيثية المأخوذة من قوله لاستنباط الاحكام فيوافق قوله في موضع المنطق من تلك الحيثية فان المراد حيثية استحصال المجهول وعلى الاحتمالين فهذه الحيثية لاتصدق على الاحكام (قوله) كما ان المنطق لما كان آلة لاستحصال المجهول عن المعلوم الخ فالادلة هاهنا بمثابة المعلوم في المنطق والاستنباط هاهنا بمثابة الاستحصال هنالك (قوله) والاحكام ، أى العلم بالاحكام ليوافق ماسبق من أن الغاية هي العلم بالاحكام (قوله) ثمرة العلم ، يعنى فلا يصدق عليها تلك الحيثية فيكون هذا مترتبا على ماسبق ويحتمل أن يكون استدلالا مستقلا يعنى أن ثمرة العلم خارجة عن مقاصده فلا يكون من الموضوع (قوله) وبعضهم ، يشير الى ماذكره السعد في التلويح (قوله) لما لم ينظر الى ماذكرنا ، من تلك الحيثية ومن بيان كون الاحكام ثمرة العلم (قوله) بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا ، قد عرفت ان قيد الاجمال لم يذكره المؤلف فيما سبق وقد اعتبره هذا البعض كما هو مقتضى تقييد الموضوع بالادلة الكلية فان الامر مثلا في قولنا الامر للوجوب دال على حكم هو الوجوب اجمالا لا على وجوب فعل معين كالوتر فينبغي ان يحمل اطلاق المؤلف فيما سبق على هذا (قوله) وبعضها الى أحوال الاحكام ، مثل ان الوجوب مضيق أو موسع على الأعيان أو على الكفاية وغير ذلك (قوله) جعل الموضوع كلا الامرين ، اذ جعل أحدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم فانه الامر ان مباحث الادلة أكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال ذكره في التلويح (قوله) مع جعل مباحث الاحكام من المسائل ، أي من مسائل هذا الفن فمع هذا الجعل لا يكون الخلاف في المعنى وانما يكون الخلاف فيه لو لم يعد من مسائل الاصول عند من لم يجعل الاحكام من الموضوع والله أعلم (قوله) جعل المباحث المتعلقة بالاحكام راجعة الى أحوال الأدلة ، كما أشار اليه السيد في الحواشي فانه جعل أحوال الوجوب من كونه مضيقا أو موسعا على الأعيان أو على الكفاية من أحوال الأدلة قال لأن مرجعه الى ان الامر يدل على الوجوب الموسع أو المضيق أو يدل على الوجوب على الأعيان أو على الكفاية (قوله) تقليلا لكثرة الموضوع بالذات ، أي تقليلا بالنظر الى ذاته بان يكون الموضوع هو الأدلة فقط اذ لو جعل الموضوع هو الادلة والاحكام المتعددان بالذات واعتبر اتحادهما بالنظر الى جهة تجمعهما كان اتحاد الموضوع بالنسبة الى تلك الجهة لا بالنظر الى ذاته (قوله) فانه ، أي تقليل الموضوع بالذات (قوله) اليق ، بوحدة العلم فان الموضوع المتحد بالذات يحصل به كمال اتحاد العلم لأن البحث يكون عن أحوال ماهو متحد بالذات وحينئذ فتقليل الموضوع بالذات يكون العلم به أقرب الى كمال الاتحاد بخلاف اتحاد الموضوع بالجهات فانه لا يحصل به ذلك اذ الجهة الواحدة قد تجمع علوما كثيرة مختلفة بالذات (قوله) من الوحدة بالجهات والحيثيات ، أي من أن يكون الموضوع متحدا بالجهات والحيثيات مع تعدده بالذات قال الشريف موضوعات العلوم ان اتحدت فذاك وان تعددت فلا بد من انتسابها في أمر واتحادها بحسبه كموضوعات الطب وهي الاجسام فانها متحدة في الانتساب الى الصحة وكما اذ قيس الموضوع المتعدد الى وحدة الغاية (قوله) كما جعل ، فاعل جعل قوله فيما سيأتى من جعل الموضوع هو الاحكام

---

(قوله) وحينئذ فتقليل الموضوع الخ ، أي حين كون الموضوع المتحد بالذات الخ اهـ ح عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل المغربي

يعني أن من جعل الموضوع هو الاحكام فقط حاول تقليل الموضوع بالذات فيكون قوله كما جعل متصلا بقوله تقليلا لكثرة الموضوع بالذات على انه مشبه به ( قوله ) راجعة الى أحوال الاحكام من حيث الثبوت ، مثلا كون الامر للوجوب أو كونه عاما بحث متعلق بالدليل فان كان هذا البحث من حيث أن الدليل مثبت للحكم كان حالا للدليل لأن الاثبات صفة له وان كان هذا البحث من حيث ثبوت الحكم كان حالا للحكم لان ثبوت الوجوب بالدليل حال للحكم اذ الثبوت صفة له ( قوله ) ولم تقيده ، أي الموضوع بالسمعية كما قيده صاحب الفصول حيث قال وأما موضوعه فالادلة السمعية وقرره الشيخ رحمه الله في شرحه للفصول وستأتى الاشارة الى أن ذلك غير بعيد ( قوله ) بناء على أن العقل أحد مدارك الاحكام ، فلذا أدخله المؤلف عليه السلام في الموضوع وجعل أصحابنا للبحث عن أحواله باب الحظر والاباحة والمؤلف عليه السلام المقصد الثامن من مقاصد هذا الكتاب وبين فيه مايدل عليه من الاحكام الخمسة وبيان مايدل عليه ضرورة واستدلالا ( قوله ) لانا نقول معناه ، أي اتصاف الاحكام الشرعية أنها مستفادة من الشرع الخ ينظر في وجه اندفاع الايراد بما ذكر ولعل وجهه ان مالم ينقله الشرع مع جواز نقله وهو القضية المشروطة لم تبطل فيه حجية العقل وانما تغيرت تسميته بالعقلي يؤيد ذلك ماسيأتى للمؤلف عليه السلام في بحث مسئلة التحسين من حيث جعل الشرع في مثل هذا موافقاً لحكم العقل ومؤيدا له فيتم جعل الدليل العقلي من موضوع هذا الفن مع التقييد بالشرعية اذ التقييد بالشرعية بهذا المعنى لاينافي اثبات دلالة العقل انما ينافيه ان يراد بالشرعي مايتوقف على الشرع لا العقل هذا مايظهر في توجيه الجواب والمقام مع ذلك لايخلو عن اشكال مع ان ماذكرنا من القضية المشروطة اذا لم نقل بان معرفتها  تسمى فقهاً كما ان معرفة القضية المبتوتة نحو قبح الظلم ليست فقها لم يحتج الى تعميم الموضوع لادخالها فاقتصار صاحب الفصول على جعل الموضوع هو السمعية وقرره الشيخ رحمه الله تعالى غير بعيد مع ان المؤلف قد بنى على ما في الفصول من تقييد الموضوع بالسمعية فيما يأتى في شرح قوله وهاهنا أبحاث حيث قال أنها مدلولة للادلة السمعية واخرج الاحكام العقلية عن الغاية حيث قال فيما سبق وغايته العلم باحكام الله تعالى مع أنه لايلزم من اخراج دليل العقل عن موضوع هذا الفن لعدم تسمية أحكامه فقهاً واجتهادا ابطال حجيته والله أعلم ( قوله ) واما بامساكه عن نقلها عنه ، في شرح الجوهرة أو تقريره على أصله كمنع الشرع عن ذبح البهائم التى لايحل اكلها ولعل المؤلف عدل عن ذلك لأن الامساك أعم وقد ذكر في شرح الجوهرة شرطاً أغفله المؤلف وهو أن يكون التقرير بحكم العقل على حد لو نقله الشرع لصح ليخرج ماورد الشرع مطابقاً للقضية المبتوتة فانه لايصح ان يغيرها الشرع كقبح الظلم وقد اعتمد المؤلف هذا الشرط في الحاصل حيث قال اما ان يصح أن يغيرها أولا الثانى عقلي اتفاقاً هذا ولايخفى ان تفسير الشرعي المذكور لايشمل مالم يدرك العقل فيه جهة حسن أو قبح فانه سيصرح المؤلف عليه السلام في مسئلة التحسين بانه شرعي فلو قيل اما بامساكه أو نقله الخ أو عدم ادراك العقل فيه جهة حسن أو قبح لشمل ذلك والظاهر انهم لم يتعرضوا له لأن دخوله في الشرعي ظاهر لاخفاء فيه والله أعلم ( قوله ) كذا حقق الكلام الخ ، أي حقق معنى كون الحكم شرعياً ( قوله ) وعند الشيخ الحسن الخ ، نسب هذا في الجوهرة وشرح الفصول للشيخ رحمه الله

راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الاحكام على ماقال الغزالي في معيار العلوم إن موضوع اصول الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ، ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل ، فان قلت لم جعلته عاما ولم تقيده بالسمعية ، قلت بناء على ان العقل احد مدارك الاحكام ، لايقال تقييد الاحكام بالشرعية في تعريف الفقه(١) يستلزم تخصيص ادلته بالشرعية لانا نقول معناه انها مستفادة من الشرع اما بنقله لها عن حكم الاصل واما بامساكه عن نقلها عنه (٢) كذا حقق الكلام في هذا المقام ابو الحسين البصرى (٣) وغيره وعند الشيخ الحسن

(١) وكذا في تعريف اصول الفقه اه (٢) وهو مما يصح تغيره اه (٣) قال الناقل نقلت من خط من نقل من خط سيدنا العلامة الشرف المغربى رحمه الله عليه هذا الجواب ينبي

( قوله ) وستاتى الاشارة الي ان ذلك غير بعيد ، في كثير من النسخ وستاتى الاشارة الي ذلك الخ اه ( ح ) من خط شيخه (قوله) وبيان مايدل عليه ، ينظر مافائدة لفظ بيان اه ( ح ) عن خط شيخه ( قوله ) ينظر في وجه اندفاع الايراد الخ ، غير واضح اذ الاندفاع بما ذكره المؤلف واضح لاغبار عليه وما استظهر به المحشى غير واضح انما هو من تتمة باب الاندفاع فليتامل فان دعوى الخفى غير ظاهر اه سيدنا احمد بن صالح رحمه الله عن خط ( ح ) ( قوله ) وهو القضية المشروطة ، اى المشروطة بشرط لايقضى به العقل اه ( ح ) عن خط شيخه ( قوله ) لأن الامساك اعم ، من حيث ان التقرير يلزم ان يكون بالفعل بخلاف الامساك اه ( ح ) ( قوله ) جهة حسن او قبح ، هـذا

الى صاحب الجوهرة ثم قال وعند الشيخ الحسن الرصاص عقلي فينظر في هذه الرواية ( قوله ) الثانى عقلي اتفاقاً ، ولا عبرة بمطابقة الشرع له كقبح الظلم ( قوله ) الثانى شرعي اتفاقاً ، كذبح مايؤكل لحمه ( قوله ) مع زيادة شرط لايقضي به العقل ، كتحريم ذي الناب من السباع وذي المخلب من الطير فان اعتبار كونهما ذا مخلب وذا ناب زيادة شرط لم يعتبره العقل ( قوله ) والثانى ، كتحريم ذبح مالايؤكل من الحيوان مما لم يعتبر الشرع فيه شرطاً ( قوله ) مختلف فيه ، فعند أبي الحسين أنه شرعي وعندالشيخ الحسن انه عقلي ( قوله ) ازديادا في البصيرة ، قد عرفت فيما سبق ان الحاصل بهما نفس البصيرة لاازديادها ( قوله ) اما



الاول ، البحث الاول وهو بحث المنطق ( قوله ) فلان هذا العلم ، أي علم الاصول لما كان علماً بكيفية الاستنباط ان أراد بالكيفية كما هو الظاهر من معناها هي الكيفية الحاصلة من معرفة شرائط انتاج القياس الاقترانى والاستثنائي كما يؤيد ذلك ماعرفت فيما سبق أنه لايتوصل بدون قواعد المنطق فتلك الشرائط انما تعرف بعلم المنطق لابهذا الفن ولعله يقال تسامح المؤلف في جعل هذه الكيفية تعرف بهذا العلم لما كان هذا العلم طريقاً للمنطقي الى تركيب القياس الاقترانى والاستثنائي لأن مادتهما مأخوذة من هذا العلم وفي عطف قوله وطريقة الأخذ كالتفسير اشعار بذلك . وان أراد بالكيفية مايحصل من معرفة شروط الادلة الآتية كان معرفتها بهذا الفن وقد ذكر الامام

ما امسك الشرع عن نقله من دون زيادة شروط لايقضي بها العقل فهو عقلي (١) والحاصل ان احكام العقل اما ان يصح تغيرها اولا الثاني عقلي اتفاقا والاول اما ان لايغيره الشرع اولا الثاني شرعي اتفاقا والاول اما ان يكون مع زيادة شرط لايقضي به العقل اولا الاول شرعي اتفاقا(٢) والثانى مختلف فيه ولما فرغ من الامور الثلاثة التي توجب ازدياداً في البصيرة(٣) اخذ في ثلاثة مباحث فقال (وههنا ابحاث يحتاج اليها ) اما الاول فلان هذا العلم لما كان علما بكيفية الاستنباط وطريقة الاخذ(٤)

---

بل عن ان لايجعل المذكور في تعريف الموضوع عاما بل يقيد بالسمعية فقط فيطابق ماقبله من تعريف الفقه وتعريف اصول الفقه مع انه لايساعد على هذا ماقبله من قوله قلت بناء على ان العقل احد مدارك الاحكام وكون المراد من جعل الموضوع عاما شمول المدارك العقليه من قصد المؤلف الا ان يقال انه اظهر من هذا المذكور بتمامه التنبه على صحه الاعتبارين من تقرير ابى الحسين وتحصيل الشيخ الحسن فالتقييد بالشرعية في حد الفقه والاصول لاستفادة الاحكام من الشرع بالنقل والامساك كما ذكره ابو الحسين وعدم التقييد في تعريف الموضوع بصحة كون العقلى مدركا فيما لم يغير الشرع كما حصل الشيخ الحسن فذلك مما يحمل عليه افادة الجواب والله اعلم اه

(١) يقال قد افاد ماذكره في ضمن التقسيم والتفصيل كون مانقله الشرع او امسك عن نقله شرعيا على مااختاره ورواه عن ابى الحسين فحينئذ لايتحقق للسوال والجواب ثمرة اه نعم يمكن تمشية السوال بان يجعل الجواب ماذكره المولف وتفصيله بما اوضحه السيد شرف الدين الحسن الجلال في شرحه على الفصول مالفظه وهو مقيد بالسمعية ولكنهم صرحوا في الترجيح بانه عقلي حيث قسموا التعارض الى مايكون عقلياً ونقلياً وجعلوا العقل هو القياس على انهم قد جعلوا التخصيص بالعقل من اصول الفقه ايضا وذلك دليل عقلي فالقياس حذف السمعة ايضاً اه

(٢) كالبيع مثلا فان العقل قاض بحسن المعاوضة واعتبار الشروط الشرعية لايقض بها العقل اه وكذا تحريم ماصف من الطير وذى الناب من السباع وذى المخلب من الطير ايضاً فكون الطير يصف او ذا مخلب هو زيادة شرط وكذا في ذى الناب والله اعلم اه يؤكل مادف اى حرك جناحيه عند الطيران كالحمام لاماصف كالنسور اه قاموس معنى

(٣) الصواب ان يقال من الثلاثة التى يتوقف الشروع على بصيرة عليها اخذ في ثلاثة مباحث توجب ازدياداً في البصيرة فتامل اه مغربى

(٤) ( قوله ) وطريقة الأخذ بالجر عطف على كيفية وقوله عن دلائل خاصة هي الأدلة

القسم هو الذى لايدرك العقل فيه جهة حسن او قبح الا بكشف الشرع عنهما بامره او نهيه فالعقل يدرك كلا منهما بعد كشف الشرع فلايحتاج الي تتميم ذلك بقوله او عدم ادراك العقل فيه الخ اه (ح ن) (قوله ) كقبح الظلم ، لعله يقال فيبقى النظر في دخوله في الموضوع اذا قلنا انه لاعبرة بمطابقة الشرع له مع اطلاق الموضوع عن التقييد بالشرعية اه (ح ن) ( قوله ) لما كان علما بكيفية الاستنباط ، جعل سيلان لقوله علما محتملا ان يراد بالكيفية الحاصلة من معرفة شرائط انتاج القياس الخ غير واضح اذ هو يستلزم اخراج العلم عن ماوضع له ولعل الحامل له على ذلك قول ابن الأمام حتى كانه جزئي من جزئيات المنطق وهذه العبارة صريحة في انه ليس بجزئي انما كأنه الجزئي من حيث الاستنباط والاستدلال بهذا العلم كان عن دلائل خاصة ولهذا لم يقل جزئيات والاولى حملها على مافسر به ثانياً اه (ح) ( قوله ) في بيان قول ابي الحسين ، ولفظه هي طرقه على جهة الاجمال وكيفية الاستدلال بهااه من خط المصنف

المهدي وصاحب القسطاس عليهما السلام في بيان قول أبي الحسين في تعريف اصول الفقه وكيفية الاستدلال مايؤيد هذا الاحتمال قال في القسطاس أراد أبو الحسين بكيفية الاستدلال كيفية حمل الخطاب على الحقيقة والمجاز وكيفية دلالة أقسامه وكيفية دلالة الفعل والتقرير والاجماع والقياس والاجتهاد والحظر والاباحة وفي المنهاج كيفية الاستدلال معرفة شروط الاستدلال بكل نوع على ماسيأتي تحقيقه فان للاستدلال بالنص شروطاً وللاستدلال بالفعل شروطاً وللتقرير والاجماع والقياس والحظر والاباحة شروطاً مخصوصة سنذكرها ان شاء الله تعالى « قلت » ولو جعل المؤلف عليه السلام وجه تقديم علم المنطق كونه لايتوصل بدون قواعده كما عرفت لكان أظهر ولهذا ذكر أهل حواشي شرح المختصر أن وجه حاجة هذا الفن اليه كونه آلة لجميع العلوم الكسبية فيكون مبدءاً لكل علم لان الجزم بالتصديقات انما يحصل اذا عرف ان الطرق الموصلة اليها صحيحة لافاسدة وذلك انما يحصل بعلم المنطق (قوله) عن دلائل خاصة ، هي الادلة السمعية (قوله) مطلق الاستدلال ، أي من غير تقييد لكونه عن دلائل خاصة (قوله) شارك ، أي هذا العلم (قوله) المنطق ، مفعول شارك (قوله) من هذه الجهة ، أي كونه علماً بكيفية الاستدلال والاستنباط كالمنطق الا أن الاستنباط والاستدلال بهذا العلم مقيد بكونه عن دلائل خاصة بخلاف علم المنطق فانه مطلق عن هذا فلهذا كان كالجزئي لعلم المنطق ولعله انما قال كالجزئي لعلم المنطق ولم يقل جزئياً اعتمادا على ﴿٥١﴾ الاحتمال الثاني في تفسير الكيفية اذ لايكون هذا الفن جزئياً من المنطق بمعرفة كيفية الاستنباط المذكور في هذا الفن فتأمل (قوله) وادخال بعضها في المقاصد الخ ، هذا اشارة الى ماذكره في الحواشي من الاعتراض على ابن الحاجب بان كلامه مضطرب لانه أورد المباحث المتعلقة بالعربية بعضها في المبادي كالحقيقة والمجاز والاشتراك وبعضها في

والاستدلال عن دلائل خاصة وكان المنطق علما بكيفية مطلق الاستدلال والاستنباط شارك المنطق وشابهه من هذه الجهة حتى كانه جزئي من جزئيات المنطق وفرع من فروعه ولاريب في ان اتقان الاصل وتدبره ادخل لاتقان الفرع والتبصر فيه واما الثاني فلان الكتاب والسنة عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك وادخال بعضها في المقاصد كالعموم والخصوص لسعة مباحثها الخاصة بهذا العلم واما الثالث (١) فلان الاصولي لما كان مقصوده اثبات الاحكام ونفيها في الاصول

---

السمعية اه (١) اى الموضوعات اللغوية اه

المقاصد كالعموم والخصوص والمنطوق والمفهوم فاجاب المؤلف عليه السلام بان الوجه في ادخال بعضها في المقاصد سعة مباحثها الخاصة بهذا العلم فلا اعتراض ومعنى كون مباحثها خاصة بهذا العلم ان مباحثها راجعة الى اثبات أعراض ذاتية للادلة من حيث اثباتها للاحكام ولاشك في سعة مباحث ماجعله من المقاصد كالعموم والخصوص والمنطوق والمفهوم من هذه الحيثية فلذا دخلت في المقاصد بخلاف الحقيقة والمجاز والمترادف والمشترك فان مباحثها الخاصة بهذا العلم أعني المباحث المتعلقة بهذه الحيثية قليلة بالنسبة الى تلك التي عدت من المقاصد وان كان مباحثها من غير هذه الحيثية وسيعة فان في الحقيقة والمجاز مباحث كثيرة مذكورة في غير هذا الفن ليست من هذه الحيثية والله اعلم (قوله) اثبات الاحكام ونفيها في الاصول ، هكذا في شرح المختصر وغيره فالاثبات كقولنا الامر للوجوب والنفي لما عداه من الاحكام وقد توهم بعض الناظرين انه لاحاجة الى ذكر نفي الاحكام لان ذكر اثبات الحكم يستلزم نفي ماعداه ويجاب بان هذا الاستلزام قد لايتم في النفي كقولنا الامر قد يكون لا للوجوب والذي

---

(قوله) سعة مباحثها الخاصة بهذا العلم ، لايخفي انها ان كانت جميع المباحث المتعلقة بالعربية مبحوثا في هذا العلم عن عوارضه الذاتية فالايراد وارد والجواب المذكور ليس بمفيد اذ سعة الكلام بالابحاث الخاصة بالعلم وقصره لاتوجب دخولها في مقاصده وخروجها عنها وان كان المبحوث فيه عن عوارضها انما هو بعضها وهو ماعده من المقاصد فقط فالايراد غير متجه وايضا فجوابه غير ماذكره فتامل اه سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق (قوله) فان في المجاز مباحث كثيرة ، ككون المجاز استعارة وغيرها مفردة ومركبة ونحو ذلك اه منه عن خط (ح)

للوجوب قد تنتفي عنه افادة الوجوب لنسخ أو تعارض أو نحو ذلك (قوله) من حيث أنها مدلولة للادلة السمعية ، في هذا دلالة على أن موضوع هذا العلم هو الادلة السمعية فقط وقد تقدم ماعرفته « واعلم » ان المؤلف عليه السلام عدل عما ذكره ابن الحاجب وغيره من جعل وجه ذكر الاحكام في مبادي هذا العلم هو استمداده منها وأغفل ماذكروه من كون هذا العلم يستمد أيضاً من الكلام ويمكن أن يكون وجه عدول المؤلف هو التفصي عما ورد عليهم أما التفصي عما ورد على قولهم أنه يستمد من الكلام فلانهم ذكروا ان وجه استمداده منه هو توقف الاجمالية ككون الكتاب حجة على معرفة الباري وصدق المبلغ ودلالة المعجزة على الصدق وبينوا ذلك بماهو معروف في موضعه فورد عليهم أنهم لم يوردوا في مبادي هذا الفن من علم الكلام شيئاً منها يتعلق بمعرفة الباري وصدق المبلغ ودلالة المعجزة على الصدق بل أورد ابن الحاجب بدل هذه المسائل الثلاث الكلامية مباحث المنطق وقد اعتذر لهم بان هذه الثلاث المسائل الكلامية في نظر الاصولي بمنزلة البديهي فلم يحتج الى ذكرها والمؤلف عليه السلام أغفل ذكر استمداده من الكلام لأنه لم يستحسن ذكره مع عدم ذكر شيء مما يتعلق بعلم الكلام ويحتمل انه أغفل ذكر الكلام لما اعتذر لهم به من ان ذلك بمنزلة البديهي فلم يحتج الى التنبيه على ان هذا الفن يستمد منه لحصوله في ذهن الاصولي واما التفصي عما ورد على ماذكروه من أن هذا الفن يستمد من الاحكام فلانهم ذكروا أن المراد استمداده من تصور الاحكام ليمكن الاصولي اثباتها أو نفيها في مسائل الاصول نحو الأمر للوجوب وفي مسائل الفقه أعني الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين نحو الحج واجب لامن التصديق بالاحكام اما في الاصول فلان التصديق بها فيه مسائله لامباديه وأما الفقه فلان ذلك فائدة الاصول فيتأخر حصوله عنه فلوتوقف العلم عليه كان دوراً فورد عليهم انهم لم يقتصروا في مبادي هذا الفن على تصور الاحكام بل ذكروا أحكاماً للاحكام ككون الحكم موسعاً ونحو ذلك ليست من مسائل الاصول ولامن مسائل الفقه فلا دور بذكرها وقد أشار شارح المختصر الى هذا الاعتراض بقوله وستقف على ذكره لاحكام الاحكام وهو خارج عن الامرين انتهى وأراد بالامرين تصور الاحكام والتصديق باثباتها في أفعال المكلفين كما في الفقه ، اذا عرفت ذلك فالمؤلف جعل وجه ذكر الاحكام هو الاحتياج اليها بوجه آخر غير الاستمداد اذ لو جعل وجه الاحتياج هو الاستمداد وقد عرفت ان الاستمداد انما هو من تصورها لامن



التصديق بها لئلا يلزم الدور لزمه ماورد عليهم لان المؤلف عليه السلام أيضاً قد ذكر تلك

| من حيث أنها مدلولة للادلة السميعة ومستفادة منها فاذا قلنا الامر للوجوب مثلا كان معناه انه دال عليه ومفيد له |
|---|

الاحكام التي للاحكام وهي خارجة عن التصور وعن التصديق اللازم منه الدور أعني التصديق الذي هو من مسائل الاصول والفقه فلما جعل المؤلف وجه الذكر هو الاحتياج دخلت تلك الاحكام التي للاحكام من غير اشكال واستقام التعميم الشامل لغير تصور الاحكام في قول المؤلف احتاج الى بيان أقسامها وتعريفاتها وأحكامها الخارجة عن الاصول والفقه ، وظهر به وجه جعل المنطق من الابحاث الثلاثة لحكم المؤلف بالحاجة الى الجميع لاعلى وجه الاستمداد وقد ذكر وجه الحاجة في بحث البحثين الاولين وأما البحث الثالث أعني بحث الاحكام ففي تعليل الاحتياج اليها بقوله لما كان مقصود الاصولي اثبات الاحكام الخ اشكال لانه انما يفيد الاحتياج الى تصورها فقط ليمكنه اثباتها أو نفيها لا الاحتياج الى أحكامها الخارجة عن الاصول والفقه ، مثل الوجوب موسع ونحو ذلك فينظر ولو جعل وجه الاحتياج وهو ازدياد البصيرة ليشمل الاقسام والاحكام الخارجة عن الاصول والفقه فتأمل ، وهاهنا بحث وهو ان المؤلف اقتصر على كون مقصود الاصولي اثبات الاحكام ونفيها في الاصول ولم يذكر ان مقصوده اثباتها ونفيها في الفقه أيضاً كما ذكروه وكأن وجه الاقتصار ماذكره السعد في الحواشي من أن ذلك فائدة الاصول لامسائله فلا يلزم الاصولي من حيث هو اصولي تصور الاحكام ليمكنه اثباتها ونفيها في الفقه وحينئذ فيرد ان مقتضى اقتصار المؤلف عدم ذكر الفقه في قوله عليه السلام الخارجة عن الاصول والفقه ، اذ لا دخل له في كلامه وانما يظهر فائدة ذكره في عبارة شرح المختصر لانه لم يقتصر كما اقتصر المؤلف عليه السلام يعرف ذلك مما ذكرناه سابقاً فتأمله

---

(قوله) او تعارض او نحو ذلك ، كالتقييد والتخصيص اه (ح) (قوله) وجه الذكر هو الاحتياج ، يعنى الاحتياج اليها بوجه غير الاستمداد اه (ح) (قوله) فيرد ان مقتضى اقتصار الخ ، اى يلزم ان لايذكر الفقه اه منه والحال انه قد ذكره في قوله الخ اه (ح)

(قوله) فقد وقع جزءا من المحمول ، قد عرفت ان هذا انما يفيد الاحتياج الى تصورها فقط فيعود الاشكال الذي تقصي عنه ولوجعل وجه الاحتياج ماذكرناه سابقاً لشمل قوله وأحكامها أي أحكام الاحكام من كون الوجوب مطلقـا أو موقتا مضيقاً أو موسعاً الى آخر ماسبق فان هذه الاحكام خارجة عن مسائل الاصول وخارجة عن مسائل الفقه أعنى المسائل المتعلقة بافعال المكلفين نحو الحج واجب والقصر في السفر واجب ونحو ذلك (قوله) احتاج الى بيان أقسامها ، أي أقسام الاحكام من كونها تكليفية ووضعية وقسمة التكليفي الى خمسة والوضعي الى ثلاثة كما سيأتى ، (قوله) وتعريفاتها ، أي الاحكام وكذا تعريفات الاقسام (قوله) الخارجة عن مسائل الاصول والفقه ، هذا القيد ليس للاحتراز اذ جميع احكام الاحكام المذكورة في الاصول خارجة عنهما اما عن الاصول فلانها ليست باحوال للادلة كما في مسائل الاصول لأن الاحكام فيها محمولة على الادلة السكلية نحو الامر للوجوب وأما في مسائل الفقه فلان هذه الاحكام التى للاحكام ليست باحوال لافعال المكلفين بل هي محمولة على الاحكام فهي خارجة عن الاصول والفقه (قوله) البحث الاول العلم الخ ، لما كان البحث الاول كما عرفت في المنطق وكان مقاصد المنطق هي مباحث التصورات الموصلة الى المجهول التصوري ومباحث التصديقات الموصلة الى المجهول التصديقي وكان لهذه المقاصد مقدمات ذكرها المنطقيون تحصل بمعرفتها زيادة بصيرة في مقاصد المنطق وهي تعريف العلم وقسمته الى التصور والتصديق وقسمته الى البديهى والنظري ومعرفـة النظر ذكرها المؤلف وأما مباحث الألفاظ وبيان الدلالة وأقسامها فقد عدوها أيضاً في المنطق من المقدمات لتوقف الافادة والاستفادة



فقد وقع(١)جزءاً من المحمول احتاج الى بيان اقسامها وتعريفاتها واحكامها الخارجة عن مسائل الاصول والفقه ﴿ البحث الاول ﴾ اى هذا البحث الاول او البحث الاول هذا (العلم(٢)) يطلق على معنيين اعم واخص فهو (بمعنى) من ذينك (يقابل غير الثابت من تصور او تصديق) المراد بغير الثابت ممكن الزوال ومحتمل النقيض (٣)

(١) اى الحكم وقوله جزءاً من المحمول لان المحمول الجار والمجرور فالحكم جزء من المحمول اه وقوله واحكامها الخارجة ككون الوجوب مطلقاً او موقتاً موسعاً الخ اه (٢) قال سعد الدين في حاشيته على الكشاف معلومات العلم ان حصلت بالتمرن على العمل فربما خصت باسم الصناعة او بمجرد النظر و الاستدلال فبالعلم وقد يقال الصناعة لما تدرب فيه صاحبه وتمكن ولما يكون الاصل فيه هو العمل وبالجملة للصناعة تعلق ما بالعمل ولذا قالوا هي ملكة نفسانية يقتدر بهـا الانسان على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الأغراض صادراً عن البصيرة بحسب ما يمكن فيها اه (٣) هذا يناسب قولهم تبديل نقيض الطرفين وما ذكروه في النسب بين الكليتين انظر سيلان اه

عليها فصار النظر فيها متمنودا بالعرض وأما المؤلف عليه السلام فلم يجعلها من مقدمات المنطق حيث لم يذكرها هاهنا ولم يغفلها رأساً بل أوردها في المباحث اللغوية وذلك لأنهم لما صرحوا بان نظر المنطقي بالذات انما هو في المعرف والحجة وهما من قبيل المعانى لا الالفاظ لم يذكرها هاهنا ولما توقفت الافادة والاستفادة على الالفاظ كما صرحوا بذلك وكان ذكر الالفاظ في المباحث اللغوية أنسب أوردها هنالك ملاحظة للامرين (قوله) فهو ، أي العلم بمعنى من ذينك المعنيين وهو المعنى الاخص يقابل غير الثابت وذلك لأن الاخص كما سيأتى صفة يتجلى بهـا المذكور لمن هي له فالتجلي اخرج غـير الثابت أي ممكن الزوال فلذا كان مقابلا لغـير الثابت وهو المعنى الاعم (قوله) يقابل غير الثابت من تصور أو تصديق ، قال المؤلف في الشرح المراد بغير الثابت ممكن الزوال ومحتمل النقيض الخ هذا مبنى على اثبات النقيض للتصور وهو خلاف ماصرح به في شرح المختصر في حد العلم حيث ذكر في قول ابن الحاجب لا يحتمل النقيض مالفظه وهذا يتناول التصور اذ لا نقيض له قال السيد المحقق لأن النقيضين هما المفهومان المتمانعان لذاتهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهوم الانسان واللا انسان لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء فيحصل هناك قضيتان متنافيتان قلت وما ذكره المؤلف عليه السلام هو الموافق لما عليه المنطقيون من اثبات النقيض للتصور حيث ذكروا أطراف القضايا كقولهم تبديل نقيض الطرفين وحيث ذكروا النقيض في النسب بين الكليات وغير ذلك وكأنه عليه السلام اعتمد ماذكره السعد من الاعتراض على ما في شرح المختصر حيث قال

---

(قوله) فان هذه الاحكام خارجة الخ ، الا انها تفيد زيادة بصيرة اه منه ح (قوله) فهي خارجة عن الاصول والفقه ، قدمر قريباً في بحث الموضوع نقل كلام الشريف مراراً في ارجاع احوال الاحكام الي احوال الادلة وهو يدفع ماهنا فتذكره اه سيدى اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) وهو المعنى الاعم ، ينظر فان المعنى الاعم اعم من غير الثابت لشموله للمعنى الاخص اه ح مغربى

لكن قوله اذ لانقيض للتصور يبطل كثيرا من قواعد المنطق ويوجب شمول التعريف لجميع التصورات الغير المطابقة كما اذا تعقل الانسان حيوانا صهالا أو بنى عليه السلام كلامه هاهنا على تأويل السيد المحقق لما ذكره المنطقيون فانه تأول كلامهم حيث قال وما ذكره المنطقيون من نقائض أطراف القضايا فعلى ان يعتبر نسب الاطراف الى الذات تقييدا ايجاباً أو سلباً ويسمون هذا نقيضاً بمعنى السلب مجازا ثم أجاب عما ذكره السعد من لزوم شمول التعريف لجميع التصورات الغير المطابقة حيث قال فان قلت ماذكره الشارح المحقق يقتضي كون التصورات باسرها علوما وهو باطل فان بعضاً منها غير مطابق ثم أجاب بان التصورات لاتوصف بعدم المطابقة أصلا فانا اذا رأينا شبحاً من بعيد هو حجر مثلا وحصل منه في أذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة الانسان وادراك له والخطأ انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالصورة التصورية مطابقة لذوي الصور سواء كانت موجودة أو معدومة وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لها انتهى (قوله) فيدخل فيه ، أي في غير الثابت وهو العلم بالمعنى الاعم (قوله) والشك والوهم ومن التصديقات الظن والجهل المركب الخ ، قال في شرح المواقف اطلاق العلم على هذه الادراكات كلها وتسميتها علماً كما ذهب اليه الحكماء اصطلاح مخالف لاستعمال اللغة والعرف والشرع اذ لايطلق في شيء من استعمالاتها على الظان أو الشاك أو الواهم أو الجاهل جهلا مركباً أنه عالم كيف ويلزم أن يكون أجهل الناس بما في الواقع اعلمهم به واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لاحقيقية قال في المواقف ولامشاحة أي لامضايقة ولامنازعة في الاصطلاح بل لكل أن يصطلح على ماشاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور أولى (قوله) واعتقاد المقلد المصيب ، واما المخطي فهو الجهل المركب (قوله) وبمعنى آخر ، من ذينك المعنيين وهو الذي لايقابل غير الثابت بل يشمله وهو العلم بالمعنى الاعم وسيأتي تعريفه (قوله) وان كان أي الاعم جزءا منه ، أي من الأخص كون الأعم جزءا من الاخص ظاهر ، اذا عرف الأخص بانه الصورة الحاصلة من الشي بحقيقتها جزما كما ذكره بعض المحققين من شراح التهذيب بزيادة قيد الحقيقة والجزم على تعريف الاعم فيحترز بالحقيقة عن الحاصل خطأ وبالجزم عن الحاصل مع الاصابة بغير جزم وأما على تعريف الأخص بما اختاره المؤلف فيما يأتي من أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن هي له فكون الاعم جزءا منه انما يتم اذا صدق على الاعم جنس الاخص وهو الصفة المذكورة وامتاز الأخص بباقي القيود فينظر (قوله) لشهرته ، علة لقوله قدم على الاعم أي لشهرة الأخص في الاستعمال كما عرفت من المنقول عن شرح المواقف (قوله) وزاد الرازي الخ ، أي لم يقتصر على أن تصور العلم فقط لايحد لانه ضروري بل ذهب الى ان التصورات كلها أي تصورات سائر الماهيات بديهية لايجري فيها اكتساب أصلا وهو مدفوع بما ذكره المنطقيون من ان قسمة التصور الى الضروري والمكتسب بديهة لايحتاج الى تجشم الاستدلال وذلك انا اذا راجعنا وجداننا وجدنا من التصورات ماهو حاصل بلا نظر كتصور الحرارة والبرودة وماهو

فيدخل فيه من التصورات العلم بالمفرد الذي يمكن تغيره(١) والشك والوهم ومن التصديقات الظن والجهل المركب(٢) واعتقاد المقلد المصيب (وبمعنى) آخر (يشمله) اى غير الثابت (و) هو (بالاول) من معنييه وهو الاخص وقدم الاعم وان كان جزءا منه والجزء سابق على الكل لشهرته (قيل لايحد) وهذا مختار الامام يحيى بن حمزه عليه السلام والرازي والطوسي والجويني والغزالي وزاد الرازي(٣) بان ذهب الى ان التصورات كلها

(١) لا الثابت فانه داخل في العلم بالمعنى الأخص اه (٢) لا المفرد وهو انتفاء العلم بالمقصود بان لا يعلم اصلا ويسمي الجهل البسيط ، والمركب تصور المعلوم على خلاف ماهو عليه وذلك كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم ويسمي مركباً لأنه يحصل باعتقاده جهلان جهل المعتقد بما في الواقع وجهله بانه جاهل بخلاف البسيط فليس فيه الا كونه جاهلا اه فصول وحواشيها (٣) واستدل على امتناع الكسب في التصورات بان المطلوب التصوري اما مشعور به مطلقاً وطلبه تحصيل الحاصل وهو محال واما غير مشعور به مطلقاً وهو المجهول المطلق ولا يمكن توجه النفس

---

(قوله) ويوجب شمول التعريف اى تعريف ابن الحاجب حيث قال واصح الحدود صفة توجب تمييزاً لايحتمل النقيض اه (ح) (قوله) ثم اجاب بان التصورات ، اراد التصورات المفردة لاما دخل في التصور من المفردات التي لا اذعان فيها اه ح ن (قوله) وسيأتي تعريفه ، بانه الصورة الحاصلة من الشيء في العقل او عنده اه منه (ح) (قوله) فينظر ، نعم يصدق فان الصفة قدر مشترك اه من انظار السيد عبدالله الوزير ح

بديهية لايجرى فيها اكتساب اصلا ثم اختلفوا (١) في الوجه فالجوينى والغزالى لما يجى ان شاء الله تعالى والاخرون (لانه) اي العلم (ضرورى) تصور (٢) ماهيته بالكنه وذلك (لوجهين الاول ان علم كل احد بوجوده) اى بانه موجود (ضرورى) اى حاصل بلا نظر واكتساب (وهذا علم خاص) لتعلقه بمعلوم خاص وهو وجوده (فالعلم جزء منه) لانه مطلق والمطلق ذاتى للمقيد (والعلم بالجزء (٣) سابق على العلم بالكل) لتوقف حصول الكل على حصول جزئيه ضرورة (والسابق على الضروري بالضرورية) اى بان يكون ضروريا (اولى) من المسبوق فالعلم المطلق ضروري (٤) وهو المطلوب (قلنا) جوابا عن هذا الوجه (الضرورى حصول علم جزئى) متعلق (بوجوده (٥) و) حصول ذلك العلم لكل احد بلا نظر (ليس تصوره) اى العلم (ولا مستلزما (٦) له) اى لتصور

---

نحو المجهول المطلق قال ولا يقال يكون معلوما ومشعوراً به من وجه دون وجه لأن الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فيعود المنع مطلقاً واجيب بان الوجه المجهول للمطلوب التصورى هو الذات والحقيقة التى يطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض الأعتبارات الذاتية الصادقة عليه سواء كان ذاتياً له اوعرضاً كما نعلم الملك مثلا بانه شى له حيوة وحركة وله وراء ذلك حقيقة مخصوصة فتطلب تلك الحقيقة المخصوصة اه من خط مولانا ضياء الدين رحمة الله عليه (١) فهذا كلام القائلين بان العلم لا يحد وان اختلفوا الخ اه (٢) فاعل ضرورى اه (*) وربما يقال الاستدلال على كونه ضروريا ينافي كونه ضروريا لان الضرورى لايقبل الاستدلال ويجاب عنه بان كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال عليه والذى لايقبل هو نفس الحصول والذى هو معروض الضرورة فانه يمتنع ان يكون حاصلا بالضرورة والاستدلال لتنافيهما اه عضد من باب الاخبار لان ضرورية تصور ما او تصديق ما لاتنافي كسبية التصديق بكون هذا التصور او التصديق ضروريا لتغاير محلى الضرورية والاكتساب اه سعد (٣) وهو الأعم وقوله سابق على العلم بالكل وهو الاخص وقوله لتوقف حصول الكل وهو الاخص على حصوله جزئه يعنى الأعم اه (٤) والمراد بالعلم المطلق في عبارته عليه السلام هو العلم بالمعنى الأخص الذى هو بصدد الكلام عليه وعلم الانسان مثلا بنفسه جزء من جزئياته فافهم فانه ربما يسبق الي بعض الافهام ان المراد بالمطلق هو العلم بالمعنى الاعم الذى هو قسم العلم بالمعنى الاخص وليس كذلك لانه ياتى الكلام عليه اه (٥) اى بوجود شخص ذلك العالم بوجود نفسه اه (٦) وذلك انه لا يلزم من حصول امر تصوره حتى يبلغ تصوره حصوله ولا تقدم تصوره حتى يكون تصوره شرطاً لحصوله واذا كان كذلك جاز الانفكاك فتغايرا فلا يلزم من كون احدهما ضروريا كون الاخر كذلك هذا كلام المحقق العضد بلفظه اه

---

حاصل بالنظر والفكر كتصور حقيقة الملك والجن والعقل (قوله) فالجوينى والغزالي لما يجي ان شاء الله تعالى ، من الاستدلال على ذلك لعسر تحديده بناء منهما على انه ليس ضروريا كما ذكره الآخرون (قوله) بالكنه ، الكنه هو الحقيقة في اصطلاحهم فاضافة كنه الى الحقيقة في قولهم كنه الحقيقة للبيان (قوله) أي حاصل بلا نظر واكتساب فسر الضروري بما ذكر لانه هو المشهور في تفسير الضروري حيث وقع صفة للعلم كما فيما نحن فيه وكما في قولهم علم ضروري واما حيث وقع صفة لمتعلق العلم وهو المعلوم كالوجود بان يقال وجود ضروري فيقال في تفسيره أي معلوم بالضرورة ولا يقال أي حاصل بلا نظر واكتساب وفي حواشي المختصر كلام على الغلط في تفسير الضروري الواقع صفة للعلم بما هو تفسير للضروري الواقع حقيقة للمعلوم وهو بسيط لا حاجة الى ايراده (قوله) وهذا علم خاص ، لتعلقه بمعلوم خاص وهو وجوده كما هو المفروض والا فالمتعلق بمعلوم عام يكون علماً خاصاً أيضاً نظراً الى العلم المطلق (قوله) ذاتى للمقيد ، قال في شرح المختصر الذاتى مالا يتصور فهم الذات قبل فهمه فلو قدر عدمه في العقل لارتفع الذات كاللونية للسواد والجسمية للانسان (قوله) قلنا الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده وحصول ذلك العلم ، أي الجزئي ليس تصوره مبنى هذا الجواب على الفرق بين حصول العلم الجزئي وبين تصوره وكلام المستدل انما هو في العلم المطلق الذي هو جزء لهذا

---

(قوله) بالكنه ، قيل معنى تصور الشيء بالكنه هو ان يكون متمثلا في الذهن والتصور بالوجه لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق هو عليه اه من حواشي شرح التجريد ح (قوله) حيث وقع صفة للعلم ، وفي شرح المختصر قال السعد قوله معلوم بالضرورة هذا التفسير للضرورى انما يكون حيث يقع صفة لمتعلق العلم واما حيث وقع صفة للعلم فلا يفهم منه سوى انه حاصل بلا نظر واكتساب اه ح (قوله) بين حصول العلم الجزئي وبين تصوره ، لا بين حصول العلم المطلق وبين تصوره اه ح

العلم الجزئي حيث قال فالعام جزء منه الخ فلا يتم الجواب بما ذكره المؤلف الا بضم مقدمة ذكرها في المواقف وشرحه للشريف حذفها المؤلف والشريف في حواشي شرح المختصر أجاب بالفرق بين حصول العلم المطلق وبين تصور ماهيته فاندفع به كلام المستدل من غير حاجة الى ضم تلك المقدمة وبيان المقام محتاج الى نقل الحواشي فنقول لفظ الشريف في حواشي شرح المختصر والجواب ان الضروري هو حصول ماهية العلم له في ضمن هذا الجزئي الحاصل له ضرورة وهو غير تصور ماهيته الذي هو المتنازع فيه وذلك لانه لايلزم من حصول أمر تصوره حتى يتبع تصوره حصوله فان كثيرا من الملكات حاصلة للنفس وليس يتبع تصورها حصولها انتهى وهذا الجواب هو الملائم لقوله عليه السلام فيما يأتى وأيضاً فانما يتم لو كان العلم ذاتياً لما تحته فان الذاتى لما تحته هو العلم المطلق لا العلم الجزئي المتعلق بوجوده وذلك ظاهر ولفظ المواقف والجواب عنه ان الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل أحد بلا نظر وحصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم لتصوره اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولانتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزماً له واذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصوراً فلا يلزم تصور العلم المطلق أصلا فضلا عن أن يكون تصوره ضروريا انتهى ثم قال في شرح المواقف بعد هذا ويجوز أن يجاب عنه بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتياً لما تحته وكان شيء من أفراده متصورا بالكنه بديهة وهما ممنوعان، اذا عرفت هذا ظهر امور، منها ان المؤلف نقل ماذكره عن المواقف الا أنه حذف ماهو مدار الشبهة وهو قوله ﴿٥٦﴾ واذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق الخ اذ لا ارتسام لماهية العلم الجزئي في الذهن حتى يدعى ارتسام صورة العلم المطلق حينئذ، ومنها أن ضمير غير تصوره وغير مستلزم لتصوره في عبارة المواقف عائد الى العلم الجزئي وهو مستقيم في عبارته وعوده في عبارة المؤلف عليه السلام اليه أيضاً كما هو مقتضى السياق ومقتضى قوله بعد ذلك اذ كثيرا الخ غير متسقيم الا مع ذكر المقدمة المحذوفة يظهر ذلك بادنى تأمل، ومنها ان قوله في شرح المواقف ويجوز أن يجاب عنه الخ جواب غير مبنى على تسليم ان الحصول هو التصور وذلك ان جواب المواقف لما كان مبنياً على نفي تصور العلم الجزئي حيث قال واذا لم يكن الجزئي متصورا لزم الخ وكان مقتضاه انه لو تصور العلم الجزئي لزم تصور العلم المطلق وانه يتم بذلك استدلال المخالف وليس كذلك اجاب في شرحه بجواب لايكون مقتضاه ذلك ولا ان الحصول هو التصور، حاصله ان استدلال المخالف ببداهة حصول علم جزئي على بداهة ماهو جزؤه وهو العلم المطلق لايتم بمجرد تصور العلم الجزئي كما هو مقتضى مافي المواقف بل انما يتم اذا كان المطلق ذاتياً لحصول العلم الجزئي وكان شيء من أفراد العلم وهو ذلك الذاتى فانه فرد من العلم المطلق متصورا بالكنه بديهة فقوله متصورا أي ذلك الفرد بالكنه بديهة يعنى ليتصور العلم المطلق بديهة بتصور ذلك الفرد

(قوله) ولا نتصور شيئاً من تلك العلوم، وذلك ان تصور الشيء وجوده في النفس وجوداغير متأصل بمعنى ان يرتسم في النفس مثال

---

العلم اذ كثيراً ماتحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولانتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في ابتداء تصورها الى توجه مستأنف اليها نجد ذلك من انفسنا ضرورة (وايضاً (١)) لو سلم ان الحصول هو التصور او مستلزم

---

(١) قوله فانما يتم اى كونه ضروريا لو كان العلم ذاتياً لما تحته من الاجزاء بان يكون هو جزءاً منها مقوما لها كالحيوان الذى هو جزء من مفهوماته التى هي الانسان والفرس وغيرهما ولابد مع ذلك ان يكون تصور شيء من افراد العلم التى هي علم احدنا بوجوده او بحصول كذا ونحو ذلك بحقيقته وكنهه بديهياً ضروريا فاذاً يلزم ان يكون العلم المطلق ضروريا لكن الامران ممنوعان اما الاول فتوقفه على كون العلم معنى واحداً مشتركا ذاتيا لما تحته من الافراد وانه غير مقطوع به لجواز ان يكون عرضاً عاما لما تحته او خاصة لها كالماشي لما تحته من اجناس الحيوانات والضاحك لافراد

---

(قوله) في ضمن هذا الجزئي، الظاهر ان المراد في ضمن حصول هذا الجزئي وقد افاده بوصفه بقوله الحاصل له ضرورة اه (قوله) ويجوز ان يجاب عنه الخ، اقول بل هو مبنى على تسليم ان الحصول هو التصور لكن بالوجه لا بالكنه كما يدل عليه سياق الجواب وكما يدل عليه مانقله الفاضل الشلبي في حواشيه من الايراد على جواب المواقف حيث قيل سيجيء في بحث العلم من الالاهيات ان العلم بالعلم لا يتوقف الا على الالتفات ولهذا ظن ان العلم بالشيء غير العلم بالعلم وحينئذ يندفع هذا الجواب ويحتاج الي جواب الشارح اه قلت وتسليم ان الحصول تصور بالوجه لايضر اذ النزاع انما هو في تصور ماهيته بالكنه كما صرح في صدر هذا البحث من شرح المواقف وشرح الغاية فليتامل اه سيدى القاسم بن الحسين بن اسحق ح (قوله) واذا لم يكن الجزئي متصوراً لزم الخ، عبارة شرح المواقف المتقدمة فلا يلزم الخ اه (ح) (قوله) وليس كذلك، اذ لايتم الا بكونه ذاتياً الخ اه (ح) (قوله) وهو ذلك الذاتى، صوابه الجزئي وهو ظاهر اه (ح)

مطابق له وحصول العلم بالشيء في النفس وجوده فيها وجوداً متأصلاً كالكرم والبخل والايمان والكفر وهذا يوجب الاتصاف لا التصور والاول بالعكس فالكافر يتصور الايمان ولا يتصف به ويتصف بالفكر ولا يتصوره ذكره السعد في الحواشي ومثله في شرح المواقف (قوله) فانما يتم الخ ، اي ماذكره من الاستدلال حيث قالوا والمطلق ذاتي للمقيد (قوله) لتوقفه ، اي كونه ذاتيا لما تحته على كون العلم معنى واحدا مشتركا الخ اذ لو كان العلم معاني متعددة كما في المشترك اللفظي لم يكن هناك علم مطلق مشترك بين جزئياته ولو كان عارضا لم يلزم من تصور افراد العلم بالكنه تصور عارضها اصلا «واعلم» ان هذا التعليل اعني قوله لتوقفه الخ لم يذكره شارح المواقف في بحث العلم كما عرفت انما ذكره في بحث الوجود اذ الوجود هو الذي ذكر فيه الخلاف في كونه مشتركا لفظيا واما العلم فلم يذكر فيه هذا الخلاف والمؤلف نقل هذا التعليل من بحث الوجود الى بحث العلم وبيان ذلك انه ذكر في شرح المواقف اختلافهم في الوجود هل يحد اولا يحد فقيل لا يحد لانه بديهي من حيث ان الوجود المقيد كوجودي مثلا متصور بالبديهة والمطلق جزء من هذا المقيد وجزء المتصور بديهة بديهي ثم اجاب بان هذا يتم اذا كان الوجود معنى واحدا مشتركاً ذاتياً لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظياً فليس هناك وجود مطلق حتى يتصور بداهة او كسبا واذا كان عارضاً لافراده لم يلزم من تصور افراده تصور عارضها اصلا ثم ذكر اختلافهم في الوجود هل هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات او هو مشترك لفظي دال على معان متعددة كما في سائر الالفاظ المشتركة اشتراكا لفظياً ثم اورد من الكلام مالا يحتمله المقام ولو قال المؤلف ولو سلم فانما يتم لو كان العلم ذاتياً لما تحته وهو ليس بمجزوم به لتعسر الاطلاع على الذاتيات في اكثر الاشياء او لانا نختار ماعليه المتكلمون من ان العلم امر اعتباري هو التعلق بين العالم والمعلوم كما ياتي وهذا التعلق ليس بذاتي لكان اظهر (قوله) فانما يتم ، اي ماذكروه من كون السابق ضروريا (قوله) لو كان تصور شيء من افراده بالكنه بديهيا ، أي افراد العلم المطلق في العلوم الجزئية الخاصة الحاصلة بديهة كما هو المفروض وانما قال بالكنه بديهياً ليتم كون ماهو

《٥٧》

له (فانما يتم لو كان العلم ذاتياً لما تحته) وهو غير مسلم لتوقفه على كون العلم معنى واحداً مشتركا ذاتياً لما تحته وهو ليس بمجزوم به (١) (و) لو سلم كونه ذاتياً لما تحته فانما يتم لو (كان تصور شي من افراده بالكنه بديهياً) وهو غير مسلم ايضاً لان التصديق بانه موجود لا يستدعي تصور بعض افراد العلم بالكنه

---

الانسان واما الثاني فلما مر من انه لا يلزم من كون حصول التصديق بانه موجود ضروريا ان يكون تصور ذلك العلم الجزئي الذي حصل به الاذعان والقبول لكنهه ضروريا كما انه لا يلزم من ضرورية التصديق ان يكون تصور طرفيه بالكنه المحكوم به والمحكوم عليه ضروريا ه

(١) لتعسر الاطلاع على الذاتيات في كثير من الاشياء لجواز كونه غير متحد اوعرضاً اه

ذاتي بديهياً وهو تصور تلك العلوم الحاصلة فيحصل بتصورها بديهة تصور العلم المطلق بديهة (قوله) وهو غير مسلم ايضاً لان التصديق اي حصول التصديق بانه موجود لا يستدعي تصور بعض افراد العلم بالكنه اعني تصور ذلك التصديق بالكنه فانه بعض من تلك الافراد الجزئية بل يحصل هذا التصديق لمن لم يتصوره بالكنه قطعاً واذا لم يكن مستدعيا لتصور هذا البعض

---

(قوله) معنى واحداً مشتركا الخ ، قد ذكر في هذا التعليل كونه ذاتيا وفيه توقف الشيء على نفسه فلو قال مشتركا فيكون ذاتياً لسلم من ذلك اه منه ح (قوله) في كونه مشتركا لفظياً ، في المقاصد وشرحه في بحث العلم ولا نزاع في اشتراك لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل الخ كلامه وحينئذ لا يتم انه نقله ابن الامام من بحث الوجود الى بحث العلم فتدبر اه سيدي احمد بن محمد بن اسحق رحمه الله (قوله) واما العلم فلم يذكر فيه هذا الخلاف ، لعل المؤلف عليه السلام بنى على ان العلم مشترك بين اليقين والظن لما ذكره فيما سياتي انشاءالله في تعريف النظر بانه ملاحظة المعقول حيث قال عدل عن المعلوم الي المعقول تحرزاً عن استعمال المشترك وسياتي الكلام والله اعلم اه منه ح (قوله) امر اعتباري ، الذي تحته من الجزئيات وهو متعلق العلم الخاص بالمعلوم الخاص امور اعتبارية ايضاً فلا مانع من ان يكون ذاتيا لما تحته اه املا (ح) عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل (قوله) من افراده بالكنه ، الكنه بالضم جوهر الشيء وغايته وقدره ووقته ووجهه اه قاموس (قوله) الحاصلة بديهة ، ليس جميع الجزئيات حاصلة بديهة فينظر في قوله الحاصلة بديهة اه ح من خط شيخه يقال انما هو المفروض كما استدرك اه (قوله) وهو تصور تلك العلوم ، الظاهر عوده الي ذاتي ولا يستقيم الا على جهة الاستخدام بان يراد بالذاتي المعنى الاخص وهو ماكان داخلا في قوام الذات ويعود الضمير بالمعنى الاعم وهو مايقال على غير العرض فيصدق على النوع فيستقيم المعنى والله اعلم اه املاح من خط شيخه

من تلك الافراد بديهة لم يحصل تصور العلم المطلق بديهة وانما لم يقل المؤلف لايستدعي تصور ذلك التصديق لان المقصود عدم استدعاء تصور اي فرد اما التصديق اوتصور العلم بالمحكوم عليه او بالمحكوم به او بالنسبه اذ لو استدعى التصديق تصور أي فرد من هذه العلوم بديهة لتم مراد المستدل من تصور العلم المطلق بديهة (قوله) كما لايستدعي تصور بعض افراد شيء من اطرافه اى اطراف هذا التصديق وهي المحكوم عليهوبه والنسبة واذا لم يكن مستدعياً لتصوراحد هذه الاطراف بالكنه بل يكفي تصوره بوجه ما فبالاولى ان لايكون مستدعياً لتصور العلم باخد هذه الاطراف الذي هو فرد من افراد العلم المطلق بالكنه وينظرفي زيادة قوله بعض افراد (قوله) وهما ممنوعان ، فيما نحن فيهاذ يحصل العلم بوجوده أي التصديق به ولا نتصورشيئاً من تلك العلوم فلو كان العلم ذاتياً لما تحته لم تحصل تلك العلوم بديهة الا وقد حصل تصور ماهو ذاتى لها بديهة وأما المؤلف عليه السلام فانه بنى هذا الجواب على تسليم كون الحصول هو التصور فان أراد بالحصول حصول العلم المطلق لم يلائم قوله فيما سبق قلنا الضروري حصول علم جزئي الخ وان أراد بالحصول حصول العلم الجزئي لم يلائم قوله لو كان العلم ذاتياً لما تحته الا مع ضم تلك المقدمة التي أغفلها ولم يحتج الى قوله وكان شيء من أفراده متصورا بالكنه اذ حصول علم كل أحد بوجوده بديهي قطعاً فبعد تسليم أن هذا الحصول هو التصور يثبت تصور فرد من أفراد العلم بديهة فتأمل والله أعلم (قوله) الاول بطلانه ضروري، لانه تعريف الشيء بنفسه (قوله) لان غيره ، اي غير العلم كالجنس والفصل مثلا الماخوذين في تعريف العلم (قوله) انما يعلم به ،اي بالعلم (قوله) فلوعلم ، اي العلم بغيره وهو جنسه وفصله (قوله) لزم الدور ، قال في شرح المختصر لكنه معلوم فيكون لا بالغير وهو الضروري انتهى فيندفع بما ذكره مايقال لايلزم من امتناع كونه كسبياً ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بالكنه ممتنعاً

كما لايستدعي تصور بعض افراد شيء من اطرافه بالكنه وهذا معنى قوله (وهما ممنوعان(١)) الوجه( الثانى لو كان كسبياً فاما ان يعرف بنفسه أو بغيره الاول بطلانه ضروري والثانى) بطلانه( نظري لان غيره انما يعلم به فلو علم بغيره لزم الدور (٢))لتوقف

---

(١) قال في نظام الفصول في هذا ولو سلم فانما يستلزم حصول الجزئي تصور المشترك بعد تحقق امرين احدهما بداهة تصور ذلك الجزئي لابداهة حصوله فقط وثانيهما كون العلم الذى هو جنسه ذاتياً له فتكون بداهة الاخص مستلزمة لبداهة الأعم وكل من الامرين ممنوع، اما الاول فلما قررنا من ان حصول امر لايستلزم تصور ماهيته فضلا عن بداهة التصور ولما الثانى فلان معنى كون الشيء ذاتياً لشيء انه جزؤه لا كله والا لما تغايرا وكونه جزؤه يستلزم تركب ذاته منه ومن غيره وتركب الذوات انما يكون في العنصريات لافي البسايط فانها انما تتعدد باعتبار جهة التعلق فان ارادة المعلوم انما تتميز عن العلم من جهة تعلقهما به تعلق محبة بحصوله كما ان العلم يتعلق به تعلق احاطة به والا فهما في انفسهما لايتمايزان ومن ثمة حكموا بان البسائط انواع حقيقية غير اضافية اى لاتندرج تحت جنس واشرنا الي تحقيق ذلك في شرح التهذيب وذهب اهل البيت الي أن صفات الله ذاته وانما تعددت اسماءها لتعدد جهات تعلق الذات المقدسة وايضا لو تركبت ذاته لم يكن تصورها ضروريا اذ كل مركب مكتسب ولا شيء من المكتسب بضروري ينتج لاشيء من المركب بضروري اذ لامعنى للضروري الا البسيط فكل ضروري بسيط ولا تنعكس كلية لجواز كسب البسيط بلوازم خارجة عن ذاته اه من نظام الفصول للعلامة الجلال رحمه الله(*) لايقال نحن لانقتصر على ماذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود ويعلم ايضاً بذلك انه عالم كذلك والعلم احد تصوري هذا التصديق وهو بديهي ايضاً فيكون السابق على التصديق بالبديهي اولى ان يكون بديهياً لانا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا يحتاج فيه الي تصورهما بالكنه كما نحكم على جنس معين مشاهد من بعد بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقة الحيز والشغل بل نحكم بان الواجب تعالي اما نفس اولا وان لم نعلم حقيقتهما بل باعتبار امر عام عارض لهما لكونه صانعاً للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم تصور مطلق العلم بوجه ما بديهياً ولا نزاع فيه بل في تصوره بنفس الحقيقة اه المراد من المواقف وشرح الشريف عليه (٢) مثلا جنس العلم وفصله لا يعلمان

---

(قوله) فبالاولي ان لا يكون الخ ، استفيدت الاولوية من جعله مقيسا عليه حيث قال كما لايستدعي الخ اه منه (ح) (قوله) وينظر في زيادة الخ ، يقال المقصود منه المبالغة لانه اذا كان الطرف مركباً تركيباً اضافيا او غيره ولم يستلزم التصديق تصور بعض افراد الطرف فبالاولى لايستدعي تصور الطرف فتامل اه املاح عن خط شيخه

معلومية كل منهما على معلومية الاخر حينئذ (قلنا) جوابا عنه (غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي) متعلق(١) به (لا بتصور حقيقة العلم) فان الجمهور يعلمون اشياء كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم المطلق (والذى نريد علمه بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور) لان اللازم حينئذ توقف تصور حقيقة العلم على حصول علم جزئي بذلك الغير وحصوله يستلزم حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي ضرورة توقف حصول الكل(٢) على حصول اجزائه فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وحصولها لا يتوقف على تصورها (٣) فلا دور ، وهذا التقرير بناء على ان حصول

---

الي اخرما في شرح الشيخ للفصول اه (١) قوله متعلق به اى بالغير وقوله لا بتصور حقيقة العلم اى المطلق وقوله فان الجمهور يعنى من العقلا وقوله والذى نريد علمه اى نطلب ان نحصل على ذلك التقدير وقوله تصور حقيقة العلم يعنى لا حصول جزء منه وقوله فلا دور يعنى للاختلاف اه من شرح المواقف وغيرها (٢) الذى هو العلم الجزئي المتعلق بالغير لانه مركب من حصول العلم المطلق وتعلقه بالغير (٣) قوله لا يتوقف على تصورها اى لان الحصول غير التصور اه (*) وحاصل حل الشبهتين الفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره وذلك لان منشاهما عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الاولي يخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كان ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ذهنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية يخيل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول متعلق بالغير ولا شك انه متوقف على حصول ماهية في ضمنه قائمة بالذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الاخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين احدهما ان يرتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وليس تصورها مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان نتصورها والثاني ان يرتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذى لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية اه من شرح المواقف للسيد

---

(قوله) انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به اي بالغير قال المحقق الشريف العبارة المحررة ان يقال تصوره موقوف على تصور غيره وهو علم جزئي متعلق به انتهى (قوله) فان الجمهور ، اي الجمهور من الناس (قوله) لان اللازم حينئذ توقف تصور حقيقة العلم المحدود على حصول علم جزئي بذلك الغير وهو العلم بالجنس والفصل المذكورين في حد العلم مثلا اعنى صفة يتجلى الخ كما سياتي وحصوله اي هذا العلم الجزئي (قوله) يستلزم حصول حقيقة العلم ، عبارة المحقق الشريف يتوقف على حصول الخ (قوله) ضرورة توقف حصول الكل وهو العلم بالجنس والفصل على حصول اجزائه ومن اجزائه حقيقة العلم فيتوقف تصور حقيقته أي العلم على حصولها أي تلك الحقيقة في ضمن بعض جزئياتها وهو العلم بالجنس والفصل وحصولها اي الحقيقة لا يتوقف على تصورها لما عرفت من ان الجمهور يعلمون اشياء ولا يتصورون حقيقة العلم (قوله) وهذا التقرير اي تقرير المؤلف لاستدلال المخالف بقوله وحصوله يستلزم حصول حقيقة العلم في ضمنه الخ الكلام (قوله) بناء على ان حصول الشي وهو العلم المطلق بهويته العينية اي الشخصية اعنى حصوله في ضمن العلم المتعلق بالجنس والفصل مثلا يستلزم حصول اجزائه العقلية التي هي نفس ارتسام مثال العلم وصورته في النفس اذ لو لم يكن التقرير مبنيا على ذلك لم يحتج المؤلف الى التعرض لقوله وحصوله يستلزم حصول حقيقة العلم ولا الى دفعه بقوله وحصولها لا يتوقف على تصورها لان المحوج الى ذلك هو التنبيه على منشا توهم لزوم الدور وهو القول بذلك الاستلزام ولولا ذلك لتم الجواب وانحلت الشبهة بان يقال غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق بالغير وحصوله لا يتوقف على تصور حقيقة العلم فان الجمهور الخ ولذا قال السيد المحقق

---

(قوله) علم جزئي متعلق به ، هذه فائدة ذكرها في حاشية شرح المختصر قال العلم الجزئي المتعلق بالغير هو تصور ذلك الغير بعينه اه واذا كان كذلك حصل تصور العلم المطلق بتصور الغير وحينئذ فقول المؤلف عليه السلام انما يعلم بحصول علم جزئي لا غبار عليه اذ حصول العلم الجزئي هو نفس تصور ذلك الغير وكان في قول السيد المحقق العبارة المحررة اشارة الي ان تصور الغير هو المراد من حصول العلم بالغير فتامل اه منه ح مع زيادة يسيرة (قوله) اى تقرير المولف لاستدلال المخالف ، تحقق هذا اه منقوله ، لعل وجهه انه كان الظاهر ان يقول المحشي لرد استدلال المخالف كما ذلك ظاهر من صريح كلام الاصل المحشى عليه ، والله اعلم اه عن خط سيدى احمد بن زيد ، في بعض الحواشي اى تقرير احتجاجهم والرد عليه وهو اولي كما يظهر بالتامل لا كما ذكر المحشي الاول فتنبه اهح قال من خط شيخه عافاه الله (قوله) بهويته ، اعلم ان ما به الشي هو هو يسمى باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية اه من شرح العقايد (قوله) التي هي نفس ارتسام ، كان الظاهر ان يقول التي بها ارتسام مثال العلم الخ والله اعلم اه (ح) عن خط شيخه

الشيء بهويته العينية يستلزم(١) حصول اجزائه العقلية والحق خلافه كما قرر في موضعه فيكون اندفاع الدور اظهر(٢) (وقيل) لايحد لا لكونه ضروريا بل (لعسر تحديده (٣)) وهذا راى الجويني والغزالي الموعود به سابقا قالا (وانما يعرف) اى العلم على صيغة المجهول من المعرفة (بالقسمة او المثال) اي يتميز بهما عما يلتبس به من الاعتقادات(٤) اما القسمة فكأن يقال الاعتقاد اما جازم او لا(٥) والجازم اما مطابق اولا والمطابق اما ثابت اولا فقد خرج(٦) عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت متميز عما يلتبس به من الاعتقادات التى هى الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب وهو العلم بمعنى اليقين وهو بهذا المعنى اخص منه بالمعنيين السابقين(٧) واما المثال فكتشبيه ادراك البصيرة بادراك الباصرة(٨) (قلنا) القسمة والمثال (ان افادا تمييزاً) لماهية العلم عما عداها (صلحا معرفاً(٩)) وحداً لها اذ لانريد بتحديدها هنا سوى تعريفها (والا لم تحصل بهما معرفة) لامتناع حصول معرفة الشيء بدون تمييزه كذا قرر الكلام في هذا المقام « واعلم » ان الغزالى صرح في المستصفى بأنه

---

السند قدس سره (١) على راى الحكماء في وجود الكلي الطبيعي في ضمن اشخاصه والحق خلافه اه (٢) لان العلم الجزئي لم يقترن به حصول الكلي المطلوب تصوره اه (٣) عسر الامر عسرا مثل قرب قربا وعسارة بالفتح فهو عسر اى صعب شديد وعسر الامر عسراً من باب تعب تعبا اه مصباح (*) في المواقف وربما نصر بالدليل الثانى اه وانما قال ربما لان النصرة تخييلية الاترى انه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شيء اه ح مواقف (*) يعنى بالكنه اه شيخ لطف الله وفي الفصول لخفاء جنسه وفصله اه (٤) اذ لاخفاء لتميزه عن الارادة والقدرة وسائر الصفات النفسية وانما التباسه بالاعتقادات والله اعلم اه (٥) وغير الجازم ليس علما بل هو الظن والشك والوهم اه عضد (٦) اى حصل وقوله التى هي الظن تميز عنه بالجزم وقوله والجهل المركب تميز عنه بالمطابقة وقوله واعتقاد المقلد تميز عنه بالثابت اه (٧) وهما كونه بمعنى يقابل غير الثابت والمعنى الاخر هو الذى يشمله ووجه اخصيته بالنظر الي المعنى الاول هو انه بذلك المعنى يشمل التصور الذى لايمكن تغيره ولا يشمله بهذا المعنى لعدم صدق الاعتقاد على التصور كما سياتى عن قريب واما وجه اخصيته بالنظر الي المعنى الاخر فهو ظاهر اذ هو اخص من المعنى الاعم والله اعلم اه (ح) عضد (٨) او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين اه شرح مواقف (٩) قيل عليه لا يلزم من مجرد افادتهما تمييزاً صلاحيتهما التعريف ولو رسميا انما يلزم لو افادا لازما بينا وليست المحصلة بالقسمة مثلا لوازم بينة والالم يجهله احد وبهذا يظهر جواز كون الشيء طريقا الي معرفة شيء من غير ان يكون معرفا له لانتفاء شرايطه وهو كونه بين الثبوت في جميع افراده بين الانتفاء عما عداه واذ، ما اشتهر بينهم من ان القسمة الحقيقية لانطوائها على ما به الاشتراك وما به الامتياز يعرف منها تعريفات الاقسام وان مآل المثال الي التعريف الرسمي ليس شيء منهما على اطلاقه اه شلبي في حاشية شرح المواقف وقد ذكر العضد في شرح المختصر معنى هذا الكلام واغفله في المواقف هو والشارح والله اعلم واحكم وصلى الله على سيدنا محمد واله

---

في حواشي شرح المختصر بعد ان اجاب بما ذكرنا وبهذا القدر من الجواب انكشف الحال واندفع الاشكال قال وانما زيد في الجواب بيانه ماتوقف عليه غير العلم تنبيها على منشا توهم الدور فانه يتوقف على حصول علم جزئي يتعلق بذلك الغير وعلى حصول ماهية العلم في ضمنه فكانه لم يفرق بين حصوله وتصوره انتهي وبما ذكرنا يعرف كون اندفاع الدور على ماهو الحق اظهر اذ لايحتاج مع البناء عليه الى قوله وحصوله يستلزم الخ كما احتيج اليه مع البناء على غيره والله اعلم (قوله) والحق خلافه والا لزم فيمن حصل له العلم بهويته بان وجد فيه وجودا متاصلا أن تحصل في ذهنه اجزاؤه العقلية متميزة بعضها عن بعض فيتصوره وليس كذلك قال في شرح المواقف بين الجنس والفصل تمايز في الحصول الشخصي بان يكون للجنس وجود وللفصل وجود بل هما متحدان بحسب الخارج (قوله) كما قرر في موضعه وقد عرفت ذلك من المنقول عن شرح المواقف من أن عدم تميز الاجزاء العقلية في الحصول الشخصي انما يتميز في العقل فلو استلزم حصول الشيء بالهوية حصول أجزائه العقلية لتميزت الاجزاء في الهوية وليس كذلك فتأمل والله اعلم (قوله) من المعرفة فيكون بتخفيف الراء في يعرف لامن التعريف والا لكان بتشديدها (قوله) اما جازم اولا لوقال وغير الجازم ليس علما بل هو الظن والشك والوهم لكان أولى ولهذا قال المؤلف فيما يأتى قريبا من الاعتقادات التي هي الظن الخ (قوله) وهو العلم بمعنى اليقين، أي ذلك الاعتقاد الجازم الخ (قوله) أخص منه، بالمعنيين السابقين وهما كونه بمعنى يقابل غير الثابت وكونه بمعنى اخر يشمله ووجه أخصيته بالنظر الى المعنى الاول ان المعنى الاول يشمل التصور الذي لايمكن تغيره بخلاف هذا المعنى لعدم صدق الاعتقاد على التصور كما يأتى واما وجه أخصيته بالنظر الى المعنى الاخر وهو العلم بالمعنى الاعم فظاهر

يعسر تحديد العلم بعبارة جامعة للجنس والفصل الذاتيين لتعسره في أكثر الاشياء بل أكثر المدركات الحسية كرائحة المسك فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية ثم قال لكنا نقدر على شرح العلم بتقسيم او مثال اما التقسيم فهو ان نميزه عما يلتبس به من الادراكات فيتميز عن الظن والشك والوهم بالجزم وعن الجهل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلد بان الاعتقاد يبقى مع تغير المعتقد ويصير جهلا بخلاف العلم وبعد هذا التقسيم والتمييز(١) يكادان يرسم العلم في النفس بحقيقته ومعناه، واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اى مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العلم عبارة عن انطباع صورة المعقولات في العقل فالنفس بمنزلة حديد(٢) المرآة وغريزتها التي بها تتهيأ لقبول الصور أعني العقل بمنزلة صقالة المرآة واستدارتها وحصول الصور في مرآة العقل هو العلم فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا تلخيص كلامه في المستصفى وذكر التقسيم والمثال المذكورين وقال ان التقسيم يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما اراد تعسر التحديد الحقيقي لا مطلق التعريف وهذا موضع اتفاق لا اختلاف فيه جار في غير العلم ايضا كما اعترف به (وقيل) بل (يحد) لانه نظري ولا يعسر حده (فهو) معرف بتعريفات كثيرة ذكرنا منها بعضا اولها (اعتقاد جازم مطابق ثابت) الاعتقاد كالجنس(٣) شامل لجميع انواع التصديقات ويخرج بالفصل الاول الظن وبالثاني الجهل المركب وبالثالث اعتقاد المقلد المصيب(٤) الحاصل بلا برهان (و) هذا الحد (ليس بجامع لخروج علم الله تعالى(٥)) عنه فان الاعتقاد مختص بالعلم الحادث (و) لخروج (التصور) عنه لعدم اندراجه في الاعتقاد ايضا مع انه علم تقول علمت حقيقة الانسان ومعنى المثلث (والاولى) في تحديده ان يقال (ادراك يتجلى به المدرك) بفتح الراء (للمدرك) بكسرها الادراك جنس شامل للتصورات

(١) في نسخة والتمييز لك ان ترسم وكتب عليه في العضد يكاد يرتسم اهـ (٢) في حاشية السعد حديدة اهـ (٣) لا جنس حقيقة لخروج علم الله عنه والتصور مع كونهما علمين والجنس شامل لافراد ما هو جنس له (٤) قال المحقق عبد الحكيم في حاشيته على حاشية الخيالي ويخرج اعتقاد المقلد المصيب لعدم استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان تزول بتقليد اخر اهـ (٥) وقد اجيب عنه بان القصد الى تحديد العلم المكتسب فلا ضير في خروج علم الله تعالى لكنه يبقى الاعتراض عليه بالتصور فلا يكون هذا الجواب دافعا للاشكال بكماله فالصواب ان يجعل هذا جوابا عما اورد على الحد الثاني اعني قوله ادراك يتجلى به الخ لانه اورد عليه المحشي ان التجلي في حق الله تعالى غير لائق ولو قيل ادراك ظاهر لمدرك من مدرك الخ لكان اولى اهـ كلام المحشي

(قوله) ثم قال لكنا نقدر، الى قوله هذا تلخيص كلامه لعل هذه نسخة بدل عن قوله وذكر أي الغزالي التقسيم والمثال الى قوله يفهمك حقيقته (قوله) فظهر انه انما أراد الى قوله لا مطلق التعريف، أي ما يفيد امتيازه عن غيره (قوله) جار في غير العلم كما اعترف به، أي الغزالي حيث قال لتعسره في أكثر الاشياء فليس عسر التحديد الحقيقي مختص بالعلم بل يجري في غيره لصعوبة الامتياز بين الذاتيات والعرضيات ذكره الشريف فالاطلاع على ذات الماهية لما كان في غاية الصعوبة نظروا في آثارها الفايضة عنها واشتقوا منها ما يحمل على الماهية وسموا المستتبعات العامة أجناسا وان لم يعلم كونها ذاتية وتوابعها اعراضا عامة والمستتبعات الخاصة فصولا وتوابعها خواص وعرفوا بتلك المستتبعات (قوله) إدراك يتجلى به المدرك، التجلي في حق الله تعالى غير لائق فلو قيل ادراك ظاهر لمدرك من مدرك الخ

(قوله) فالاطلاع على ذات الماهيه الخ، فانهم لما نظروا في ذات الانسان وجدوها مستتبعة للحيوانية والناطقية وهما المسميان بالآثار الفايضة على الذات اى اللاحقة لها ونظروا ثانيا في هذه الآثار فوجدوا منها ما هو عام وما هو خاص فسموا ما كان عاما جنسا وما كان خاصا فصلا ثم وجدوا هذه الآثار مستتبعة لتوابع عامة وخاصة فسموا ما كان عاما عرضا عاما وما كان خاصا خاصة كالمشي والضحك فان المشي تابع للحيوانية والضحك تابع للناطقية اهـ (ح)

والتصديقات والتجلي الانكشاف (١) التام الذى لااشتباه فيه فيتناول الموجود والمعدوم ممكنه ومستحيله والمفرد والمركب والكلي والجزئي ويخرج عنه ممكن (٢) الزوال من تصور او تصديق سواء كان مطابقا او غير مطابق إلاانه يرد (٣) ادراك الحواس الظاهرة لدخولها في الحد وليست من العلم على ماهو الحق فلا يطردواما الاشعرى

(١) قال العلامه الشلبي في حواشى شرح المواقف مامعناه فان قلت التجلي هو الانكشاف مطلقا فالتقييد بالتام عناية في التعريف وذا غير جائز قلت لو سلم فالمتبادر من المطلق الكامل منه وحمل التعريف على المتبادر واجب نعم والمرادمن التام مالا دغدغة ﴿﴾ فيه لاحالاولا مآلا فلا يرد التقليد والجهل المركب اذعدمها فيهما انما هو حالا فقط ان قلت فبما يعلم انتفاء الدغدغة مآلا قلت يعلم منه عدم احتمال النقيض بوجه من الوجوه اه معنا كلامه ﴿﴾ في القاموس مافقطه دغدغه بكلمة طعن عليه والدغدغة الزغزغة في معانيها الخ اه (*) انما قيد التجلي بهذا ليخرج الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب كما صرح بذلك في شرح المواقف وفيه انه ان خرج به ماذكر فانه يخرج به بعض التصورات ايضا مع تصريحهم بدخولها في الحدود وذلك كتصور الانسان بوجه الضاحك او بعنوان الناطق مثلا فان ذلك ليس انكشافا تاما له كتصوره بالحيوان الناطق اذ يجب ان يراد بالتام مالااتم منه كما يفيده قوله الذى لااشتباه فيه وكما يقتضيه اخراج ماذكر اذ لو لم يرد به ذلك لما خرج ماذكر ، وقد يوجه ذلك على راى من قال ان تصور الشيء بالوجه ليس تصورا لذلك الشيء حقيقة لان المرتسم صورة مطابقة النفس الوجه لا للشيء ، مثلا اذا تصورنا الانسان بوجه الضاحك فلا شك ان المرتسم فينا صورة مطابقة لماهية مفهوم الضاحك لكن له نسبة الي الانسان فيقال انه تصور له مجازا كما يقال لجالس السفينة متحرك وقد حقق هذا الرأى بعض المتاخرين لمحرره عفى الله عنه كما وجدت وقيل ان كلام الرئيس يفيده اه (٢) كالظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تتجلى به العقدة اه شريف من شرح المواقف (*) اعلم ان خروج الجهل المركب والتقليد مبنى في هذا الكتاب وفي غيره من كتب المحققين على ان كلا منهما ممكن الزوال بخلاف اليقين الذى هو العلم بالمعنى الاخص فانه ليس بممكنه وفيه بحث ذكره الفاضل الدوانى في حواشيه على الحواشى الشريفة على الشرح العضدى وهو ان اريد بالامكان الامكان الذاتى فلا شك ان زوالهما ممكن بالذات وزوال اليقين ايضاً كذلك اذ ليس شيء منهما واجباً بالذات ولا ممتنعا بالذات وان اريد امكان اتصاف الموضوع بالمحمول بشرط الوجود وهو معنى القضية الممكنة التى يعتبرها المنطقيون في مقابلة الضرورية المطلقة التى مضمونها ضرورة ثبوت المحمول الموضوع بشرط وجوده فلا يظهر ان التقليد والجهل ضروريان لشيء من النفوس بهذا المعنى كيف والاستعدادات متفاوتة جدا ومن الجائز عقلا رسوخ التقاليد والجهل المركب في بعض النفوس ولو في بعض العقايد بحيث يمتنع زوالها عنه بل ذكر الشيخ الرئيس في بعض المواد من الاشارات ان الذى يقتضى خلوداً هو الجهل المركب وهذا مشعر بعدم الزوال المراد اه ملخصاً من كلام طويل اه (٣) اى على هذا الحد ادراك الحواس الظاهرة وهي خمس والباطنة ايضاً خمس وقد جمعها من قال مبتديا بالحواس الباطنة

خيال ثم وهم ثم فكر * وذكر ثم حفظ فهي خمس
وسمع ثم ابصار وشم * وذوق ثم خامسهن لمس

لكان أولى وينظر هل الظهور يفيد ماأفاده الانكشاف التام ليكون مانعاً أم لا (قوله) وليست أي ادراك الحواس من العلم على ماهو الحق اشارة الى ماذكره المؤلف عن أبي الحسن الاشعري من أن ادراك الحواس الظاهرة عنده علم بمتعلقاتها فالادراك بالسامعة علم بالمسموعات وقس باقيها من الباصرة واللامسة والذائقة والشامة وقد خالف الجمهور من المتكلمين قالوا فانا اذا علمنا شيئاً كاللون مثلا علماً تاماً ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصرات لم يكن هنالك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها واجيب بان هذا الفرق لايمنع كون ادراك الحواس علماً مخالفاً لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس فيكون العلم حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات وأيضاً فانما يصح استدلال الجمهور لو أمكن العلم بمتعلق الادراك الحسي بطريق اخر غير الحس ليتم قولهم فانا اذا علمنا شيئاً الى آخره وهو باطل لان الحس

(قوله) وينظر هل الظهور يفيد الخ ، لايفيد لانه من حيث الافادة مشترك بين معنيين اصطلاحيين ولغوى كما سياتى في بحث الظاهر والمأول اه سيدى عبدالله الوزير ح (قوله) وليست ، لعل التانيث في ليست باعتبار اكتساء الادراك له من المضاف اليه اه سيدى احمد (ح) (قوله) عن ابى الحسن الاشعرى ، وقد قيل عن الاشعرى انه رجع عن هذا القول لان للبهائم احساساً اى ادراكا بالحواس وليست من اولي العلم عرفا ولا لغة وجعل احساس العقل علما دون احساس البهائم محض اصطلاح اه ح (قوله) فالادراك بالسامعة علم بالمسموعات وهو رأى البغداذيه من المعتزلة واختاره المولي ص بالله في الاساس اه ح

لايتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولاسبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس لايقال نحن نعلم ان في الجسم الفلاني مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتا ضروريا فقد صح امكان العلم بمتعلق الادراك بطريق آخر غير الحس لأنا نقول هـذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئي على وجـه جزئي وبين ادراكه على وجـه كلي وذلك لايخفى على ذي مسكة (قوله) لأن المراد بالمعنى ما يقابل العين ، يعنى ليس المراد بالمعنى الصورة الذهنية الـكلية لانه مخل بانعكاس الحد اذ يخرج العـلم بالجزئيات بل المراد بالمعنى الصورة الذهنية كلية كانت أو جزئيـة فلذا قال المؤلف فيشمل الـكلي والجزئي (قوله) أي مايدرك باحـدى الحواس الخمس ، تفسير للعين لاللمعنى (قوله) الادراك مجاز ، أي المذكور في تعريف العلم (قوله) اجيب باشتهاره ، أي اشتهار هـذا المجاز أي اشتهار التجوز بالادراك في المعنى الاعم يعـنى



انه مجاز مشهور في العـلم بالمعنى الاعم الذي هو جنس للعلم بالمعنى الأخص وقد توهم بعض الناظرين ان الضمير في اشتهاره للعلم الاعم واعـترض على المؤلف بان الاشهر استعمال العلم في المعنى الأخص كما سبق وهو مدفوع بما ذكرنا (قوله) ينـكشف بها لمن هي له ، أشار بتقديم هـذا الى أنه متعلق بالتجلي أي يتجلي لمن تلك الصفة ثابتة له مامن شأنه ان يذكر (قوله) مامن شأنه ان يذكر ، فسره بهـذا لأنه لوأراد المذكور بالفعل لورد ان المـذكور بالفعل لايصح ايقاع التجلي عليه اذ قد حصل له التجلي (قوله) انكشافا تاما ، أخذه المؤلف من معنى التجلي لما عرفت أنه الانكشاف التام (قوله) وهو ، أي هذا التعريف فيما يتناوله من أفراد المعرف (قوله) ويخرج عنه ، أي فيما يخرج عن هذا التعريف (قوله) كالذي قبله ، أي كالتعريف الذي قبله وهو ادراك يتجلى به الخ (قوله) أي يتجلى به المذكور من حيث هو مذكور ، هذه الحيثية فهمت من تعليق التجلي عن الوصف المناسب وهو المذكور المشعر بالغلبة واذا كان التجلي من هذه

فادراك الحواس الظاهرة عنده من العلم(١) فيطرد عنده فان اريد اخراجه زيد في الحد لفظ المعنى فيقال ادراك يتجلى به المعنى المدرك للمدرك فيطرد(٢) حينئذ لان المراد بالمعنى مايقابل العين اى مايدرك باحدى الحواس الخمس فيشمل الـكلي والجزئي ﴿فان قيـل﴾ الادراك(٣) مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي اللحوق والوصول والمجاز مهجور في التعريفات اجيب باشتهاره ﴿فان قيل﴾ يلزم حينئذ تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازى هو العلم اجيب باشتهاره في المعنى الاعم(٤) الذى هو جنس للاخص المعرف (او) يقال (صفة يتجلى(٥) بها المذكور لمن هي له) ومعناه(٦) انه صفة ينـكشف بها لمن هى له مامن شانه ان يذكر انكشافا تاما لااشتباه فيه وهو فيما يتناوله(٧) ويخرج عنه كالذي قبله ولا يرد على طرده ادراك الحواس الظاهرة لانه يتبادر ان المذكورية مدخلا فيه اى يتجلى به المذكور من حيث هو مذكور وانكشاف الاعيان من هذه الحيثية

(١) فالسمع عنده نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان اه (٢) قوله فيطرد اى الحد وقوله فان اريد اخراجه اى ادراك الحواس اه (٣) قوله فان قيل الادراك يعنى المذكور في حد العلم وقوله واجيب باشتهاره يعنى فيلحق بالحقائق فيجوز ان يقع في التعريفات اه (٤) قوله في المعنى الاعم يعنى الادراك وقوله الذى هو جنس للاخص المعرف يعنى فيصح ان يحد الاخص بالاعم لجلائه اه (٥) قال السيد السند في شرح المواقف بعد سرد جميع التعاريف له واحسن ماقيل في الـكشف عن ماهية العلم هو انه صفة الخ وقال بعض محشيه ان قائله الشيخ ابو منصور اه والله اعـلم (*) وهذا حد الشريف الا انه عدل عن قوله لمن قام به الى قوله لمن هي له لانها ابعد عن الايهام اه وهذا الحد لايستقيم على اصول البهشمية اه لي وينظر هل الظهور يفيد ماافاده الانـكشاف التام ليكون مانعا اولا اه (٦) قوله ومعناه اى هذا الحد انه يعنى العلم اه (٧) قوله وهو فيما يتناوله الضمير مبتدا ويخرج معطوف على يتناوله وكالذى قبله الخبر اه

---

(قوله) مايقابل العين ، وفيه ان مدرك الحواس ليس الا المعانى كما صرح به ارباب المعانى فكيف يخرج مدرك الحواس بالتقييد بالمعنى وجوابه ان التقييد بالمعنى بمعنى ان المدرك المعنى لا من حيث انه من اعراض العين بل من حيث ذات المعنى وادراك الحواس من حيث ادراكها للاعيان من حيث ماعليها من الاعراض كاللون والريح واللين ونحو ذلك ولذلك سميت المدركات محسوسات والمدركات حواس اه من انظار سيدنا العلامه حسن بن محمد المغربى رحمه الله ح (قوله) لانه مخل بانعكاس الحـد ، عبارة السعد قوله في الامور المعنوية

الحيثية أعنى من حيث المذكورية بالقلب أواللسان لامن حيث المشاهدة ظهر معنى قوله عليه السلام وانكشاف الاعيان من هذه الحيثية أي المذكورية والحضور القلبى أو الخيالي بعد غيبة المشاهدات عن الحواس قال في المرآة ويعبر عنه بالتعقل (قوله) انكشاف المعانى ، أي كانكشاف المعانى وقوله اذلاسبيل الى ادراك الاعيان الخارجية أي من حيث أنها خارجية لامن حيث كونها مذكورة وقوله سوى الحواس الظاهرة كالمشاهدة في المشاهدات مثلا لا الذكر القلبى أو اللسانى ولهذا قال المؤلف سواء كان المذكور مأخوذا من الذكر بالضم وهو فعل القلب كقول العلماء وليكن هذا البحث على ذكر منك أي بذكر قابى أو حضور في الخيال (وقوله) أو الذكر ، بالكسر ، وهو فعل اللسان وانما امر بالتأمل لدقة هذا الفرق (قوله) يعنى ان الخلاف في تحديده كالخلاف فيه بالمعنى الاخص ، اما صاحب المواقف فانه جعل الخلاف في المعنى الاعم حيث قال المرصد الثانى في تعريف مطلق العلم وفيه أي في العلم المطلق ثلاثة الاول انه ضروري الى آخر ماذكره المؤلف عليه السلام من الاقوال ومافعله المؤلف عليه السلام من ذكر الخلاف في الاخص ثم في الاعم لايخالفه في المعنى (قوله) الصورة الحاصلة من الشيء في العقل ، سيأتى قريباً ان العلم من مقولة الكيف لانه صفة للعالم فهو نفس الصورة فلذا عدل عن تعريف بعضهم بان العلم حصول الصورة لأن الحصول من مقولة الاضافة والحصول ليس صفة للعالم وسيأتى فائدة زيادة قوله أو عنده أي عند العقل وهو دخول الجزئيات المادية فانها ليست في العقل بل عنده لكونها في آلات النفس وقواها



(قوله) بديهة ، أي ضرورة (قوله) واتفاقا ، أي بين من يقول بان العلم نفس الصورة أوقبولها أواضافة مخصوصة

انكشاف المعاني اذ لاسبيل الى ادراك الاعيان الخارجية سوى الحواس الظاهرة سواء كان المذكور من الذكر وهو فعل القلب او الذكر وهو فعل اللسان فتامل (و) العلم (بالثاني) اى المعنى الاعم (كذلك) يعنى ان الخلاف فى تحديده كالخلاف فيه بالمعنى الاخص وهو بهذا المعنى اذا اريد تعريفه (الصورة الحاصلة (١) من الشى فى العقل أو عنده) اعلم ان العلم ليس حاصلا قبل حصول (٢) الصورة في الذهن بديهة واتفاقا وحاصل عنده بديهة

(١) قوله الصورة الحاصلة من الشى والمراد من الصورة المثال وقوله اوعنده يعنى مجاورا له اه ملا

(٢) قوله قبل حصول الصورة يعنى ارتسامها وقوله بديهة واتفاقا يعنى يعلم ذلك بديهة اى ضرورة وهو متفق عليه وقوله وحاصل عنده أى عند حصول الصورة اه

اى الصور الذهنيه كليات كانت او جزئيات تغاير الامور العينيه وتقييدها بالكليات ليس بمستقيم لما ذكره في المواقف من انه مخل بطرد الحد اى انعكاسه لانه طرد للحد في جميع افراد المحدود على ماهو المعنى اللغوى اذ يخرج العلم بالجزئيات اهـ ح عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل المغربى (قوله) لدقة هذا الفرق ، اى الفرق في الاعيان من حيث الذكر ومن حيث الوجود الخارجي فتامل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) فانه جعل الخلاف في المعنى الاعم ، وقد ذكر صاحب الفواصل عن بعض المحققين ان الخلاف ليس الا في المعنى الاخص قال وهو الذى ينطبق عليه استدلال من يقول بانه ضرورى بل لايتمشى الا عليه كما ان من قال بعسر تحديده لاينظر الا اليه فالتقسيم الذى يميزه عن غيره صريح في انه المراد اهـ منه لفظاً ح (قوله) ثم في الاعم لايخالفه ، اى ماذكره صاحب المواقف اهـ ح (قوله) ان العلم من مقولة الكيف ، واعلم انه قد وقع الاختلاف بين المتقدمين والمتاخرين في تعريف العلم فالمتقدمون يقولون ان العلم من مقولة الاضافة فتعريفه عندهم حصول صورة الشيء في العقل والمتاخرون يقولون هو من مقولة الكيف فتعريفه عندهم هو صورة حاصلة من الشيء عند العقل وهذا الثانى اوضح لانه يرد على المتقدمين ثلاثة وجوه الاول ان الاضافة تقتضى النسبة بين المضاف والمضاف اليه كقولك غلام زيد فقد نسبت الغلام الي زيد فعلى هذا لابد من النسبة بين العالم والمعلوم وقد ينتقض ذلك اى بان لا تكون مطابقة بين العالم والمعلوم كقولك راينا شبحاً من بعيد فظنناه فارساً او غير ذلك فتبين غيره فهاهنا لم تحصل المطابقة فاذا علمت بذلك فالعلم لايقتضى المطابقة بين العالم والمعلوم فتبين بهذا فساد تعريف المتقدمين المبنى على ان العلم من مقولة الاضافة من حيث النسبة كما مر الثانى انهم قالوا ان العلم حصول صورة الشيء في العقل والمراد هنا ليس هو نفس الحصول الذى هو المصدر وانما هو الصورة الحاصلة الثالث انهم قالوا في العقل والعقل محله القلب فيفهم من اطلاقهم ان العلم محله القلب فقط وليس كذلك بل العلم قد يكون في القلب وقد يكون في الفضلات كالسمع والبصر والشم والذوق وغير ذلك فقد يعلم الانسان بهذه الحواس وببعضها وبهذين الاخرين تبين فساد تعريف المتقدمين من حيث اللفظ والمعنى ويجاب عن المتقدمين بان الاضافة هاهنا من باب جرد قطيفة اى قطيفة جرد فيكون حصول صورة الشيء اى صورة حاصلة وبان في بمعنى عند فيرجعون الي تعريف المتاخرين فاذا علمت ذلك فالعلم من مقولة الكيف والكيف عرض الخ تعريفه اهـ ح

واتفاقوا الحاصل(١) معه امور ثلاثة الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها واضافة مخصوصة(٢) بين العالم والمعلوم فذهب بعض العلماء الى ان العلم هو الاول فيكون من مقولة الكيف(٣) و بعضهم الى انه الثاني فيكون من مقولة الانفعال و بعضهم الى انه الثالث فيكون من مقولة الاضافة (٤) والتعريف مبنى على الاول وهو مبنى على القول بالوجود الذهنى

---

(١) قوله والحاصل معه امور ثلاثة الخ اعترض على هذا بما حاصله كيف يترتب على هذه الجملة اعنى حصول الصورة في الذهن كما يفيده قوله معه ماذكر من الامور الثلاثة مع المخالفة الظاهرة في تعريف العلم بين الحكماء والتكلمين فترتب ذلك على تلك الجملة من الجمع بين الاضداد فان تعريف الحكماء مبنى على الوجود الذهنى فلا يناسب دخول تعريف غيرهم تحت تلك الجملة التى هي عين تعريفهم وليس عندهم الا امر واحد كما هو مدلول تلك الجملة فكيف يترتب عليها ماذكر هذا تقرير الاعتراض المذكور بناء على تعريف العلم عند الحكماء بالحصول كما هو في المواقف وقد يقرر الاعتراض باعتبار تلك الجملة المفيدة بكون العلم من مقولة الاضافة بانه كيف يتفرع عليها ماليس من تلك المقولة « والجواب » ان هذه مناقشة باعتبار ظاهر العبارة فيحمل على ان المراد بالضمير في قوله معه هو المعلوم والمرتب على تلك الجملة هو تعريفات العلم الثلاثة فيحصل حينئذ التغاير وقد يقال ان المراد بقوله وحاصل معه اى مع ذلك المفهوم حصولا لاينكشف ولا يرتسم ولا تتحقق المطابقة وعدمها الا بتلك الامور الثلاثة كما يشعر به الاتيان بالواو في تعداد الامور الثلاثة وهذا المعنى اعم باعتبار لوازم العلم فصح ان يتفرع عليه ماذكر والحكماء المثبتون للوجود الذهنى لاينكرون لوازم الماهية ويسمونها المعقولات الثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل فملاحظة مفهوم العلم اولا بما يعم الامور الثلاثة باعتبار لوازمه ثم بيان ان كل واحد منها قد جعل ماهية العلم لافساد فيه وقريب من عبارة ابن الامام وقع في حاشية جمال محمود على شرح التهذيب الدوانى اه مختصراً من افادة السيد العلامة ضياء الدين اسمعيل بن اسحق ونقلت من خط العلامة احمد بن اسحق رحمه الله (*) قوله والحاصل معه اى مع حصول الصورة والمعنى ان المجتمع عند حصولها امور ثلاثة اه (٢) يعنى فهو تعلق خاص بينهما اه (٣) هكذا فسره الحكماء واما المتكلمون ففسروه بقولهم العلم اضافة محضة بين العالم والمعلوم لانهم لم يقولوا بالوجود الذهنى والامام ﴿﴾ منهم مع انه يقول بالوجود الذهنى اه ﴿﴾ يعنى الرازى اه (*) قوله الكيف الكيف عرض لايقتضى لذاته قسمة ولا نسبة اه ح تجريد (٤) وهو قول المتكلمين لعدم قولهم بالوجود الذهنى لكن ينظر في ترتب هذا على قوله والحاصل معه امور ثلاثة فان ضمير معه لحصول الصورة في الذهن المبتنى على الثبوت الذهنى اه قلت يصح ذلك الترتب اذا المراد بحصول الصورة العائد اليه ذلك الضمير هو المعلوم والمرتب على قوله والحاصل معه من التعريفات الثلاثة هي حدود العلم نفسه على ان القائل بالوجود الذهنى انما يحد العلم بالصورة الحاصلة لابحصولها فلا وجه لهذا الاعتراض كما لايخفي اه

---

﴿قوله﴾ والحاصل معه، اي مع حصول الصورة (قوله) وقبول الذهن، بانطباع الصور وانتقاشها فيه (قوله) واضافة مخصوصة، اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهذه النسبة هي التى تسمي بالتعلق فلا بدمن هذا التعلق في كون شيء عالما بآخر فجمهور المتكلمين جعلوا العلم اضافة محضة هو هذا التعلق وقال الحكماء العلم هو الموجود الذهنى وهو نفس الصورة الحاصلة فيه قالوا لانا نحكم على ماهو عدم صرف ونفي محض ولا يمكن ذلك الا بتعقله ولاشبهة ان بين العاقل والمعقول تعلقاً مخصوصاً والتعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة ولا ثبوت للمعلوم هنا في الخارج لانه عدم صرف فهو في الذهن فاذا لاحقيقة للعلم الا امر الوجود في الذهن واما التعلق فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها قالوا وهذا الموجود في الذهن هو المعلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الموجود في الذهن باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم قالوا واذا كان العلم بما هو عدم صرف على هذه الحال وجب ان يكون العلم في سائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية وابطل المتكلمون كون العلم عبارة عن الموجود الذهنى بانه لو كان ثبوت التعقل لاجل حصول ماهية المعقول في ذهن العاقل لزم فيمن عقل السواد والبياض ان يكونا قد حصلا في ذهنه فيكون الذهن اسود ابيض وهو بناء منهم على ابطال الوجود الذهنى وسياتى الكلام فيه عند قول المؤلف وهو مبنى على الوجود الذهنى (قوله) والتعريف مبنى على الاول، وهو كونه من مقول الكيف فيكون العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل او عنده كما عرفت (قوله) وهو مبنى على القول بالوجود الذهنى، فنفاه جمهور المتكلمين واثبته الحكماء وتحقيق ذلك بان يقال لاشبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر منه احكامها واثارها من الاضاءة والاحراق وغيرها

وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا منا لانزاع فيه انما النزاع في ان هل لماسوى هذا الوجود وجود اخر لاتترتب عليه تلك الاحكام والاثار أولا وهذا الوجود يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واستدلوا على ثبوته بانا نحكم على مالاوجود له في الخارج باحكام ثبوتية صادقة كالحكم عليه بالامكان العام وكون الممتنع اعم من شريك الباري تعالى والحكم عليه يقتضي ثبوته اذ ثبوته لغيره فرع ثبوته في نفسه واذ ليس ثبوته في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب ورد بانهم ان ارادوا بالاحكام الثبوتية امورا ثابتة في الخارج فلانسلم انا نحكم بها على مالا وجود له في الخارج وان اريد بها امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واحتج جمهور المتكلمين على نفي الوجود الذهني بانه يلزم منه ان من عقل السواد والبياض والحر والبرد ان يكون قد حصل في ذهنه ذلك فيكون الذهن اسود ابيض حارا باردا وذلك منتف بالضرورة وايضا يلزم منه حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا وذلك منا لايعقل ورد الوجه الاول بانه انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل في الذهن هوية السواد والبياض اي ماهيتهما ماخوذة بالوجود العيني الخارجي الذي هو مصدر الاثار لاماهيتها الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني وغير الاصيل والماهية الذهنية مخالفة للهويات الخارجية في اللوازم التي للوجود الخارجي وكون المحل اسود ابيض من قبيل ما للوجود العيني مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهني بتلك قطعا ورد الثاني بان الممتنع حصول هوية الجبل والسماء في ذهننا فان هذه الهوية هي المتصفة بالعظم المانع من الحصول في الذهن لاماهيتهما هذا مايتعلق بما اشار اليه المؤلف عليه السلام ولتحقيق الوجود الذهني وما فيه من الاعتراضات والجوابات موضع آخر ( قوله ) والتعريف شامل للصورة المطابقة وغيرها ، قد عرفت ان المؤلف اثبت النقيض للتصور وانه قد يحتمل النقيض فيكون المراد بغير المطابقة محتمل النقيض من تصور وتصديق متناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا وقد عرفت مافي ذلك من الكلام فتذكر ( قوله ) والجزئيات ، سواء كانت مجردة او مادية لدخول الجزئيات المادية في قوله او عنده ( قوله ) وهذا بناء على ان المدركات الكليات والجزئيات



المجردة ، وذلك لان قوله او عنده انما تدخل فيه الجزئيات المادية لادراكها بالحواس

وليس هذا موضع الكلام فيه والتعريف شامل للصورة المطابقة وغيرها والكليات والجزئيات لقولنا في العقل او عنده وكلمة او لبيان نوعي المعرف فلا تخل بالحد انما تخل به لوكانت للتشكيك لمنافاته التعريف وهذا بناء على ان مدرك الكليات

فهي عند العقل لافيه واما الجزئيات المجردة فهي لاتدرك بآلات النفس وقواها فلا تدخل في هذا القيد والمراد بكون الجزئيات مجردة انها مجردة عن التعلق بالمحسوسات (وتحقيق ذلك) ان المعاني اما كلية فترتسم في القوة العاقلة واما جزئيات حقيقية فان كانت محسوسة فهي مدركة بالحس المشترك محفوظة في الخيال وان كانت متعلقة بالمحسوسات فهي مدركة بالوهم وحفظها بخزانته وان لم تكن محسوسة ولا متعلقة بالمحسوسات فهي مرتسمة ايضا في العاقلة كالامكان مثلا فانه معقول صرف فاذا ادركنا امكان زيد مثلا واشرنا اليه اشارة عقلية بهذا الامكان كان جزئيا حقيقيا ومقولا صرفا لامدركا بالالات المخصوصة بادراك الجزئيات المحسوسة ومتعلقاتها بل نقول نحن نعلم بالضرورة انا ندرك اشياء ليست جسمانية اصلا كالامور العامة فجزئياتها لاتدرك الا بالعقل وكذا خصوصيات المبادي كالعقول العشرة على اصطلاح الحكماء فانها جزئيات مجردة فاذا ادركت ارتسمت في النفس الناطقة لافي قواها المدركة أو الحافظة هذا تلخيص ماذكره بعض المحققين اذا عرفت ذلك ظهر لك ان الجزئيات المجردة ليست هي المنتزعة عن المحسوسات فانها لاتكون الا كلية اذ لو كانت جزئية لكان ذلك تشخصها بالامور المحسوسة القابلة للانقسام فلا يدركها العقل كما سيأتي بخلاف الجزئيات المجردة كما ذكرنا

---

( قوله ) فلا نسلم الخ ، واجيب بان المراد بالثبوتية ماليس السلب داخلا في مفهومها اه شرح مواقف مختصرا ( قوله ) وانه قد يحتمل النقيض ، ينظر مافائدته بعد قوله ان المؤلف اثبت النقيض فتامل اه ح عن خط شيخه الحسن بن اسماعيل ( قوله ) وقد عرفت مافي ذلك من الكلام ، في حاشية قوله يقابل غير الثابت من تصور او تصديق اه ح ( قوله ) وهذا بناء على مدرك الكليات والجزئيات تمام قول المولف هو العقل اه ( قوله ) كالامور العامة ، اقول المراد بالامور العامة الامور التي هي مشتركة بين الواجب لذاته والممكن لذاته وهي الوجود على ماسياتي بيان ذلك والوحدة لان لكل موجود هوية وتلك الهوية هي وحدته حتى ان الكثرة من حيث هي كثرة تعرض لها الوحدة فيقال هذه كثرة واحدة اه من شرح الملخص المنصص اه ح ( قوله ) لكان ذلك لتشخصها ، اى اتصاف الاشياء المنتزعة لاجل تشخصها وقد فرضت انتزاعها عن المحسوسات الشخصيات وحينئذ يصير المعنى المنتزع معنى كليا الا ترى انك اذا فرضت انتزاع معنى الانسان من زيد وحده كليا لايمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه ولا يكون

(قوله) ومدرك الجزئيات ، اي وبناء على ان مدرك الجزئيات المادية اي المحسوسة او المتعلقة بالمحسوسات وانما كان هذا التعريف مبنياً على ذلك لقوله او عنده اي عند العقل فان ادراكها لما كان بالقوى النفسانية كانت عند العقل للمجاورة لا فيه لعدم ادراكه لها عندهم فلذا عدل المؤلف عن تعريف بعضهم للعلم بانه الصورة الحاصلة في العقل فان هذا لا يشمل ادراك الجزئيات المادية عند من يقول بارتسام صورها في القوى والآلات دون نفس العقل لكن يؤيد هذا ماذكره بعض المحققين من ان القصد هاهنا بالعلم مايكون للعقل بذاته وهو الصور المعقولة دون ماهو بواسطة آلته وهو الصور المحسوسة لما ستعلم من ان الفكر الكاسب انما هو حركة النفس في معقولاتها وان الأمور المعقولة التي يكون ترتبها ذكرا ونظرا هي المعقولات دون المحسوسات والمتخيلات والمتوهمات فلا باس بخروجها عن تعريف العلم كما صرح به المحققون كصاحب الطوالع فانه جعل المنقسم الى التصور والتصديق هو التعقل لا العلم بمعنى مطلق الادراك الشامل للتعقل والاحساس وللتخيل والتوهم وكلام المؤلف ايضاً لا يناسب التعميم لما نقله فيما ياتي عن المنطقيين من ان النظر ملاحظة المعقول الخ وكذا ماذكره المؤلف عن الاصوليين من ان النظر الفكر وهو انتقال النفس في المعاني ان اريد بالمعاني هي المعقولات كما ذكره الشريف (قوله) الجسمانية ، يحتمل ان يريد بالقوي الجسمانية المشاعر العشر أعنى الحواس الخمس الظاهرة والقوى الخمس الباطنة وقد صرح بذلك الشريف في شرح المواقف ويحتمل ان يريد بالقوى هي الباطنة فقط كما هو مقتضى مانقلناه آنفاً عن بعض المحققين كما عرفت وعلى الاحتمالين فقد جعلوا القوي الباطنة كلها مدركة للجزئيات واعتمده المؤلف عليه السلام بناء منهم على انها اما مدركة او مكملة للادراك الباطني بان تكون معينة في الادراك كما في الحس المشترك فانه آلة للنفس في ادراكها كما ستعرف ذلك وكما في الحافظة فيما ذكرنا يستقيم التعميم فيما ذكره المؤلف من أن المدركات للجزئيات المادية هي القوى الجسمانية «واعلم» ان كلام الحكماء في اثبات القوى الباطنة وتعددها مبني على اعتقاد كفري وهو نفي القادر المختار تقدس وتعالى كما ذكره السيد المحقق وذلك لانهم لما اعتقدوا ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد احتاجوا الى اثبات القوى وتعددها لتعدد افعالها الخمسة التي هي ادراك  المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة

والجزئيات المجردة (١) هو العقل ومدرك الجزئيات المادية هو القوى الجسمانية

(١) يعنى عن العوارض المادية اه (*) كالموجودات الخارجية الظاهرة والمجردة هى المتصورة منها الغير الخارجية اه منه

بالمحسوسات وحفظها والتصرف فيها وذهب اهل الحق الى نفيها وأبطلوا هذا الاصل بما لا يسعه المقام كيف ونحن نقول بان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى وتقدس مع كونه منزهاً عن التركيب جل وعلى ومبنى ايضاً على ان العقول عندهم جواهر مجردة والنفوس كذلك ايضاً وتعلقها بالبدن انما هو تعلق التصرف والتدبير لا لكونها داخلة فيه بالجزئية أو الحلول فلما ذهبوا الى تجردها حكموا بانها لا تدرك الا الكليات لاستحالة ارتسام ماله امتداد كالصور الجزئية في النفس إذ لو كانت محلا له لزم كونها منقسمة في الكم وهو باطل عندهم لتجردها فلذا اثبتوا القوى النفسانية لادراك الجزئيات وحفظها وجعلوها متعددة لتعدد افعالها كما عرفت واجاب اهل الحق بعد تسليم كونها مجردة ان ارتسام ماله امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان حلوله كحلول الاعراض في محالها وهو ممنوع لان حلول الاعراض سرياني وليس ارتسام الصور في النفس فلذا ذهبوا الى ان المدرك لجميع اصناف الادراكات هو النفس الناطقة فان الحكم بالكلي على الجزئي نحو زيد انسان ونسلب الجزئي عن الجزئي نحو زيد ليس بعمرو والحاكم لابد ان يدرك الطرفين والنسبة وليس الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك ولا لغيرها فهو للقوة العاقلة وايضا فان النفس عندهم لما كانت مدبرة لبدن شخصي وتدبير الشخصي من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن هي مدركة لبدن الجزئي ولاستيفاء الحجج والشبه والاعتراضات محل اخر وانما المراد التنبيه على انا نسبه المؤلف الى الحكماء مخالف لما عليه اهل الحق وينبغي الاشارة الى بعض ماذكره في القوي الباطنة لان المؤلف عليه السلام قد لمح اليها بقوله القوى الجسمانية فاقتضى المقام ذلك «فنقول» هي عندهم خمس «الاولى» الحس المشترك

---

جزئياً من المشخصات هو معنى هذا والله اعلم اهـ ح (قوله) وكلام المؤلف ايضا لا يناسب التعميم ، قد رجع القاضي في القولة الثانية الى تقوية التعميم وتمامه اهـ سيدى احمد اهـ ح (قوله) لا يناسب التعميم ، بل يناسبه بمعنى ان المدرك للجزئيات حقيقة هو النفس وانما نسبة الادراك الي قواها كنسبة القطع الى السكين وسيصرح المحشي بهذا عند تعداده القوى الباطنة وقد صرح المحقق جمال الدين في حواشي حاشية التهذيب للدواني انه اتفق المحققون على ان مدرك الكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الي قواها كنسبة القطع الي السكين وانما الخلاف في ارتسام صور الجزئيات الجسمانية هل هو فيها او في آلاتها فليراجع فهو كلام حسن اهـ من خط سيدى القاسم بن الحسين رحمه الله (ح)

وعله مقدم الدماغ وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها فيطالعها النفس ثمه فيدركها ولما كانت هذه القوة آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة قالوا ولولا هذه القوة لما امكن الحكم بان هذا الملموس هو هذا المتلون وليس هذا الملون فان الحاكم بالنسبة لابد ان يحضره المحكوم عليه وبه وليس شيء من القوى الظاهرة بهذه المثابة فهو لقوة باطنة ،وردماذكروا بان الحاكم هو العقل وما ذكروه من استحالة ارتسام ماله امتداد في النفس ممنوع كما عرفت «الثانية» من القوى الباطنة الخيال ومحله مؤخر البطن الاول من الدماغ وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك ولو لا حفظه لها لامتنع ان يعرف اذا غاب المحسوس عن الحواس الظاهرة انه الذي رئي فيما سبق « الثالثة » الوهمية وهي التى تدرك المعانى الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعانى لابد لها من قوة مدركة سوى الناطقة ومحلها مقدم البطن الاول من مؤخر الدماغ « الرابعة » الحافظة للمعانى التى تدركها القوة الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية كنسبة الخيال الى الحس المشترك « الخامسة » القوة المتخيلة وهي التى تتصرف في الصور المحسوسة والمعانى الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس قالوا هذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة اخرى وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصلت عنه سميت مفكرة وان استعملها الوهم سميت متخيلة قالوا ومحل هذه القوة وسط الدماغ فهي بين البطن الاول وبين البطن الاخير لتأخذ من المحسوسات التى في أحد جانبيها ومن المعانى الجزئية التي في الجانب الآخر فيتصرف بالتركيب والتفصيل فيما بين البطنين واستدلوا على محالها بالآفة فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون فعل غيرها قالوا ويستعان



على ذلك بالتجارب الطبية هذه مقالتهم ولذكر شبههم الواهية وابطالها محل آخر مع ان اغلبها مقدمات خطابية لا يفيد المطلوب ( قوله) وهو رأي محقق الحكماء، هو رأي جمهورهم وعند بعض الحكماء ان المدركات للجزئيات المادية هو النفس الناطقة ولكن ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة الالة الجسمانية ( قوله ) واقعاً على اصطلاحهم ، اي اصطلاح الحكماء اشارة الى ان اطلاق العلم على المعنى الاعم مخالف لاصطلاح اللغة والعرف والشرع كما حققناه فيما سبق ( قوله ) وفيه ،اي في تعريف العلم بما ذكره المؤلف ( قوله ) مع ذلك ،اي مع البناء على رايهم المخالف للمشهور ( قوله ) ان العقل الخ ،وفيه ان مع ذلك اعتراضاً آخر وهو ان العقل الخ ( قوله ) وهو انه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن ،هذا مبنى على ماعليه الحكماء و بعض المسلمين كالغزالي والراغب وجمع من الصوفية من اثبات الجواهر المجردة ،وتحقيق ذلك على ماذكره بعض المحققين من اهل الحواشي وغيره ان الحادث امامتحيز بالذات وهو الجوهر او حال في المتحيز وهو العرض اولامتحيز ولا حال فيه وهو المسمى عندهم بالجوهر المجرد فان كان متعلقاً بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فنفس والا فعقل قال الشريف وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل عندهم تعلقاً بالجسم على سبيل التأثير وخالفهم الجمهور فلم يثبتوا الجواهر المجردة عقولا كانت او نفوساً قالوا

وهو رأى محقق الحكماء ووجه بناء الحد على رأيهم كون اطلاق لفظ العلم على هذا المعنى الاعم واقعاً على اصطلاحهم وفيه مع ذلك ان العقل ان اريد به المشهور من اصطلاحهم وهو انه جوهر مجرد(١) غير متعلق بالبدن خرج علم الله سبحانه وعلم الانسان وان اريد

(١) يعنى ليس بجسم ولا جسمانى اه

---

( قوله ) كالجواسيس لها ، اى للقوى الباطنة اه ح (قوله) كما عرفت ، اى في قوله يحضره المحكوم عليه وبه اه ح ( قوله ) مقدم البطن الخ ، الصواب مؤخر البطن الثانى اه ح ( قوله ) مقدم البطن الاول ، ينظر فانه مغاير لما في شرح المواقف فليطالع اه ح عن خط شيخه ، لامغايرة فلفظ المواقف هكذا فالحس المشترك في مقدمه اى الدماغ والخيال في مؤخره ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره اه فظهر ان مقدمه هو البطن الاول من مؤخر الدماغ وهو الاخر بالنسبة الي البطن الاول من الدماغ اه ح ( قوله ) لاتفيد المطلوب ، وهي لاتفيد سوى الظن كما عرف اه ح( قوله ) وعند بعض الحكماء الخ، اذ تاملت ماتقدم عرفت ان مذهب اهل الحق ان المدرك بجميع اصناف الأدراكات هو النفس وبعض الحكماء ان العقل لايدرك الا الكليات والجزئيات المجردة ولا يدرك سوى ذلك وعند بعضهم ان المدرك للجزئيات المادية هو النفس ولكن ادراكها الخ فهو كالاطلاقين والتفصيل الخ تامل اه

وما احتج به الحكماء على تجردها من انها تعلق البسيط ومحل البسيط لو كان جسماً او جسمانياً لكان منقسماً وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وانه ينافي البساطة مدفوع بانه مبني على ان النفس محل المعقول وهو الصورة الحاصلة في القوة العاقلة وهو ممنوع بان العلم مجرد تعلق بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتباري اتصف به العالم لا أمر موجود حال فيه وان سلم ذلك فلا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم فان ذلك اذا كان الحلول سريانياً وهو فيما نحن بصدده غير مسلم واختلف جمهور المتكلمين القائلين بعدم مجرد النفس الناطقة في تحقيق النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله انا على مذاهب منها انها اجزاء الطبقة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد ومنها انها الهيكل المخصوص وغير ذلك من الاقوال المذكورة في مواضعها كشرح المحقق النجري وشرح المواقف والله اعلم (قوله) خرج علم الله ، لان العقل لايطلق على الباري تعالى فلا يكون علمه داخلا في التعريف وذلك ينافي عموم قواعد الفن وقد اجاب الشريف في حواشي شرح المطالع بان خروج علم الله من الحد لا يضر لان المبحوث عنه هو العلم الكاسب والمكتسب وعلمه تعالى منزه عن ذلك فلاباس بخروجه قال وتعميم القواعد انما هو بحسب الحاجة (قوله) وعلم الانسان ، لم يتعرض في شرح التهذيب لخروج علم الانسان وما ذكره المؤلف بناء على ان العقل غير متعلق بالبدن ولذا ادخل المؤلف علم الانسان في تعريف العلم على القول بان المراد بالعقل هو النفس لتعلقه حينئذ بالبدن على ان الشريف جعل العقل متعلقاً بالبدن ايضا لكن لا كتعلق النفس كما عرفت فيدخل علم الانسان (قوله) وان اريد به النفس ، اي اريد بالعقل النفس ولذا قالوا العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله وهو النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله انا وقد جزم في شرح الشمسية لميبدي بهذا حيث قال والمراد به هاهنا هو النفس (قوله) وهي عندهم جوهر متعلق بالبدن ، اي جوهر مجرد كما ذكره في شرح المواقف وغيره ولعل هذا القيد سقط من قلم الناسخ (قوله) متعلق بالبدن ، يعني تعلق التدبير والتصرف والتحريك كما عرفت (قوله) فانه اي المستحيل ليس شيئاً اتفاقا اذ ليس بثابت في نفسه لانه نفي محض وانما الخلاف في المعدومات الممكنة هل هي ثابتة في حال عدمها فتكون شيئاً اولا (قوله) والقول بان العلم لا يتعلق به ، أي بالمستحيل مكابرة وقوله فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين يعني ولا يمكن الحكم على اجتماع الضدين بالاستحالة الا بعد العلم باجتماع الضدين الذي هو المستحيل لان الحكم بثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت الغير في نفسه فهو ثابت واذ ليس في الخارج فهو في الذهن ولعل هذا هو مراد المؤلف وان لم تؤده العبارة «واعلم» ان الحكم بثبوت الشيء لغيره انما يستدعي تصور الغير بوجه ما وهذا التصور كاف في كون المستحيل قد تعلق به العلم لانك قد عرفت ان تعريف العلم شامل للصورة المطابقة وغيرها وهو التصور بوجه ما واما تصوره بماهيته فقد صرح السعد في الحواشي في بحث المحكوم فيه باستحالته حيث قال المستحيل لا تحصل له صورة في العقل فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين او الضدين فتصوره اما على طريقة التشبيه بان يعقل مثلا بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي تعقلناه لا يمكن حصوله بين السواد والبياض واما على سبيل النفي الى آخر كلامه وسيأتي تقرير المؤلف عليه السلام لذلك في مسئلة امتناع التكليف بما لا يطاق وتحقيق الكلام هنالك ان شاء الله تعالى (قوله) بل العلم بمطلق المعدوم الخ ، أي بل يخرج عن التعريف العلم بمطلق المعدوم سواء كان ممكناً أو مستحيلا فلهذا عطف هذا على ماقبله ببل لافادته الترقي في الاشكال

---

خرج علم الله سبحانه وعلم الانسان وان اريد به النفس وهي عندهم جوهر متعلق بالبدن لم يشمل(١) علمه تعالى وفيه ايضاً انه يخرج عنه العلم بالمستحيل فانه ليس بشيء اتفاقا والقول بان العلم لا يتعلق به مكابرة لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم(٢) باستحالة اجتماع الضدين(٣) والنقيضين بل العلم(٤) بمطلق المعدوم على القول بانه لا يسمى شيئاً(٥) وقد يعتذر

---

(١) قال السيد الشريف في حواشي شرح المطالع وما قيل من ان العقل لا يطلق على الباري تعالى فلا يكون علمه داخلا في التعريف وذلك ينافي عموم قواعد الفن فمدفوع بان المبحوث عنه هو العلم الكاسب والمكتسب وعلمه تعالى منزه عن ذلك فلاباس بخروجه وتعميم القواعد انما هو بحسب الحاجة اه (٢) وفي نسخة العلم اه (٣) تمام هذا في شرح المواقف مالفظه ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه اه (٤) اى بل يخرج العلم فهو معطوف على قوله وفيه ايضا الخ اه (٥) ذهب الي هذا الاشعرية وابو الحسين وابن الملاحمي والامام يحيى وكثير من الناس اه دامغ

---

(قوله) لا كتعلق النفس كما عرفت ، رمز في الام من هنا الي قوله متعلقا بالجسم على سبيل التاثير قبل هذا بيسير اه(ح) عن خط شيخه

( قوله ) يسمى شيئاً ، أي لغـة كما ذكره في المواقف قال وكونه ليس بشيء بمعنى انه غير ثابت في نفسه لايمنع كونه شيئاً لغـة ( قوله ) لسلم عما ورد على تعريف الحكماء ، من خروج ما خرج عنه لدخوله في هـذا الحد وقوله مع العناية في اصلاحـه أي مع حصول العناية في اصلاحه لأن قوله للمدرك بالكسر مفيد لما أفاده قولهم في العقل أو عنده ( قوله ) فان كان العلم بهذا المعنى أي بالمعنى الأعم اذ هو الذي ينقسم الى الظن وسائر الاقسام ( قوله ) إذعاناً بنسبة ، التى هي ثبوت شيء لشيء كما في الحملية أوعنده كما في الاتصالية أو منافاته له كما في الانفصالية أو انتفاء ذلك أعنى انتفاء ثبوت شيء لشيء كما في الحملية أو عنده في الاتصالية أوانتفاء المنافاة في الانفصالية « واعلم » أن العلم بالمعنى الاعم هو الصورة الحاصلة الخ فهو من مقولة الـكيف وقـد اختاروا ذلك فتفسيره بالاذعان المفسر بالاعتقاد كما ذكره المؤلف أو بالقبول أو بانقياد النفس أو بالادراك كما في عبارة غيره لايناسب ذلك اذ الاذعان والقبول والانقياد من مقول الانفعال وقـد أشار الى ماذكرنا في شرح الشمسية ( قوله ) أي اعتقاداً لنسبة ، المراد بالاعتقاد هنا مايشمل الجازم وغيره المطابق وغيره الثابت وغيره كما ذلك أحد معنييه الآتيين فيشمل الظن والاعتقاد الجازم غـير المطابق « واعلم » أن المؤلف فسر الاذعان بالاعتقاد كما في شرح اليزدي وذلك ان المراد به الاذعان النفسي وهو الاعتقادولو فسره بالقبول كما ذكره السعد أو انقياد النفس كما ذكره بعض شراح التهذيب لـكان أولى اذ الاعتقاد ادراك فيكون متعلقه وقوع النسبة أولا وقوعها وهو خلاف ماذكره المؤلف وأما صاحب الجواهر فاختار أن الحـكم ليس هو الاذعان والقبول بل جعله نفس الادراك المتعلق بان النسبة واقعة أو ليست  بواقعة وقد صرح بذلك الشريف في شرح المواقف حيث قال العلم ان كان حكماً أي ادراكاً لأن النسبة واقعـة

عن هذا بان المستحيل والمعدوم يسمى شيئاً لغة فلايخرج العلم بهما عن التعريف ولو عرف بما يحصل (١) من المعنى المدرك بفتح الراء للمدرك بكسرها السلم عما ورد على تعريف الحكماء مع العناية (٢) في اصلاحه (فان كان) العلم بهذا المعنى (٣) (اذعانا بنسبة (٤)) اى اعتقاد النسبة خبرية

(١) زيادة المعنى ليخرج الادراك بالحواس والله اعلم ( ٢ ) اشارة الي الجمع بين قوله في العقل او عنده اه (٣) قوله فان كان العلم بهذا المعنى اى الاعم وقوله اذعانا اى من النفس وقوله اى اعتقاداً لنسبة اى سواء كان جازما اولا مطابقاً اولا ثابتاً اولا على ما اشتهر من كلام الرازي ومن تبعه من تقسيم التصديق الى العلم والظن والاعتقاد والشك والوهم على ماذكره السعد اه (٤) وانما اختار المصنف هذه العبارة على تقسيم العلم دون مااختاره الاخرون من ان العلم ان كان ادراك ان النسبة واقعة وليست بواقعة فتصديق والا فتصور لانها اخصر واوجز ولانها لاترد عليها الاعتراضات التى ترد على عباراتهم على مافصلت في مواضعها اه(*) قال السيد حسن

( قوله ) لدخوله في هذا الحد لـكنه يخرج عنه بقوله مايحصل من المعنى مدركات الحواس عند من يجعل الحاصل عنها علماً اذا اريد بالمعنى مايقابل العين اه ح قال اه مغربى ( قوله ) التى هي ثبوت شيء لشيء كما في الحمليات نحو الانسان كاتب اه ح ( قوله ) اوعنده ، معطوف على قوله لشيء تقديره ثبوت شيء عنده لانه بسبب وجود النهار عند طلوع الشمس وقوله او منافاته معطوف على قوله ثبوت تقديره وتصور النسبة الحـكمية التى هي منافاته اياه اى منافاة زوجية العدد الفردية اه من خط سيدى احمد بن محمد اسحق ح ( قوله) او عنده، كما في المتصلة الشرطية كتصور وجود النهار عند وجود الشمس نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اه من خط سيدى احمد بن محمـد اسحق ح ( قوله ) اومنافاته له ، اشارة الى الحـكم الذى في القضية المنفصلة كمنافاة الزوجية للفردية نحو العدد اما زوج او فرد لـكنه فرد يفيد انه ليس بزوج او نقول لـكنه زوج يفيد انه ليس بفرد فان النسبة الحـكمية هي الزوج الى اخر هو الفرد اه من خط سيدى احمد بن محمد اسحق ح ( قوله ) من مقول الانفعال والفعل لايكون انفعالا وذلك لان الفعل هو التاثير وايجاد الاثر، والانفعال هو التاثر وقبول الاثر فلا يصدق احدهما على مايصدق الاخر بالضرورة واما أن الادراك انفعال فانما يصح اذا فسر الادراك بانقياد النفس بالصورة الحاصلة من الشيء واما اذا فسر بالصورة الحاصلة في النفس فيكون من مقول الـكيف فلا يكون انفعالا ايضاً اه من حاشية شرح الشمسية للشريف ( قوله ) المراد بالاعتقاد الخ، في الزهور الوردية والمراد بالاعتقاد الادراك المتعلق باحدهما اى التصور والتصديق فان من ادراك النسبة الحـكمية الحملية والاتصالية والانفصالية الايجابية او السلبية حصل له بعد ادراكها ادراك انها واقعة اى مطابقة لما في نفس الامر او غـير واقعـة اى ليست مطابقة له والمدرك في صورة الشك غير مغاير لهذه النسبة بالذات بل باعتبار التردد في الادراك فانها في صورة الشك مدركة بادراك غير اذعاني وفي صورة الحـكم مدركة بادراك اذعاني هذا مذهب القدماء واختاره المصنف وذهب المتاخرون الي اثبات نسبة اولى هي مورد الحـكم ونسبة اخرى هي الحـكم فالنسبة الاولى تصوريه وهي تصور نسبة المحمول الى الموضوع بدون اذعان النفس بها وتسمى نسبة وقوعيـة ونسبة بين بين ومورد الايجـاب والسلب والنسبة الثانيـة ادراك النفس ان تلك النسبة الصورية واقعـة ام لا

أو ليست بواقعة فتصور والافتصديق وفسر به كلام شرح المختصر ومثله في شرح الشمسية فان فسر التصديق بالاذعان يكون متعلقه مجرد النسبة الحكمية أعني مورد الايجاب والسلب لاوقوعها أولا وقوعها كما صرح به المؤلف فيما يأتي وذلك لأن الشك والوهم وسائر التصورات لااذعان فيها بنسبة ثبوتية أو سلبية فلا حاجة في اخراجها الى زيادة قيد الوقوع اولاوقوع ولهذا قال الشيرازي انه أخصر من قولهم التصديق ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويؤيد هذا قولهم ان اجزاء الحملية ثلاثة الموضوع والمحمول والنسبة وعلى القول بان متعلق التصديق وقوع النسبة اولا وقوعها تكون اربعة رابعها وقوع النسبة وان فسر التصديق بالادراك كما ذكره الشريف ومن معه كان متعلقه وقوع النسبة اولا وقوعها بمعنى ادراك ان النسبة واقعة على التعيين او ليست بواقعة كذلك ليخرج الشك والوهم وسائر التصورات «وتحقيق ذلك» كما ذكره في الجواهر وهو ان ادراك النسبة بين الشيئين على ثلاثة اوجه احدها ادراك النسبة من حيث هي هي وثانيها ادراكها من حيث وقوعها اولا وقوعها وثالثها ادراك ان النسبة واقعة أو ليست واقعة والثاني أعم من الثالث مطلقا لانك اذا أدركت أن النسبة واقعة أو ليست واقعة فقد أدركت النسبة من حيث وقوعها أولا وقوعها ولا يلزم من ادراك النسبة من حيث وقوعها أولا وقوعها ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فان ادراك ان النسبة من حيث وقوعها أولا وقوعها يتناول الشك والوهم ويصدق على العلم وسائر الاقسام فهو أعم من التصديق والحكم والاعتقاد والجزم والرجحان والتساوي والمرجوحية فتصور النسبة بين الشيئين انما هو  بالمعنى الثاني دون الاول والثالث وأما الثالث فظاهر لامتناع صدق ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة على الشك والوهم وأما الاول فلان الشك انما يكون في وقوعها أولا وقوعها لا في ادراك النسبة من حيث هي هي انتهى وبما نقلنا يندفع مايقال ان التمايز بين ادراك النسبة المسمى بالتصور وبين ادراكها المسمى بالتصديق خفي «ووجه» الاندفاع بامرين الاول ان ادراك النسبة من حيث وقوعها أولا وقوعها حاصل في الشك والوهم بخلاف ادراك أنها واقعة على التعيين أو ليست بواقعة كذلك والثاني ان الثاني متميز يلازمه المشهور وهو احتمال الصدق والكذب بخلاف الاول (قوله) فالعلم تصديق ، فالتصديق نفس الحكم الذي هو الاذعان وذلك لحمل التصديق على العلم المفروض كونه اذعانا فيلزم من ذلك ايجاد الاذعان والتصديق لان ذلك هو مقتضى حمل المواطاه و (قوله) دون المجموع الخ ، اذ المتبادر اتحاد العلم الذي هو الاذعان لمجرد التصديق لامع اعتبار شيء آخر كما ذكره الرازي

ثبوتية كاعتقاد ان زيداً قائم اوسلبية كاعتقاد انه ليس بقائم (فتصديق) اي فالعلم تصديق فالتصديق نفس الحكم دون المجموع المركب منه ومن تصور الطرفين (١)

---

الجلال في عصام المحصلين عن مزالق الموصلين «اعلم» ان النسب اربع نفسيتان وخارجيتان عن النفس فاولى النفسيتين تصورية وهي تصور نسبة المحمول الي الموضوع بدون اذعان النفس بها وتسمى ودوعية ونسبة بين بين ومورد الايجاب والسلب واخراها ادراك النفس ان تلك النسبة المقصودة واقعة اولاواقعة وجزمها بذلك وايقاعها ونسبة ايقاعية ونسبة حكمية وتصديقاً وايجاباوسلبا واثباتا ونفياً فهو علم بنسبة اخرى موضوعها تلك النسبة الاولى ومحمولها التصديق كان المتكلم يقول الوقوعية مصدوق بها ولهذا سموا الاولى مورد الايجاب والسلب «واما الخارجتان» عن النفس فاحداها اللفظية التى يشار بها الي مافي النفس وهي صورة بين بين برزت الى اللفظ لتدل على مافي النفس وليست بنسبة حقيقية اذ النسبة ادراك النفس لارتباط المحمول بالموضوع لماتقرر في الحكمة الالهية من ان كونها مسخرة للعقل والوهم لايمنع من قبول ما اكسباها والاخرى منهما هي مافي نفس الامر اعنى الخارج عن النفس واللفظ اه مختصراً (١) ومن تصور النسبة اه

---

وجزمها واذعانها وايقاعها وتسمى نسبة ايقاعية ونسبة حكمية وايجابا وسلباً اونفيا واثباتاً فالنسبة الاولى موضوع النسبة الاخرى كان المتكلم يقول الوقوعية مصدوق بها قال المحقق الدواني اثبات النسبة الاولي هي من تقييدات المتأخرين فاجزاء القضية على مذهب القدماء ثلثة محكوم به ومحكوم عليه ونسبة تامة ومتعلق الاذعان والادراك الجزء الثالث وعلى مذهب المتاخرين اربعة محكوم به ومحكوم عليه ونسبة تقييدية ووقوع هذه النسبة اولا وقوعها ومتعلق الاذعان عندهم الجزء الاخير اعنى الوقوع واللاوقوع اه (قوله) فتصور والا فتصديق ، اظن فتصديق والا فتصور اه وهو ثابت في نخ الحسن بن محمد المغربي اه ح عن خط شيخه (قوله) كما صرح به المؤلف فيما يأتي ، في قوله وفيه اشارة الخ اه ح (قوله) والثاني وهو العلم بان النسبة واقعة او ليست بواقعة اه جواهر وقوله متميز اى عن الاول وهو تصور النسبة من حيث الوقوع واللاوقوع اه جواهر (ح)

(قوله) كما هو رأي الرازي ، وقد رده السيد المحقق بان تقسيم العلم الى التصور والتصديق انما هو لامتياز كل منهما عن الآخر بطريق يستحصل به ثم ان الادراك المسمى بالحكم ينفرد بطريق خاص توصل اليـه وهو الحجة المنقسمة الى أقسامها وماعدا هذا الادراك له طريق واحد توصل اليه وهو القول الشارح فلافائدة في ضمها الى الحكم وجعل المجموع قسما واحدا من العلم مسمى بالتصديق لان هذا المجموع ليس له طريق خاص فمن لاحظ مقصود الفن أعنى بيان الطريق الموصلة الى العلم لم يلتبس عليه ان الواجب في تقسيمه ملاحظة الامتياز في الطريق فيكون الحكم أحد قسميه المسمى بالتصديق لكنه مشروط في وجوده ضمه الى امور متعددة من أفراد القسم الآخر (قوله) وفيه ، أي في قوله عليه السلام اذعانا بنسبة حيث لم يقل اذعانا بوقوع نسبة أولا وقوعها وقد عرفت وجه ذلك (قوله) هو النسبة الحكمية ، أي المتصورة التي



هي بين الايجاب والسلب لامع قيد وقوعها وقد عرفت بيان ذلك مما سلف (قوله) بعضه ضروري الخ ، قد يتوهم ان هذا مع قوله كل منهما زايد لمجرد التوضيح وليس كذلك

(قوله) بان تقسيم العلم الي التصور والتصديق ، يعنى ان الباعث على تقسيم العلم الي هذين القسمين هو ان كلا منهما كان ممتازاً في نفس الامر لاحصول الامتياز بواسطة التقسيم اه من خط سيدي احمد بن محمد أسحق (ح) (قوله) لامتياز كل منهما ، يعنى لما كان كل ممتازاً في نفس الامر عن الاخر بطريق خاص يتحصل به قسم العلم اليهما بملاحظة ذلك الامتياز فلابد ان يكون التقسيم على وجه يكون كل من القسمين الخارجين ممتازاً عن الاخر بطريق خاص اه حاشية ملا عماد وقد يقال معناه ان تقسيم العلم الى القسمين انما هو لتبين طريق كل منهما وامتياز كل منهما بطريق خاص يتحصل به عند الطالبين كما يتماز كل منهما بذلك في نفس الامر اه ملا عماد (قوله) الي اقسامها ، القياس الاستثنائي والاقتراني الحملي والشرطي والاستقرا والتمثيل اه من خط سيدى احمد بن محمد ح (قوله) وهو القول الشارح ، فتصور المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية يشارك سائر التصورات في الاستحصال بالقول الشارح فلو ضمت الثلاثة الي الحكم وجعل المجموع قسما واحداً وسمي بالتصديق لم يكن لهذا المجموع طريق خاص يتماز به ومقصود الفن بيان الطرق الموصلة الي العلم المنقسمة الي القسمين بملاحظة الامتياز في الطريق ولا يكون الا اذا كان الحكم احد قسميه المسمي بالتصديق لكنه مشروط الي اخر ماهنا اه من خط سيدى احمد بن محمد اسحق ح (قوله) فلا فائدة في ضمها ، عبارة الشمسية ضمه اه اى ضم ماعداه اه ح (قوله) فيكون الحكم احد قسميه ، فالتصديق بسيط على مذهب الحكماء مركب على راى الامام وتصور الطرفين شرط للتصديق خارج عنه على قولهم وشرطه الداخل فيه على قوله اه من خط سيدى احمد بن محمد ح

كما هو رأي الرازي (١) وفيه اشارة الى ان متعلق الحكم هو النسبة الحكمية (٢) لاوقوعها (٣) اولاوقوعها (والا) يكون اذعانا بنسبة (فتصور (٤)) سواء عدم كونه ادراكا لنسبة كتصور الاطراف او كان ادراكا لها لا على وجه الاذعان اما بان لاتقبله كالنسب التقييدية والانشائية او بان تقبله لكن لم يقع كالنسب المشكوكة والموهومة (وكل) واحد (منهما) اى من التصور والتصديق بعضه (ضروري (٥))

(١) تابع في ذلك اليزدى والذى في سائر شروح التهذيب وغيرها ان التصديق عنده المجموع المركب من نفس الحكم وتصور الطرفين والنسبة وهو الحق لما سياتى من ان الحاجة في التصديق الي تصور النسبة كالحاجة الي تصور الطرفين اه سيدى هاشم بن يحيى قدس سره (٢) وهي ثبوت شيء لشيء او عنده أو منافاته اياه وتفسيرها بربط المحمول بالموضوع كما وقع في بعض الشروح ليس بصواب لعدم شمول نسبة الشرطية اه من شرح الشمسية (٣) قوله لاوقوعها اولاوقوعها قال الشريف يريد انا لانعني بادراك وقوع النسبة اولاوقوعها ان يدرك معنى الوقوع اولا وقوع مضافا الي النسبة فان ادراكها بهذا المعنى ليس حكما بل هو ادراك مركب تقييدي من قبل الاضافة بل نعني بادراك الوقوع ان تدرك ان النسبة واقعة ويسمي هذا الادراك حكما ايجابيا وبادراك عدم الوقوع ان النسبة ليست بواقعة ويسمي هذا حكما سلبيا ولا شك ان ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يجب ان يتاخر عن ادراك النسبة الحكمية كما يجب تاخر ادراكها عن ادراك طرفيها اه (٤) سواء كان لامر واحد كتصور زيد او لامور متعددة بدون نسبة كتصور زيد عمرو بكر او مع نسبة غير تامة لايصح السكوت عليها كتصور غلام زيد او تامة انشائية كتصور اضرب او خبرية غير مدركة بادراك اذعاني كما في صورة التخييل والشك والوهم اه (٥) فالتصور الضروري هو مالا يتقدمه تصور تقدما طبيعيا {} اى لايتوقف تحققه عليه وهو الذى متعلقه مفرد كالوجود والشيء فلا يطلب بحد اذلا حد له فانه تمييز اجزاء المفرد ولا اجزاء له والمطلوب بخلافه وهو ما كان متعلقه مركبا فتطلب مفرداته ليعرف مميزه وذلك حده فقد تبين ان كل مركب يكتسب بالحد ولا شيء من البسيط كذلك وهذا ماوعدناك في بيان ان البسيط هو معنى الضرورى والتصديق البديهي هو مالا يتقدمه تصديق

فان له فائدة تظهر بالتأمل (قوله) المذكورين عقيبهما ، أي عقيب الضروري والنظري وقوله على طريقة الوصف حيث قال ضروري لايحتاج الخ ونظري يحتاج الخ ولو ذكرا غير وصفين لقيل الضروري هو الذي لايحتاج الخ والنظري هو الذي يحتاج الخ لكن المؤلف انما ذكر هذين الوصفين في الشرح لا في المتن فليس النظر مأخوذ في تعريفهما في المتن فاوقال ولما كان النظري منسوب الى النظر لتوقفه عليه عرفه فقال الخ لكان أحسن (قوله) والنظر الفكر ، هذا الحد للقاضي الباقلاني فزعم الامدي ان قوله الفكر ليس جزءا من التعريف بل انما ذكر لبيان اتحاد مدلولها ومابعده هو الحد وضعف بان المتبادر من هذه العبارة أن الفكر جزء من النظر وانه جنس له شامل للنظر وغيره لآنه ذكر لبيان الترادف اذ لو ذكر لبيان الترادف لقيل والنظر والفكر فلذا قال المؤلف عليه السلام الفكر جنس الخ اشارة الى هذا وقال لأنه أي الفكر انتقال النفس في المعاني والمراد بالمعاني هي المعقولات المقابلة للمحسوسات الشاملة للموهومات لأن حركة النفس في المحسوسات تسمى تخييلا لافكرا ولا نظرا وقوله انتقالا بالقصد احتراز عن الحدس وعما يتوارد على النفس من المعاني بلا قصد ومن ذلك مايتوارد على النفس من المعقولات في المنام بلا اختيار فانه لايسمى فكرا وانما خرج الحدس بقيد القصد لأن المعاني المذكورة هنا في حد النظر هي المبادي للمطلوب ففي النظر ينتقل الى المبادي من المطالب المعلومة بوجه ما فيكون ذلك الانتقال بالقصد وأما الحدس فلا انتقال من المطالب الى المبادي بل عند ان تسنح المبادي وتعرض في الذهن يحصل المطلوب فالانتقال فيه ليس الا من المبادي الى المطالب انتقالا دفعياً واما الفكر فلا بد فيه من حركتين حركة من المطالب نحو المبادي ورجوع الى المطالب «وتحقيق المقام» ما ذكره المحقق الشريف من ان كل مجهول لايمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق بل لابد له من معلومات مناسبة له وانه لايمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة

لايحتاج في تحصيله الى نظر (و) بعضه (نظري) يحتاج في تحصيله الى النظر وهذه القسمة بديهية(١) لايحتاج فيها الى تجشم الاستدلال كما ارتكبه اقوام(٢) وذلك انا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا من التصورات ماهو حاصل لنا بلا نظر كتصور (٣) الحرارة والبرودة وماهو حاصل بالنظر كتصور حقيقة الملك والجن ومن التصديقات ماهو حاصل لنا بلا نظر كالتصديق بان الشمس مشرقة والنار محرقة وماهو حاصل بالنظر كالتصديق بان العالم حادث والصانع موجود، ولما كان الضرورى والنظري تتوقف معرفتهما على معرفة النظر لاخذه في تعريفيهما المذكورين عقيبهما على طريقة الوصف عرفه فقال (والنظر الفكر المطلوب به علم اوظن) وهذا تعريف الاصوليين ، الفكر جنس شامل للنظر وغيره لانه انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم اوظن فيسمى نظراً وقد لايكون كذلك كما كثر حديث النفس فلا يسمي نظراً

---

يتوقف عليه وهو دليله وطلبه بالنظر ولاباس ان يتقدمه تصور يتوقف عليه وهو دليله فيطلب بالدليل «واعلم» انه لايلزم من توقف التصور على تصور مفرداته ان تطلب بل قد تكون حاصلة من غير سبق طلب ونظر اه عضد الدين ﴿﴾ التقدم الطبيعي هو ان يكون المتقدم يحتاج اليه المتاخر ولا يكون علة له اه قطب (١) البديهي هو الذى لايتوقف حصوله على نظر وكسب سواء احتاج الي شيء اخر من حدس اوتجربة او غير ذلك او لم يحتج ويرادف الضرورى وقد يراد به مالايحتاج بعد توجيه العقل الي الشيء اصلا فيكون اخص من الضرورى كتصور الحرارة والبرودة وكالتصديق بان النفي والاثبات لايجتمعان ولا يرتفعان اه تعريفات (٢) وهو قولهم لو كان الكل من الكل نظرياً لدار اوتسلسل او بديهياً لما احتجنا في شيء منهما الي الفكر وهذا لايتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرافها ولا بد من دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج الي الفكر وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم بداهة الكل فظهر ان الاستدلال يؤل بالاخرة الي دعوى البداهة في المطلوب فلنكتف به اه مختصراً (٣) قوله كتصور الحرارة والبرودة يعنى في الاعراض وقوله كتصور حقيقة الملك والجن يعنى

---

(قوله) فان له فائدة تظهر بالتامل ، وهي دفع توهم ان المراد بكل منهما الكل المجموعي فصرح بالمراد بالاتيان بواحد وبقوله بعضه وهو الكل الافرادى ﴿﴾ ولا يصح ارادة الاول ولذا زاد ابن الامام لفظ واحد وبعض والله اعلم اه سيدى احمد بن محمد (ح) ﴿﴾ اذا المراد انقسام التصور الى ضرورى ونظرى وكذلك التصديق ولذا قال السعد في التهذيب وينقسمان بالضرورة الي الضرورة والاكتساب اه سيدى احمد ح (قوله) لتوقفه عليه ، في العبارة طي وحقها ان يقال ومعرفته موقوفة على معرفته الخ والله اعلم اه ح عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل

مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري أو تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه أكمل فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى تجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمباديه ثم لابد أيضاً أن يتحرك في تلك المبادي لترتيبها ترتيباً خاصاً يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر مايحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية أول مايوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع مابين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية (قوله) فبقية التعريف لاخراجه ، اي لاخراج مالا يكون لطلب علم اوظن كاكثر حديث النفس فالفكر جنس والباقي فصل وقد ذكر في المواقف ان هذا التعريف شامل لجميع اقسامه من الصحيح والفاسد والقطعي والظني والموصل الى التصور والى التصديق وقد اورد عليه في المواقف اسئلة أربعة وأجاب عنها تركناها خوف الاطالة والمؤلف عليه السلام كأنه لذلك أورد تعريف النظر عند متأخري المنطقيين فقال ملاحظة المعقول أي ماحصل في العقل مفردا أو مركبا فيشمل التعريف بالمفرد فان شارح المواقف إختار التعريف به «قلت» ويؤيده ماسيأتي من صحة التعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها (قوله) لتحصيل المجهول، تصوريا كان أو تصديقياً كملاحظة الحيوان والناطق المعلومين لتحصيل الانسان المجهول وكملاحظة المقدمتين المعلومتين كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث لتحصيل النتيجة المجهولة وهي قولنا العالم حادث ويشمل التصديقات اليقينية والظنية والمراد بالمجهول ليس هو المجهول المطلق بل المراد المجهول من وجه المعلوم من وجه آخر وقد سبق بيان ذلك من كل وجه لاستحالة طلب المجهول



فبقية التعريف لاخراجه (وقيل) في تعريفه على راي متاخري المنطقيين (ملاحظة المعقول(١) لتحصيل المجهول) يعني ان النظر توجه النفس نحو المعلوم قصداً(٢) لتحصيل امر غير معلوم وهو في الشمول والاخراج كما سبق وعدل عن المعلوم الي المعقول تحرزاً(٣)

في الجواهر اه (١) قوله ملاحظة المعقول اي المعلوم وهو الحاصل في العقل تصورا كان او تصديقاً مفرداً اومركبا اه (٢) قوله قصداً يحترز عن الحدس وعما يتوارد على النفس بلا قصد اه (٣) لان المعلوم تارة يطلق على اليقينيات وتارة على الظنيات وتارة على الحمليات وتارة اخرى على المجموع فلفظ المعلوم مشترك بخلاف المعقول فهو اولى اه(*) ومن فوائد العدول التنبيه على ان الفكر انما يجرى في الامور المعقولات اي الكليات الحاصلة في العقل دون الجزئية فان الجزئي ليس كاسباً ولا مكتسبا ومنها رعاية السجع اه (*) لايخفى عليك ان من كمال الاحتراز عن استعمال المشترك في التعريف عدم تفسير لفظ الحد به والا انتقض الغرض من الاحتراز والله اعلم اه سيدى هاشم بن يحيى قدس سره

(قوله) وهو في الشمول الخ ، أي هذا التعريف كالتعريف الذي سبق في الشمول والاخراج فيشمل قوله ملاحظة المعقول ما كان لطلب علم أوظن ومالم يكن كذلك ويخرج بقوله لتحصيل المجهول مالم يكن لطلب علم أو ظن ويخرج الحدس بقوله قصدا ومايتوارد على النفس من المعاني بلاقصد (قوله) تحرزا ، التحرز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف لان المعلوم يطلق تارة على المتيقن وتارة على

(قوله) شعور ما بامر تصوري اوتصديقي ، اما في التصور فكما اذا حصل لنا شعور بامر تصوري وحاولنا حصوله على وجه اكمل تحركت النفس في المعلومات المخزونة عندها منتقلة من معلوم الى معلوم كتحركها عند طلب تصور ماهية الانسان فيما عندها من ناطق وشجر وحيوان وحجر حتى تجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسمى بمباديه كالناطق والحيوان ثم تتحرك ثانيا في تلك المبادئ لترتيبها ترتيباً خاصا يودى الى ذلك المطلوب بتقديم الحيوان وتقييده بناطق اه واما التصديق فعند طلب النفس التصديق بحدوث العالم مثلا تتحرك في القضايا المخزونة عندها حتى تجد القضيتين الحاكمتين بحدوث المتغير وبالتغيير على العالم وهي المبادى التصديقية ثم تتحرك ثانيا في تلك المبادى لترتيبها ترتيباً خاصاً وهو توسيط المتغير المحكوم به على العالم والمحكوم عليه بالحدوث بين طرفي المطلوب ليتعدى حكم الحدوث الي العالم فهناك حركتان مبدؤ الاولي المطلوب المشعور به بالوجه الناقص ومنتهاها اخر تلك المبادئ ومبدؤ الثانية اول مايوضع منها للملاحظة والترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به بالوجه الاكمل وعدول المصنف عن الترتيب الي الملاحظة لما قيل من ان الترتيب لازم للحركة الثانية فقط والملاحظة والتوجه اما عين الحركتين الاتين مجموعهما حقيقة النظر او لازم لهما جميعاً او لما اورد على تعريف النظر بترتيب امور معلومة من خروج التعريف بالمفرد كالفصل وحده والخاصة وحدها وقد اجيب عن هذا بان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات وهي مركبة من حيث اشتمالها على الذات والصفة وبان التعريف بالمفرد مركب من الوجه المعلوم والمفرد فيقع الترتيب بينهما ذهنا اه زهور وردية ح

عن استعمال المشترك في التعريف، ولما ذكر العلم وبين مايطلق عليه لفظه من المعانى(١) اردفه بذكر اقسام منه (٢) وقسيمات له فقال ( والاعتقاد يقال ) اى يطلق بالاشتراك على التصديق ) سواء كان جازماً أو غير جازم مطابقاً أو غير مطابق ثابتاً أو غير ثابت وهذا هو المتداول المشهور (و) قد يقال (على) قسم من العلم بالمعنى الاخص وهو (اليقين) اعنى التصديق الجازم المطابق الثابت (والجهل) مشترك ايضاً بين معنيين فهو (بمعنى يقابل العلم والاعتقاد) مقابلة العدم للملكة فهو عدم العلم أو الاعتقاد عما من شانه(٣) ان يكون عالما أو معتقداً وهذا يسمى جهلا بسيطاً ( وبآخر قسم من الاعتقاد ) بمعناه الاعم (٤) فهو اعتقاد الشيء على خلاف ماهو عليه اعتقاداً جازما سواء كان مستنداً الى شبهة أو تقليد وهذا يسمى جهلا مركباً (٥) لانه جهل بما في الواقع مع الجهل انه جاهل به ( والظن ترجيح لحد الطرفين ) اى الايجاب والسلب فهو اعتقاد راجح لاتنقبض

---

(١) المراد مافوق الواحد وهما الاعم والاخص او المراد التصديق والتصور والضروري والنظري اه

(٢) قوله اقسام منه كالاعتقاد والظن والشك والوهم وقوله وقسيمات له اقسيم هو المباين فقسيم العلم بالمعنى الاعم انما هو الجهل وبالمعنى الاخص سائر اقسامه بالمعنى الاعم والجهل اه

(٣) فلا يقال الجماد جاهل اه قطب (٤) هو التصديق وقوله فهو يعني الجهل اه

(٥) الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستنداً الى شبهة او تقليد والجهل البسيط هو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما ويقرب منه السهو وسببه عدم استثبات التصور حتى اذا انتبه الساهي ادنى تنبه تبينه وعاد اليه التصور الاول وكذا الغفلة تقرب منه ايضاً ويفهم منها عدم التصور مع وجود مقتضيه وكذلك الذهول يقرب منه وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو وبينه بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج في حصولها الى سبب جديد، قال الامدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له واذ لم يكن صفة اثبات اه مختصرا من المقصد الثالث والرابع من مقاصد العلم من موقف الاعراض من المواقف وشرحه اه

---

المظنون، والمعقول ليس بمشترك لفظي ( قوله ) وبين مايطلق عليه لفظه من المعانى قد تقدم انه يطلق على معنيين أعم وأخص فلعله أراد هنا جنس المعانى أو اعتبر اطلاقه على التصور والتصديق والضروري والنظري منهما ( قوله ) بذكر أقسام منه ، ان اريد العلم بالمعنى الاعم فالاقسام هي الاعتقاد والظن والشك والوهم واما قسيمه فليس الا الجهل البسيط لما عرفت من أن الجهل المركب من أقسام العلم بالمعنى الاعم كما ذكره المؤلف سابقاً وأما على ماذكره في شرح المواقف من الاعتراض على جعل الجهل المركب من أقسام العلم فالقسيم أمران الجهل البسيط والمركب وعلى التقديرين ففي جمع القسيمات تأمل وان اريد العلم بالمعنى الأخص لم يكن المذكور هنا الا قسما واحدا وهو الاعتقاد بمعنى اليقين ولعله يحمل كلام المؤلف على الاستخدام فيراد بالعلم في قوله ولما ذكر العلم هو العلم بالمعنى الاعم وبضميره في قوله وقسيمات له العلم بالمعنى الأخص فتكون القسيمات حينئذ هي الشك والظن والجهل والوهم وان كانت أقساماً للعلم بالمعنى الاعم وفيه تكلف، ولو قال المؤلف عليه السلام لما ذكر العلم وبين مايطلق عليه أردفه بذكر ماهو قسم منه أو قسيم له الخ لاستقام الكلام ( قوله ) ثابتاً ، أي غير منتف بالتشكيك وهذا القسم أخص من المطابق اذ المطابق قد يكون اعتقاد تقليد ( قوله ) والظن ترجيح أحد الطرفين الخ ، في هذا مسامحة اذ الظن ليس نفس الترجيح بل هو الادراك الراجح ولذا قال المؤلف في الشرح هو اعتقاد راجح الخ وقوله والشك استواء الطرفين وقوله وهو تردد الذهن وقوله والوهم مرجوحية أحدهما في الكل مسامحة أيضاً اذ الشك ليس نفس الاستواء ولا التردد والوهم ليس نفس المرجوحية بل الادراك غير الجازم المستوي الطرفين والوهم هو الادراك غير الجازم المرجوح والله اعلم

---

( قوله ) فلعله اراد هنا جنس المعانى ، هذا مبنى على ان من بيانية في قوله من المعانى والظاهر انها تبعيضية فلا يحتاج الى هذا الحمل الاول واما قوله او اعتبر الخ فلا يصح التوجيه به اذ المراد من اطلاق لفظ العلم هو الاطلاق بحسب الوضع واطلاقه على التصور والتصديق ليس بوضعي والضروري والنظري اقسام لهما فتامل والله اعلم اه املاح عن شيخه الحسن ( قوله ) لم يكن المذكور هنا الا قسما واحداً في جميع الاقسام تامل اه سيدي احمد ح

النفس معه عن الطرف الاخر (والشك استوائهما) اى الطرفين وهو تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح احدهما علي الآخر (والوهم مرجوحية احدهما) فهو مقابل الظن ، والسهو (١) ويرادفه الذهول زوال الصورة الحاصلة للنفس بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها ، والنسيان (٢) زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها

## التصورات

قدم مباحث التصورات على مباحث التصديقات لاحتياج التصديق الى التصور اذ لابد فيه من تصورات ثلاثة تصور المحكوم عليه اما بذاته (٣) او بامر صادق عليه (٤) وتصور المحكوم به ، وتصور النسبة الخبرية للعلم (٥) بامتناع الحكم ممن جهل احد هذه التصورات (المفهوم) مايستفاد (٦) من اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمى مفهوما وباعتبار انه قصد منه يسمى معنا وباعتبار انه دال عليه يسمي مدلولا (٧) والمراد بالمفهوم هنا ما حصل في العقل او عنده (٨) كما مر وهو اما ان يمتنع فرض صدقه على الكثرة اولا يمتنع (ان امتنع فرض صدقه (٩) على الكثرة

(١) السهو مبتدا خبره زوال اه (٢) قوله والنسيان زوال الخ واختلف فيه فقال الحاكم معنى يحدثه الله في القلب وقال ابو هاشم واصحابه ليس بمعنى وانما هو زوال العلم الضروري الذي جرت العادة بحصوله اه ثمرات من اول سورة الانعام (٣) قوله اما بذاته نحو الانسان حيوان ناطق وقوله اما بامر صادق عليه نحو الانسان ضاحك وقوله وتصور النسبة الخبرية اى الحكمية التي هي ثبوت الشيء للشيء في الحملية اوعدمه في الشرطية المتصلة اومنافاته اياه في الشرطية المنفصلة اه (٤) يعنى ان استدعاء التصديق تصور المحكوم عليه ليس معناه انه مستدع تصور المحكوم عليه بكنه الحقيقة حتى لو لم يتصور حقيقة الشيء يمتنع الحكم عليه بل المراد ان يستدعي تصوره بوجه ما اما بكنه حقيقته او بامر صادق عليه فانا نحكم على اشياء لانعرف حقائقها كما نحكم على واجب الوجود بالقدرة الخ مافي سيلان اه من القطب (٥) قوله للعلم متعلق بقوله لابد باعتبار المعنى لان لابد بمعنى وجب اه (٦) قوله مايستفاد مامبتدا خبره يسمي مفهوما وقوله يسمي مفهوما راجع الي السامع وقوله يسمى معنى راجع الي المتكلم وقوله يسمى مدلولا راجع الى اللفظ اه (٧) وايضاً من حيث له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما اه تلويح (٨) ليدخل الجزئي المادى اه فالمفهوم سواء كان حصوله عند العقل بالذات او بواسطة الآلات اما كلى او جزئي اه (٩) عبارة الدوانى ان امتنع ان يحكم العقل بعد تصوره بصدقه على كثيرين اى يكون بسبب الامتناع مجرد تصوره ويعرف ذلك بان يغمض العقل عن الخصوصيات المقارنة ويجرد النظر الي

(قوله) والسهو يرادفه الذهول الخ ، لما ذكر المؤلف الطريق المحصل للعلم أو الظن وهو النظر ذكر مايقابله وهو المزيل لذلك أعني السهو والنسيان فناسب ايرادهما في هذا المقام (قوله) اما بذاته ، أي بحقيقته (قوله) أو بامر صادق عليه ، فانا قد نحكم على أشياء لانعرف حقائقها كالحكم على واجب الوجود تعالى بالقدرة والعلم والحكم على شبح من بعيد بانه شاغل للحيز والتصديق انما يستدعي تصور المحكوم عليه وبه بامر صادق عليه لابالحقيقة والا لم يصح منا أمثال هذه الاحكام (قوله) ان امتنع فرض صدقه الخ ، قيل عدل المؤلف عليه السلام عن قولهم في حد الكلي هو الذي لايمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه وفي حد الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه لئلا يرد عليه ان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والصورة العقلية كلية فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم ، وقد اجيب عنه بان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل أو عنده فان كان كلياً فحصول صورته في العقل وان كان جزئياً فصورته في آلته بلا إشكال ذكر معناه في شرح المطالع وبهذا الجواب يتبين أن ايراد المؤلف لعبارتهم كما يأتي في المبادي اللغوية حيث قال فان تشخص ذلك المعنى بحيث يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه الخ بناء منه على صحة كل من التعريفين لاندفاع هذا الايراد بهذا الجواب

(قوله) وان كان جزئيا ، يعنى ماديا وعلى هذا كان على المصنف ان يقول هنا ما حصل في العقل او عنده كما سلف له والله اعلم اه عبد الله الوزير هذا مبنى على نسخة لم يثبت فيها او عنده فتامل اه ح عن خط شيخه

(قوله) تجويز العقل، كما في قولهم يمتنع فرض الانقسام في النقطـة (قوله) لاالتقدير، كما هو معناه لغة مثل قولهم على سبيل الفرض والتقدير فان هذا ممكن في الجزئي اذ معناه أن تقدر صدقه على كثيرين بحرف الشرط فانه يقع مقدم الشرطية في هذا التقدير وتالى هذه الشرطية فيقال ان كان زيد صادقاً على كثيرين لم يكن جزئياً وان لم يكن صادقاً على كثيرين كان جزئياً وهذا معنى قول المؤلف فانه لايستحيل الخ يعنى وانما الممتنع هو الفرض بالمعنى الاول (قوله) ويعرف التجويز الخ، هذا الى اخره ذكره الدوانى ووجـه الاغماض عن الخصوصيات في الـكلي ظاهر لانها فيه مانعـة عن فرض صدقه على كثيرين فبالاغماض عنها يجوز العقل في الـكلي هذا الفرض فتتم الـكلية واما في الجزئي فالخصوصيات فيه مانعـة ايضا عن هذا الفرض كما ان مجرد مفهومه وهو الذات مانع فما وجه الاغماض «والجواب» ان العقل لو لم يغمض في الجزئي عن الخصوصيات لم يعرف ان امتناع فرضه على كثيرين لمجرد مفهومه بل له وللخصوصيات ولا بد أن يكون الامتناع لمجرد مفهومه فلذا اشترط الاغماض عنها والله اعلم والخصوصيات المقارنة في الـكلي هي نحو الادلة الدالة على امتناع فرضه على كثيرين كما في الواجب لذاته وفي الجزئي نحو كونه ابن عمرو او بكر وكون الحركة الشخصية من زيد مثلا فاذا جرد العقل الجزئي عن ذلك عرف ان امتناع صدقه على كثيرين لمجرد مفهومه (قوله) فيخرج عنـه مايمتنع تـكثره بدليـل خارجي كواجب الوجود فان امتناع فرض صدقه على كثيرين بدليـل خارجي لـكن اذا جرد العقل النظر الى مفهومه لم يمتنع من فرض صدقه على كثيرين فان مجرد مفهومه لو منع من فرض صدقه على كثيرين لم يفتقر في اثبات الوحدانية الى دليل (قوله) والـكليات الفرضية وهي التى لايمكن صدقها في نفس الامر على شيء من الاشياء الخارجية والذهنية كاللاشيء فان كل مايوجد في الخارج فهو شيء فيه ضرورة وكل مايفرض في الذهن فهو شي فيه ضرورة فلا يصدق في نفس الامر على شيء منها انه لاشيء

---

فجزئى كزيد (١)) والمراد بالفرض هنا تجويز العقل لاالتقـدير (٢) لانه لايستحيل تقـدير صدق الجزئي (٣) على كثيرين ويعرف التجويز بان يغمض العقل عن الخصوصيات المقارنة له ويجرد النظر الى الصورة الحاصلة فان امتنع في هذا النظر الحكم بجواز صدقه على الـكثرة فهو جزئي فيخرج عنـه مايمتنع تكثره (٤) بدليل خارجي والـكليات (٥) الفرضية

---

الصورة الحاصلة فان امتنـع الحـكم بجواز صدقه على كثيرين فهو جزئي فـلا يرد ان فرض صدق الجزئي على كثيرين ممكن فانه يقع مقدم الشرطية في هـذا الفرض وتاليها في قولك ان كان زيد صادقا على كثيرين لم يـكن جزئياً وعكسه فالفرض ههنـا ليس بمعنى التقـدير بل بالمعنى الذى مر كما انه في قولهم يمتنع فرض الانقسام في النقطـة ليس بمعنى التقدير ايضا اه

(١) قوله كزيد اى كمفهوم زيد فان العقل بعد تصوره يمنع من فرضه مشتركا بين كثيرين وكهذا الانسان فان الهذية اذا حصل مفهوما عنـد العقل امتنع بمجرد تصوره عن صدقه على امور متعددة اه (٢) والفرق دقيق اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال معنا زيد يستحيل ان يجعل مشتركا فيه فان معناه هو ذات المشار اليه وذات المشار اليه يمتنع في الذهن ان يجعل لغيره فالحاصل ان مجرد فرض صدق الشيء على كثيرين لابالفعل بل بالامكان كاف في اعتبار الـكلية فلتـكن هذه الدقيقة على ذكر منك فلها في تحقيق المحصورات مواضع نفع اه مطالع والله اعلم (٣) اى من دون تجويز العقـل اه (٤) كالاله المعبود بحق اذ الدليل الخارجي قطع عرق الشركة عنه لـكنه عند العقل لم يمتنع فرض صدقـه على كثيرين والالم يفتقر الى دليـل الوحدانية اه مطلع (٥) قال البرقعيدى في حواشيه على شرح الـكاتى للايساغوجي مالفظه اعلم ان الـكلي هو الذى يمكن ان يفرض صدقه على كثيرين بالامكان العآمّ سواء وقع على كثيرين في نفس الامر او لم يقع فيه وسوآء فرض صدق وقوعه على كثيرين اولم يفرض فدخل الواجب والشمس واللاشى في تعريف الـكلي والجزئي الذى لايمكن فرض صدقه على كثيرين كزيد فانه لايمكن فرض صدقه على كثيرين لمنع التشخص عن فرض صدقه على كثيرين «فان قيل» ماالفرق بين زيد وبين اللاشى فلم قيل ان احدهما جزئي والاخر كلى مع ان كل واحد منهما لايمكن

---

(قوله) لانها فيه مانعة الخ، كالاولية في حق الواجب الدالة على امتناع فرضه على كثيرين اه ح ن (قوله) والخصوصيات المجردة عبارة المحشى عليه المقارنة اه ح (قوله) لو منع من فرض، لفظ فرض غير ثابت في الام اه ح (قوله) فان كل مايوجد، في الام بخط المصنف وجد اه ح

كاللاشيء واللا امكان (والا) يمتنع فرض صدقه على الكثرة (فكلي كالانسان)

فرض صدقه على كثيرين اما زيد فاما مر انفا واما اللاشيء فلانه لاشيء من الاشياء الخارجية والذهنية يصدق عليه اللاشيء فلا يمكن ان يفرض صدقه على كثيرين، قلت الفرق بينهما هو ان زيداً يمتنع فرض صدقه على كثيرين امتناعاً ذاتيا فينافي الامكان الذاتي واما امتناع فرض صدق اللاشيء على كثيرين بسبب ان نقيضه الشيء يكون شاملا لجميع الاشياء الخارجية والذهنية فيكون امتناع فرض صدقه بالغير فلا ينافي الامكان الذاتي انتهى المراد (*) اى التى لايمكن صدقها في نفس الامر على شيء من الاشياء الخارجية والذهنية كاللاشيء فان مايفرض في الخارج فهو شيء في الخارج ضرورة وكل مايفرض في الذهن فهو شيء في الذهن ضرورة فلا يصدق في نفس الامر على شيء وكاللا ممكن ﴿﴾ بالامكان العام فان كل مفهوم يصدق عليه في نفس الامر ممكن عام فيمتنع صدق نقيضه في نفس الامر على مفهوم من المفهومات وكاللا موجود فان كل مافي الخارج يصدق عليه انه موجود في الذهن فلا يمكن صدق نقيضه على شيء اصلا لكن هذه الكليات الفرضية مع امتناع صدقها على شيء اصلا لايمنع العقل بمجرد حصولها فيه عن فرض الاشتراك بل يمكنه فرض اشتراكها بمجرد حصولها فيه مع قطع النظر عن شمول تفاصيلها بجميع الاشياء وانما اعتبر القوم في التقسيم الى الكلي والجزئي حال المفهومات في العقل اعنى امتناعها عن فرض العقل باشتراكها وعدم امتناعها فيه لجعلوا مثال مفهوم الواجب ونقائض المفهومات الثابتة لجميع الاشياء الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة داخلة في الكليات دون الجزئيات ولم يعتبروا حال المفهومات في انفسها اعنى امتناعها عن الاشتراك في نفس الامر وعدم امتناعها عنه فيه ولم يجعلوا تلك المذكورات داخلة في الجزئيات بناء على ان مقصودهم التوصل ببعض المفهومات الى بعض وذلك انما هو باعتبار حصولها في الذهن فاعتبار احوالها الذهنية هو المناسب لما هو غرضهم اه من حاشية السيد الشريف على شرح القطب للشمسية اه ﴿﴾ اشارة الى ان في عبارته في المثال المذكور مساهلة والى ان المراد هو الامكان العام دون الخاص ووجه المساهلة انه عبر عن الفاعل في هذا المثال وعن المفعول في المثال المذكور بعده اعنى كاللاموجود بالمصدر ﴿﴾ «ووجه» القول بالمساهلة ان الامكان العام والوجود المطلق لا يصدقان على شيء من الموجودات محققة اومقدرة بحسب نفس الامر فيجب ان يصدق عليه نقيضاها بحسبه وهو اللاامكان واللاوجود والا ارتفع النقيضان عن الامر الموجود واستحالته بديهة فلهذين المفهومين افراد بحسب نفس الامر فلا صاح شيء منهما مثالا للكلي الفرضي الذى لافرض الا بحسب فرض العقل ولهذا يعبر عنه بالكلي الفرضي بخلاف اللاممكن بالامكان العام واللا موجود مطلقا فان كل موجود يصدق عليه بحسب نفس الامر انه ممكن عام موجود مطلقا فلا يصدق عليه نقيضاها بحسبه والا اجتمع النقيضان وهو بين الاستحالة وانما خص الامكان بالامكان العام المتناول لكل الموجودات واجبة كانت اولا والمعدومات ممتنعة كانت اولا لان الامكان الخاص لايتناول الواجب والممتنع (*) فيتناولهما نقيضه فلنقيضه افراد بحسب نفس الامر وانما قيدنا الوجود بالاطلاق لان الموجود الخارجي قد لايتناول الموجودات الذهنية فيتناولها نقيضه والموجود الذهني فقط لايتناول الموجودات الخارجية فيتناولها نقيضه فلنقيضهما افراد بحسبه بخلاف المطلق فانه يتناول المجموع فلا يتناول نقيضه شيئاً منه اه من حاشية على حاشية الشريف على شرح الرسالة الشمسية (*) فليس الممكن الخاص من الكليات الفرضية اذ نقيضه يصدق على الواجب وذلك جزئي وكذلك الممتنع اه ﴿﴾ وهذا بناء على ان عبارة المؤلف واللا وجود والموجود في نسخ واللاموجود باسم المفعول فتامل اه

(قوله) كاللاشيء واللاامكان فان كل مايوجد في الذهن او في الخارج فهو ممكن فلا يصدق في نفس الامر على شيء انه لايمكن فلو قيل المفهوم ان امتنع صدقه على كثيرين لفهم ان المقصود منع صدقه عليها في نفس الامر فيلزم ان يكون مفهوم اللاشيء واللا امكان مثلا داخلا في حد الجزئي خارجا عن حد الكلي وليس كذلك فان الامر بالعكس فلما قيد بالفرض علم ان المراد منع الصدق وعدم منعه بحسب الفرض وفي العقل والمعتبر امكان فرض صدقه على كثيرين سواء كان صادقا ام لا وسواء فرض العقل صدقه ام لم يفرض قال في شرح المطالع لايقال اذا كان مجرد الفرض كافيا فلنفرض الجزئي صادقا على اشياء كما نفرض صدق اللاشيء عليها لانا نقول ذلك فرض ممتنع بالاضافة وهذا فرض ممتنع وقد عرفت ان المعتبر امكان الفرض

(قوله) منع صدقه عليها في نفس الامر، في نسخ بعد هذا وعدم منع صدقه عليها في نفس الامر اهـ ح

( قوله ) غالباً ، اشارة الى ان بعض الكليات ليست اجزاء لجزئياتها كالخاصة والعرض العام واما الثلاثة الباقية فهي اجزاء لجزئياتها فان الجنس والفصل جزآن لماهية النوع والنوع جزء لماهية الشخص من حيث هو شخص هكذا نقل عن المؤلف رحمه الله تعالى ( قوله ) وبالاضافي ، اي ويقيد الجزئي بالاضافي ( قوله ) كما ذكرنا ، ينظر اين ذكره المؤلف عليه السلام ( قوله ) الى شيء آخر ، يعني اعم منه ( قوله ) واقله المفهوم والشيء ، الضمير عائد الى المفهوم العام وليس المراد الاقلية في الصدق على كثيرين فان صدق المفهوم والشيء على كثيرين اكثر من صدق ماتحتهما بل أراد الاقلية في أجزاء الماهية فان أجزاء ماتحتهما اكثر من اجزائهما ( قوله ) ولا عكس ، اراد لاعكس بالمعنى العرفي اي ليس كل مندرج جزئيا حقيقيا اذلو اراد العكس



الاصطلاحي لانعكس لصحة قولنا بعض المندرج جزئي حقيقي ( قوله ) لصدق الحقيقي على ممتنع الاشتراك في نفس الامر ، يعني انه يصدق على الكليات الفرضية كاللاشي وقد عرفت امتناع الاشتراك فيهما في نفس الامر فالكلي الحقيقي ماصلح لان يندرج تحته شيء آخر بحسب فرض العقل سواء امكن الاندراج في نفس الامر اولا لان الكلي الاضافي مااندرج تحته شيء اخر في نفس الامر فيكون اخص من الكلي الحقيقي مطلقاً ذكره السيد المحقق ( قوله ) ان كان جزءاً للجزئي ، اراد بالجزئي مايشمل الاضافي كالانسان بالنسبة الى الحيوان فلا يتوهم ان الجزئي اشارة الى الحقيقي اذ لم يسبق في المتن سواه وانما سمي جزء الحقيقة ذاتيا لدخوله في حقيقة جزئياته كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس وعلى ماذكرنا من ارادة الجزئي الاضافي يظهر الايراد الآتي فان النسبة الى الجزئي الحقيقي ظاهرة فتامل

(قوله) ينظر اين ذكره عليه السلام ،

و للاموجود ووجه التسمية ان الكلي جزء للجزئي (١) غالبا فيكون الجزئي كلا والكلي جزءا والكل له نسبة الى اجزائه لكونه مركبا منها والاجزاء لها نسبة الى الكل لكونها اجزاء له فالكل جزئي لكونه منسوبا الى الجزء والجزء كلي لكونه منسوبا الى الكل ويقيد الجزئي بالحقيقي لان جزئيته بالنظر الى حقيقته المانعة من فرض الشركة وبازائه الكلي الحقيقي وبالاضافي لان جزئيته كما ذكرنا بالاضافة الى شيء آخر وبازائه الكلي الاضافي وهو الاعم من شيء والجزئي الاضافي اعم مطلقا (٢) من الحقيقي اذ كل جزئي حقيقي مندرج تحت مفهوم (٣) عام واقله المفهوم والشيء ولا عكس اذ الجزئي الاضافي قد يكون كليا (٤) كالانسان بالنسبة الى الحيوان والكلي الحقيقي اعم من الاضافي (٥) لصدق الحقيقي على ممتنع الاشتراك في نفس الامر (٦) بخلاف الاضافي ( وهو ) اى الكلي ( ان كان جزءاً للجزئي فذاتي (٧) ) اى يسمى ذاتياً

(١) كالانسان فانه جزء لزيد وكالحيوان فانه جزء للانسان والجسم فانه جزء للحيوان اه قطب (٢) قوله اعم مطلقاً من الحقيقي اى الجزئي الحقيقي يعني ان كل جزئي حقيقي جزئي اضافي من دون عكس اه (٣) قوله تحت مفهوم عام في نسخة له ولغيره اه (٤) لانه الاخص من شيء والاخص يجوز ان يكون كليا تحته كلي اخر بخلاف الجزئي الحقيقي فانه يمتنع ان يكون كلياً كالانسان بالنسبة الى الحيوان والحيوان بالنسبة الى الجسم النامي اه (٥) الكلي الحقيقي مايصلح لان يندرج تحته شيء اخر بحسب فرض العقل سواء امكن الاندراج في نفس الامر اولا والكلي الاضافي مااندرج تحت شيء اخر في نفس الامر فيكون اخص من الكلي الحقيقي مطلقاً بدرجتين الاولى ان الكلي الحقيقي قد لايمكن اندراج شيء تحته ولم يندرج بالفعل لاذهنا ولاخارجا ولا بد في الكلي الاضافي من الاندراج بالفعل اه شريف (٦) كالواجب الوجود فانه كلي بالنظر الى مفهومه ومنحصر بحسب الحقيقة والوجود والكائن في نفس الامر في الله جل وعلا اه وفي ح كشريك البارى وكالنقطة والوحدة اه (٧) الذاتي مالا يتصور فهم الذات قبل فهمه فلو ارتفع عن العقل لارتفع الذات كاللونية للسواد والجسمية للانسان اذ لو خرجتا عن الذهن لبطل فهمهما فرفعهما رفع لحقيقتهما بخلاف

ذكره في قوله والكل له نسبة الى اجزائه وان لم يكن صريحاً اه ح ( قوله ) جزئيا حقيقيا ، بل قد يكون حقيقياً كزيد واضافيا كانسان اه ح عن خط شيخه ( قوله ) لان الكلي ، صوابه والكلي اه ح ( قوله ) اذ لم يسبق في المتن سواه ، في قوله المفهوم ان امتنع فرض صدقه على الكثرة الخ اه ح ( قوله ) يظهر الايراد ، اى الذى اورده المؤلف بقوله وقد اورد على تناول الذاتي الخ اه ح ( قوله ) يظهر الايراد ، في بعض النسخ لايظهر وظن عليه قال في الهامش التظنين بلا مناسب ، تامل اذ عند شمول الجزئي للحقيقي الاضافي صح اتصاف الكلي بالذاتي اذ هو ما كان جزءا للجزئي فيكون الجنس والفصل ذاتيين اذ هما جزئان للجزئي الاضافي وهو الانسان

﴿ قوله ) وكل من الذاتي والعرضي ينقسم الى أقسام ، أما العرضي فهو قسمان فقط خاصة وعرض عام ( قوله ) يقال بمعنى يحمل ، سيأتي للمؤلف عليه السلام كلام في اطلاق هذا الحمل على هذا في شرح معرف الشيء ( قوله ) فان الحمل يجري فيهما معاً ، فمثال حمل الجزئي هذا زيد لكن قد نقل بعض المحققين من شراح الشمسية عن بعضهم القول بان الجزئي لايكون مقولا ومحمولا على شيء أصلا بل يقال وتحمل عليه المفهومات الكلية فهو مقول عليه لامقول قال واما قولك هذا زيد فلا بد فيه من التأويل لان هذا اشارة الى شخص معين فلا يراد بزيد ذلك الشخص والا فلا حمل من حيث المعنى اذ لابد في الحمل أن يكون بين أمرين متغايرين بل يراد مسمى زيد أوصاحب اسم زيد وهذا المفهوم الكلي وان فرض انحصاره في شخص واحد فالمحمول أعني المقول على غيره لايكون كلياً «قلت» وقدصرح في المطول بان هذا التأويل واجب عند المنطقيين لان الجزئي الحقيقي لايكون محمولا البتة فلا بد من تأويله بمعنى كلي وان كان في الواقع منحصرا في شخص ويؤيد هذا ماسيأتي للمؤلف عليه السلام في بحث معرف الشيء من ان الغرض من حمل المعرف افادة تصور الموضوع بعنوان المحمول والمراد من الجزئي هو الذات وقد اعترض في شرح الشمسية مانقل عن هذا البعض وكذا الشلبي اعترض كلام المطول وحاصل الاعتراض ان معنى الحمل كون المتغايرين مفهوماً متحدين ذاتاً فحيث يصدق هذا التعريف ينبغي أن يصح الحمل اذ لاشك ان التغاير والاتحاد من الجانبين فكما يصح حمل الكلي على الجزئي نحو زيد ناطق يصح عكسه أيضاً نحو الناطق زيد بلا تأويل ، قال الشلبي «فان قلت» المراد بالناطق ذاته لكونه موضوعاً فيكون حمل زيد عليه بلا تأويل حمل الشيء على نفسه وهو ليس بمفيد « قلت » لم لايكفي التغاير باعتبار الوصف العنواني انتهى ، اذا عرفت ذلك فالمؤلف عليه السلام كأنه بنى ماذكره على اعتماد هذا الاعتراض والله أعلم ( قوله ) يخرج الجنس كالحيوان و كالفصل البعيد ، وهو الذي يميز عن المشاركات في الجنس البعيد كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الجسمية وسيأتي هذا في كلام المؤلف وانما خرج الفصل البعيد لانه مقول على كثرة مختلفة الحقيقة ( قوله ) والعرض العام ، أخرجه المؤلف هاهنا بقوله متفقة الحقيقة والمناسب لما صرح به المؤلف فيما يأتي في الفصل أخراجه بقوله يقال لأن المؤلف ذكر انه لايقال

والا) يكن جزءاً للجزئي بل كان خارجا عنه ( فعرضي ) اى فيسمى عرضياً(١) وكل من الذاتي والعرضي ينقسم الي اقسام(٢) والاول لايخلو ( اما ان يقال على الكثرة متفقة الحقيقة في جواب ماهو) يقال بمعنى يحمل، وهو شامل للكلي (٣) والجزئي فان الحمل يجرى فيهما معاً كما صرح به الفارابي وابن سينا فقوله على الكثرة يخرج الجزئي ومتفقة الحقيقة يخرج الجنس (٤) والفصل البعيد والعرض العام وفى جواب ماهو يخرج الفصل القريب والخاصة( وهو ) اى ماانطبق عليه ماذكرنا يسمى ( النوع كالانسان ) فاذا قلت مازيد كان السؤال عن تمام الماهية المختصة به واذا قلت مازيد

---

المتضايفين اه (*) فسر الكاتي في شرح ايساغوجي الذاتي بما دخل في حقيقة جزئياته ثم قال بعد كلام طويل وعلى هذا تكون نفس الماهية من العرضيات لانها تخالف الذاتي بذلك التفسير وما يخالفه فهو عرضي وقد يقال الذاتي على ماليس بعرضي فح تكون الماهية ذاتية اه المراد من كلامه (*) قوله فذاتي أي فالكلي ذاتي للجزئي فالحيوان ذاتي لزيد اه (١) لعروضه للذات اه (٢) الذاتي ينقسم الي ثلاثة اقسام الاول النوع والثاني الجنس والثالث الفصل والعرض ينقسم الي قسمين اما لازم او مفارق وهما مشتملان على الخاصة والعرض العام وهذه هي الكليات الخمس وهي توجد في زيد لانه انسان حيوان ناطق ضاحك ماش اه (٣) الكلي نحو مازيد فيقال انسان والجزئي نحو هذا زيد اه (٤) قوله يخرج الجنس كالحيوان وقوله والفصل البعيد كالمتحرك بالارادة وقوله والعرض العام كالمتنفس وقوله الفصل القريب كالناطق وقوله الخاصة كالكاتب اه

---

ويكون النوع ذاتيا اذ هو جزء للجزئي الحقيقي وهو زيد وحينئذ فلا وجه ﴿﴾ بين المنسوب والمنسوب اليه بخلاف ما اذا اريد احدهما اى الحقيقي او الاضافي ظهر الايراد وقد وقع ماذكر والله اعلم اهح ﴿﴾ قال في الام كذا وجد ( قوله ) خاصة وعرض عام ، بل لازم ومفارق كما ياتي في الغاية قريبا وسيتكلم عليه المحشي في بحث العرض اه سيدى احمد ح ( قوله ) افادة تصور الموضوع بعنوان المحمول ، سمي وصف الموضوع عنوانا لانه يعرف به ذات الموضوع الذى هو المحكوم عليه من الافراد كما يعرف الكتاب بعنوانه وهو وصف كلي اذا صدق على ماهية ماصدق عليه من الافراد فلا بد ان يكون احد ثلاثة اقسام اما عين الذات كقولنا كل انسان حيوان او جزئها كقولنا كل حيوان حساس او خارجا عنها كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة فالعنوان هي الانسانية والحيوانية وتحرك الاصابع وكذا في الموضوع اهح

في الجواب اصلا وما ذكره هاهنا موافق لما ذكره المؤلف في التعريف الرسمي من جواز التعريف بالعرض العام والخاصة فيصح حينئذ أن يكون محمولا ولعله يقال ماذكره هاهنا وما سيأتى في الرسمي مبنى على مايأتى للمؤلف من ان العرض العام لا يميز شيئاً عن شيء من حيث أنه عرض عام بل من حيث أنه خاصة اضافية فيصلح حينئذ للحمل والتميز أو يكون مبنياً على اصطلاح القدماء من صحة التعريف بالعرض العام كما يأتى وأما ما ذكره المؤلف عليه السلام من أنه لا يقال في الجواب أصلا فمبنى على أنه لا يقال من حيث أنه عرض عام أو يكون مبنياً على اصطلاح المتأخرين من عدم صحة التعريف به والله أعلم (قوله) ودفع بان المنسوب وهو الماهية ذات مخصوصة ، وهي الماهية المقيدة وهي ماصدق عليه الماهية المطلقة كالانسان (قوله) والمنسوب اليه ليس اياها ، بل المطلق أي الماهية من حيث هي المتعقلة في الذهن ونقل عن شرح المطالع أن الماهية من حيث هي تجعل منسوبة الى الماهية المخصوصة كالانسان ولا يخفى ان الماهية من حيث هي غير الماهية المخصوصة فانها أخص منها ونسبة العام الى الخاص ليست نسبة الشيء الى نفسه وماذكره المؤلف أظهر (قوله) فالجنس لابد ان يقع الخ ، هذا متفرع على مافهم من التعريف وذلك انه فهم منه ان السوال اما عن كثرة اولا والكثرة اما متفقة الحقيقة اولا فان لم يكن عن الكثرة فالجواب بغير الجنس بل اما بالحد نحو ما الانسان فيقال حيوان ناطق او بالنوع نحو مازيد فيقال انسان وان كان السوال عن كثرة متفقة الحقيقة فكذا يجاب بالنوع لا بالجنس فيقال في جواب مازيد وعمرو وبكر انسان فظهر معنا قوله فالجنس لابد ان يقع الخ لكن المؤلف لم يتعرض لمثال ما كان السؤال عن متفقة الحقيقة ولا المثال الثانى مما اختل فيه الكثرة نحو مازيد

وعمرو كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع النوع (١) فى الجواب عن السؤالين لانه تمامها وقد اورد (٢) على تناولها الذاتي للماهية سؤال وهو ان الذاتي مايكون منسوبا الي الذات والماهية هى الذات فيكون المنسوب والمنسوب اليه (٣) شيئاً واحداً وهو باطل لاقتضاء النسبة (٤) التعدد ، ودفع بان المنسوب (٥) وهو الماهية ذات مخصوصة (٦) والمنسوب اليه ليس اياها بل المطلق (٧) فتعددا (٨) (او) يقال (عليها) اى على الكثرة (مختلفة الحقيقة (٩) فى جواب ماهو (١٠)) ويعرف فوائد القيود بالقياس الى ماذكرنا في النوع (وهو جنس كالحيوان) فاذا قلت ما الانسان والفرس كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع الجنس فى الجواب واما اذا قلت ما الانسان وقع فى الجواب الحد التام لانه تمام ماهيته المختصة به فالجنس لابد ان يقع جوابا عن الماهية وعن بعض الحقائق المخالفة لها المشاركة اياها في ذلك الجنس فان

---

(١) النوع ان تعدد افراده كان مقولا في جواب ماهو بحسب الشركة والخصوصيات كالانسان فانه يقال في جواب مازيد وعمرو وبكر وان لم يتعدد كان مقولا في جواب ماهو بحسب الخصوصية كالشمس لقول في جواب ما النير الاعظم دون الشركة اذ ليس لها افراد اخر فتعريف النوع المنطبق على القسمين انه كلي مقول على واحد او كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ماهو اه شرح السعد على الرسالة ولوامع والله اعلم واحكم اه (٢) كما دل عليه والاول اما ان يقال الخ اه (٣) في فصول البدايع مالفظه الذاتي بمعنى ماليس بخارج عن الماهيه سؤاء كان جزءاً منها او عينها فالنسبة اصطلاحية اه (٤) اى التصريفية اى المنسوب والمنسوب اليه اه (٥) واجيب بان الماهية من حيث هي مغايرة بالاعتبار للماهية من حيث انها مقترنة بالشخص الماخوذ معها على وجه التقييد دون التركيب وهذا القدر كاف لتصحيح النسبة على قانون اللغة اه من حواشي شرح المطالع (٦) وهي الذت المتعقلة في ضمن الفرد اه (٧) وهي الماهية المتعقلة في الذهن فتعدد اعتباراً اه (٨) كما في الجنى والانسي والجواب بان اطلاق الذاتى على الماهية بحسب الاصطلاح دون اللغة عجز واضطرار فلا يفيد في مقام الاختيارات اه والله اعلم (٩) خرج الفصل القريب والنوع وخاصة النوع اه شريف في حاشية القطب (١٠) خرج باقى الكليات اما العرض العام فلانه لا يقال في الجواب اصلا واما الخاصة والفصل البعيد فلانهما لا يقالان الا في جواب اى شيء اما في ذاته كالفصل او عرضه كالخاصة اه

---

(قوله) وهي الماهية المقيدة ، يعنى الماهية المتعقلة في ضمن الفرد اه ح (قوله) والمتعقلة في الذهن ، فتعدد اعتباراً اه ح (قوله) نسبة الشيء الي نفسه ، في نسخ وما ذكره المؤلف اظهر اه ح (قوله) على مافهم من التعريف ، يقال التعريف انما فهم من التقسيم فلو قال مافهم من ضمن التقسيم والله اعلم اه ح من خط شيخه الحسن (قوله) فظهر معنى قوله فالجنس الخ ، لان السؤال عن الكثرة المتفقة الحقيقة يجاب بالنوع لا بالجنس فلا بد ان تكون متفقة الحقيقة اه ح من خط شيخه (قوله) لم يتعرض لمثال الخ ، بل قد تعرض له بعد قوله قبيل هذا وهو النوع كالانسان بقوله فاذا قلت مازيد كان السؤال عن تمام الي قوله فيقع النوع في الجواب عن السؤالين لانه تمامها اه ن ح

( قوله ) فالجنس قريب، سمي قريبا لقربه من النوع اذ ليس بينه وبين النوع الا الفصل لا جنس اخر ( قوله ) فالجنس بعيـد ، سمي بعيدا لبعده عن النوع اذ بينه وبين النوع جنس او جنسان او اجناس ( قوله ) واعلم ان للنوع معنى غير السابق، يعنى انه يقال بالاشتراك اللفظي علي ماسبق وعلى الماهية المقول عليها وعلي غيرها الجنس كالانسان مثلا فانه ماهية يقال عليها وعلى غيرها كالفرس الجنس كالحيوان فقولنا المقول عليها وعلى غيرها الجنس يخرج به الجنس العالى كالجوهر اذ لايقال عليـه وعلى غـيره جنس اذ ليس فوقه جنس وقولنا في جواب ماهو يخرج الفصل والخاصة والعرض العام ( قوله ) والمراد بالماهية مايجاب به عن السؤال بما هو ، ذكر الدوانى ان للماهيـة معنيين مشهورين احدها مابه الشيء هو هو والاخر مايجاب به السؤال بما هو وهي بالمعنى الاول لاتستلزم الـكلية اصلا فضلا عن دلالتها عليها التزاما لصدقها على الجزئيات الحقيقية فهـي لاتخرج الصنف وبالمعنى الثانى يخرج الشخص والصنف اذ لايصح ان يجاب بشيء منهما عن السؤال بما هو « واعـلم » ان الشخص هو النوع المقيد بجزئيات مشخصة والصنف هو النوع المقيد ﴿٨٢﴾ بصفات عرضية غير كلية ( قوله ) فلا يدخل الشخص والصنف ، المؤلف عليه السلام قـد اخرج الشخص والصنف عن جزء النوع الاضافي بقوله الماهية كما ذكره الدوانى وذلك لان الماهية كما عرفت هي التى تقع جوابا عن السؤال بماهو وهما لايقعان جوابا عن السؤال بما هو وقد عرفت من ان الصنف هو النوع المقيـد بصفات عرضية كلية والشخص هو النوع المقيـد بصفات عرضية غير كلية والمركب من الداخل في الماهية والخارج عنها خارج عنها فلا يقالان في جواب ماهو ولم يخرجهما بقوله عليه السلام يقال عليها الجنس فان الجنس يقال عليهما في جواب ماهو كما اذا سئل عن التركي والفرس بما هما كان الجواب الحيوان وقد صرح بذلك في شرح الشمسية ( قوله ) وهذا يقيد بالاضافي، لان نوعيته بالاضافة الى مافوقه لانه لابد في نوعية هذا النوع من اندراجه مع نوع اخر تحت جنس فيكون مطابقا له وهو فوق كل منهما ( قوله ) والاول بالحقيقي، لان نوعيته بالنظر الى حقيقته لا بالنظر الى اندراجه تحت جنس بل هو نوع سواء اندرج اولا ( قوله ) فعند المتقدمين الاضافي اعم مطلقاً، لاجتماعهما في الانسان فانه اضافي لاندراجه تحت جنس وحقيقي لانه مقول على الـكثرة متفقة الحقيقة وانفراد الاضافي بدون الحقيقي في حيوان اذ هو مندرج تحت جنس وليس بحقيقي لاختلاف افراده بالحقيقة وهذا بناء على نفي وجود الحقائق البسيطة كالنفس والعقل والنقطة

كان مع ذلك جوابا عن الماهية وعن كل واحد من الحقائق المختلفة المشاركة لها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحيوان حيث يقع جوابا للسؤال عن الانسان وعن كل مايشاركه في الماهية الحيوانية وان لم يقع جوابا عن الماهية وعن كل مايشاركه فى ذلك الجنس فالجنس بعيد كالجسم حيث يقع جوابا للسؤال عن الانسان والحجر ولا يقع جوابا عن السؤال عن الانسان والفرس ولا عن الانسان والشجر مثلا(١) ( واعلم ) ان للنوع معنى غير السابق وهو الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس فى جواب ماهو والمراد بالماهية مايجاب به عن السؤال بماهو فلايدخل الشخص(٢) والصنف اذ لايصح ان يجاب بشيء منهما عن السؤال بما هو وهذا يقيد بالاضافى والاول بالحقيقي وفى النسبة بينهما خلاف فعند (٣) المتقدمين الاضافي اعم مطلقا (٤) من الحقيق

(١) اذ ليس تمام المشترك بين الانسان والنبات لوجود جزء آخر مشترك بينهما ليس داخلا فيه وهو النامى ولا بين الانسان والحيوان لوجود النامى والحساس بينهما اه شرح تهذيب (٢) قوله فلا يدخل الشخص اى العلم كزيد وقوله والصنف كرومى وزنجي وتركى اه (٣) قال ابو الفتح في حاشيته على حاشية الدوانى بعد كلام مالفظه فالحق ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق والحقيقي اعم من الاضافي على عكس مااختاره القدماء لان كل اضافي حقيقي ولو بالقياس الي حصصه من غير عكس كما في المفهومات الشاملة اه وفي حاشية عليه مالفظه فانها انواع حقيقية بالقياس الي حصصها وليست انواعا اضافية اذ ليس فوقها امر يشملها فضلا عن كونها اجناسا فافهم اه (٤) وانما يتم اذا ثبت ان كل نوع له جنس ولم يثبت اذ يجوز ان يكون نوعا بسيطاً لاجنس له اه مرآة الفهوم وأيضاً يجوز تركب الماهية من امرين متساويين اه

---

( قوله ) سمي قريباً لقربه من النوع ، عبارة الابرى على ايساغوجي وسمي قريباً لقربه من النوع وعدم الواسطة بينهما وكونه اقرب اجزاء الماهيـة ( قوله ) والخارج عنها خارج عنها ويويد هذا جعل الحرف المشتمل على شيء من العرضيات رسمياً وان اشتمل على شيء من الذاتيات اه ح عن خط شيخه

والوحدة اذ لو قيل بوجودها لم يكن الاضافي أعم مطلقا لانفراد الحقيقي بدون الاضافي في هذه الحقائق البسيطة فانها أنواع حقيقية لانها تمام ماهيات أفرادها غير اضافية لعدم اندراجها تحت جنس لبساطتها وقدنوقش القول بوجودها بانه انما يتم اذا قيل بان تصورها ضروري غير مكتسب بالجنس والفصل المقتضي لتركبها ولانسلم أن تصورها ضروري كيف وانماتعقل النفس والعقل والنقطة ونحوها بالحدود والرسوم المركبة المستلزمة للجنس والفصل (قوله) وعند جمهور المتأخرين بينهما عموم من وجه ، فيوجد الاضافي بدون الحقيقي في الجنس المتوسط كالجسم النامي اذ يصدق عليه الاضافي لكونه مندرجاً تحت الجنس دون الحقيقي لاختلاف أفراده بالحقيقة والا لم يكن جنساًمتوسطاً ويوجد النوع الحقيقي بدون الاضافي في الانواع البسيطة فانها أنواع حقيقية لكونها مقولةعلى آحاد متفقة الحقيقة ويمتنع كونها أنواعاً أضافية لامتناع كونها مندرجة تحت جنس واما اجتماعها ففي النوع السافل اما الاضافي فلوجوب اندراج النوع السافل تحت الجنس المقول عليه وأما الحقيقي فلكونه مقولا على آحاد متفقة الحقيقة(قوله )وعندبعضهم الحقيقي أعم ، لانفراد الحقيقي عن الاضافي في الحقائق البسيطة وعدم وجود الاضافي بدون الحقيقي فانه ذكر في الجواهر ان كل نوع فهو حقيقي بالقياس الى الجزئيات الداخلة تحته وقد زيف ذلك بمالايحتمله المقام (قوله ) وتوجيه ذلك،أي توجيه ماذكر من الخلاف في النسبة بين الحقيقي والاضافي يحتاج الى بسط لايسعه المقام لابتناء بعضه على وجود الحقائق البسيطة والكلام في ذلك متسع وفي مانقلناه اشارة الى شيء من ذلك (قوله) والنوع ماهية مقول عليها وعلى غيرها الجنس ، أشار المؤلف عليه السلام بهذه العبارة الى أن هذا البحث مختص بالنوع الاضافي لاالحقيقي وسيصرح بذلك فيما يأتى بقوله لان نوعية الشيء الاضافية التي لايجري الترتيب الا فيها قال في شرح الشمسية الانواع الحقيقية تستحيل أن تترتب حتى يكون نوع حقيقي فوقه نوع آخر حقيقي والالكان النوع الحقيقي جنساًوانه محال لان مفهوم النوع مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة الخ ومفهوم الجنس مقول على كثيرين مختلفين فالتغاير بينهما ظاهر(قوله ) لأن جنسية الشيء باعتبار العموم الخ وقوله فيما يأتى لأن نوعية الشيء الخ،أشاربهذاالتعليل الى وجه التسمية بجنس الاجناس ونوع الانواع وذلك ان جنسية الشيء انما هي بالقياس الى ماتحته فهو انمايكون جنس الاجناس اذا كان عالياً ونوعية الشيء بالقياس الى مافوقه فهو ما يكون مندرجاً تحت نوع فهو انما يكون نوع الانواع اذا كان سافلا وتحت جميع الانواع وقال في الجنس متصاعدة لأن جنس الجنس فوق الجنس فهوتصاعدمن خاص الى عام وقال في النوع متنازلة لان النوع على التنازل من عام الى خاص

---

وعند جمهور المتاخرين بينهما عموم (١) من وجه وعند بعضهم الحقيق اعم مطلقاً من الاضافى وتوجيه ذلك يحتاج الى بسط لايسعه المقام واذا قد عرفت ان الجنس بعيدوقريب والنوع ماهية مقول عليهاوعلى غيرها الجنس في جواب ماهو فالاجناس تترتب متصاعدة (٢) في العموم منتهية الى الجنس العالي وهو الذي لاجنس فوقه(٣)ويسمي جنس الاجناس لان جنسية الشيء باعتبار العموم بعدان يكون مقولا

---

(١) فيجتمعان في نحو الانسان فانه نوع اضافي لاندراجه تحت جنس وهو الحيوان وحقيقى اذ ليس تحته جنس وينفرد الاضافي في نحو الجسم النامى فان فوقه جنسا وهو الجسم المطلق وتحته جنس وهو الحيوان وينفرد الحقيقي بالماهية البسيطة كالعقل المطلق عند القول بنفي جنسية الجوهر اه زكريا (٢) تقول الحيوان ان جنس من النامى والنامى جنس من الحساس والحساس جنس من الجسم والجسم جنس من الجوهر فهو لايخرج الشخص اذ لايصح ان يجاب بشيء منهما عن السؤال بما هو اه دوانى (*) وهي الجسم الحساس والنامى والحيوان اه (٣) قوله الذى لاجنس فوقه كالجوهر وقوله ويسمي اى الذى لاجنس فوقه اه

« تنبيهان » الاول تعريفات الكليات قيل رسوم لاحتمال ان تكون المذكورات لوازم المفهومات وقيل حدود لانها ماهيات اعتبارية فحقيقتها هذه الامور المعتبرة والاحتمال يوجب عدم العلم بالحد لا العلم بعدمه ورجح الاول بأن المحمولية مقيسة الى الغير فتقتضى الخروج وهو مردود لان ذلك الاقتضاء في المحققة والحق ان الامور المذكورة ان كانت عين معتبر المعتبرين فحدود والا فرسوم وحين لم تتحقق فتعاريف الثانى كما ان الحد في اصطلاح الاصوليين مطلق القول الجامع المانع كذلك الجنس اعم من المشترك الذاتى المستتبع من لازمه المساوى اما عارضه الاعم فمختلف في انه يسمى جنساً والاخص متفق على انه لا والفصل هو المميز الكامل اعم من الذاتى المختص المستتبع ومن لازمه المساوى اما عارضه الاعم او الاخص فلا اه مختصراً من فصول البدايع

---

( قوله ) والالم يكن جنساً ، بل يكون نوعا حقيقيا اه ح عن خط شيخه ( قوله ) في الانواع البسيطة ، كالعقل على القول بنفى جنسية الجوهر اه ح عن خط شيخه

في جواب ماهو فما يكون اعم من الكل يكون جنساً للكل والانواع تترتب متنازلة في الخصوص (١) منتهية الي النوع السافل وهو الذى لانوع تحته ويسمي نوع الانواع (٢) لان نوعية الشيء الاضافية التي لايجري الترتيب الافيها باعتبار الخصوص فاخص الكل يكون نوعا للكل (٣) وما بين العالي والسافل متوسطات فما بين الجنس العالي كالجوهر (٤) والجنس السافل كالحيوان اجناس (٥) متوسطة وما بين النوع العالي كالجسم المطلق والنوع السافل كالانسان انواع (٦) متوسطة (او) يقال (على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته) يخرج النوع والجنس لانهما يقالان في جواب ماهو والعرض العام لانه لايقال في الجواب اصلا «فان قيل» العرض العام يدخل في جواب اي لصلوحه للتميز في الجملة عن بعض المشاركات في الشيئية او في اخص منها لايقال المعتبر المميز عن جميع الاغيار (٧) لانه حينئذ يخرج الفصل البعيد عن التعريف (٨)

---

(١) اى من عام الي خاص اه (*) تقول الجسم نوع من الجوهر والنامي نوع من الجسم والحساس نوع من النامي والانسان نوع من الحساس اه (٢) فالانسان نوع للحيوان ونوع للحساس ونوع للنامى ونوع للجسم اه (٣) اى لكل الاجناس اه (٤) النوع المفرد لم يوجد له مثال وقد يقال في تمثيله انه كالعقل ان قلنا ان الجوهر جنس لان العقل تحته العقول العشرة وهي في حقيقة العقل متفقة فهو لا يكون اعم من نوع آخر ليس تحته نوع بل أشخاص ولا اخص اذ ليس فوقه نوع بل جنس وهو الجوهر على ذلك التقدير فهو نوع مفرد والجنس المفرد يمثل بالعقل على تقدير ان لايكون الجوهر جنساً فانه ليس اعم من جنس اذ ليس تحته الا العقول العشرة وهي أنواع لا أجناس ولا أخص اذ ليس فوقه الا الجوهر وقد فرض انه ليس بجنس لايقال احد التمثيلين باطل لانا نقول التمثيل الاول على تقدير ان العقول العشرة متفقة بالنوع والثانى على تقدير انها مختلفة والتمثيل يحصل بمجرد الفرض سواء طابق الواقع او لم يطابق اه قطب باختصار (٥) صوابه جنسان اه (٦) صوابه نوعان اه (٧) كالناطق فانه يميز الانسان عن كل شيء اه (٨) فان قيل فعلى ماذ كرت يلزم ان يكون الجنس كالحيوان مثلا فصلا لانه يميز الشيء في الجملة قلنا لايكفي في الفصلية التمييز في الجملة بل لا بد معه من ان لايكون تمام المشترك بين الماهية ونوع اخر فالجنس خارج عن التعريف اه شيرازى ، ومثله في سيلان وقد اجاب في المطلع بانه لابعد فيه ان اتى به في جواب اى شيء هو في ذاته بخلاف ماذا اتى به في جواب

---

(قوله) أو في أخص منها ، كالجسمية وكونه نامياً (قوله) لايقال ، أي لايقال جواباً عن هذا الايراد و(قوله) حينئذ الخ ، دفع لقوله لايقال والضمير للشأن (قوله) يخرج الفصل البعيد عن التعريف ، كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه لم يميزه عن جميع الاغيار فعلى هذا يكون المراد الفصل في الجملة ولو عن بعض المشاركات في الجنس لايقال الجنس القريب على هذا يفصل عن المشاركات للماهية في الجنس الذي فوقه فيجب أن يقع الحيوان في جواب أي شيء هو في ذاته لانا نقول انه لايكتفي في جواب أي شيء هو في ذاته المميز في الجملة بل لابد من قيد أن لايكون هذا المميز وهو الفصل تمام المشترك بين الشيء ونوع آخر فالجنس خارج لان الجنس تمام المشترك بين الشيء ونوع آخر بخلاف الفصل وقد عرفت اعتبار هذا القيد في الفصل من مورد القسمة حيث جعل الفصل قسيما له لاقسما منه ذكره في شرح الشمسية وشرح المحقق الجلال «قلت» ولايقال ان قوله فيما سبق المراد الفصل في الجملة مناف لقوله ثانياً لايكتفي بالمميز في الجملة بل لابد من قيد من حيث أنه أثبت أولا الفصل في الجملة وهاهنا قال لايكتفي بالمميز في الجملة لانا نقول لامنافاة لأن قوله الفصل في الجملة المراد به ولو عن بعض وهذا ليس هو المنفي بقوله لايكتفي بالمميز في الجملة اذ المراد ولو من غير اعتبار قيد ان لايكون تمام المشترك بين الشيء ونوع آخر فتأمل

---

(قوله) يخرج الفصل البعيد ، وفي شرح الشمسية والحق ان الجنس من حيث هو جنس لاتميز له اصلا لان الشيء انما يكون جنسا من حيث انه مشترك بين الشيء وغيره فلا يكون مقولا في جواب اى شيء هو كما ذكره بعض المحققين اه ح (قوله) وشرح المحقق الجلال ، قال العلامة الجلال في شرحه على التهذيب فان قلت فالجنس القريب على هذا يفصل عن المشاركات للماهية في الجنس الذى فوقه فيجب ان يقع في الجواب عن اى شيء هو في ذاته قلت انه لايكفي في جواب اى شيء هو في ذاته جوهره المميز بل لابد من قيد ان لايكون تمام المشترك بين الماهيات وقد عرفت اعتباره من مورد القسمه اه منه ح

« قلنا » العرض العام لا يميز شيئاً عن شيء من حيث انه عرض عام بل من حيث انه خاصة اضافية(١) والخاصة لانها وان كانت تقال في جواب اي شيء هو لكن لا في ذاته بل في عرضه وكلمة شيء(٢) في اي شي كناية عن الجنس الذي يطلب ما يميز الشيء عن مشاركاته فيه فانا لا نسأل عن الفصل الا بعد ان نعلم ان للشيء جنساً بناء على ان ما لا جنس له لا فصل له (٣)

ماهو قله اعتباران بحسب السؤال اه(١) كاش فيه تميز الحيوان من حيث انه خاصة للحيوان لا من حيث انه عرض عام فلو قلت ما الحيوان مثلا فقال جسم نام فقيل اي نام هو فقال ماش مثلا فقد حصل التميز كما ذكر اه (٢) قوله وكلمة شيء الي قوله لاغير احد الجوابين عن السؤال الاتى اه (٣) عبارة ايساغوجي في ذكر الفصل او مقول في جواب اى شيء هو في ذاته وهو الذى يشاركه في الجنس قال في شرحه وتبع في اقتصاره في قوله في الجنس المتقدمين بناء على ان كل ماهية لها فصل فلها جنس وذهب المتاخرون الي زيادة او في الوجود ومبنى الخلاف على جواز تركب الماهية من امرين متساويين وعدمه فمن جوز تركبها من ذلك زاد ماذكر ومن لا فلا اه مطلع

( قوله ) قلنا العرض العام ، جواب قوله فان قيل الخ ( قوله ) بل من حيث أنه خاصة اضافية ، كاش فانه اذا ميز الحيوان من حيث انه خاصة كان تمييزه له من الجسم النامي لانه خاصة للحيوان بالنسبة اليه لا عن الصاهل فانه عرض عام بالنسبة اليه ( قوله ) والخاصة ، أي ويخرج الخاصة فهي عطف على النوع في قوله ويخرج النوع ( قوله ) الذي يطلب ما يميز الشيء عن مشاركاته فيه ، الموصول عبارة عن الجنس والعائد من الصلة قوله فيه والشيء عبارة عن المقول عليه الجنس فالمعنى الذي يطلب باي شيء وهو الفصل يميز الشيء المقول عليه الفصل عن مشاركات الشيء في ذلك الجنس ( قوله ) بناء على أن ما لا جنس له لا فصل له ، ذكره في شرح الشمسية عن قدماء المنطقيين وعزاه الى صاحب الشفاء لكن صاحب الشمسية أشار الى جواز الفصل بدون الجنس حيث قال فالفصل يميز الماهية عن مشاركاتها في جنس أو وجود قال في شرحها هذا اشارة الى ماذهب اليه المتأخرون من جواز الفصل بدون الجنس وذلك أن الماهية ان كان لها جنس كان فصلها مميزا لها عن المشاركات الجنسية وان لم يكن لها جنس فلا أقل من أن يكون لها مشاركات في الوجود وحينئذ يكون فصلها مميزا لها عن تلك المشاركات في الوجود وهذا مبنى على جواز تركب الماهية من أمرين متساويين أو امور متساوية « قيل » وذلك كماهية الجنس العالي كالجوهر وماهية الفصل الاخير كالناطق فانه يمتنع تركبهما من الجنس والفصل والا لم يكن الجنس العالي عاليا ولا الفصل الأخير أخيرا اما « الاول » فلانه لو تركب الجنس العالي من جنس وفصل كان جنسه أعلى منه والفرض أنه جنس عال لا جنس فوقه وأما « الثاني » فلانه لو جاز تركب الفصل الاخير من جنس وفصل لكان



فصله المميز له عن جنسه تحته والفرض أنه لا فصل تحته لكونه الفصل الأخير فاذا فرض تركبهما من أجزاء وجب ان تكون تلك الاجزاء متساوية وقد استدل من قال ما لا جنس له لا فصل له بدليل مبناه على استحالة ذلك في الاجزاء

( قوله ) من جواز الفصل بدون الجنس ، قال المحقق الطوسى الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس بالجسم النامى وقد يوجد في غيره كالناطق فانه يوجد للحيوان والملك ايضا والاول يميز الماهية عن جميع مشاركاتها في الوجود والثانى يميزها عن مشاركاتها في ذلك الجنس لا في الوجود اه طبرى على ايساغوجي ح ( قوله ) واما الثانى الخ ، ولما كان الثانى خفيا استدل بعضهم عليه بانه اذا تركبت ماهية كالانسان من جنس وفصل كالحيوان الناطق ففصلها علة لجنسها فان كان جنسها مركبا من جنس وفصل كالجسم النامى والحساس فليس الناطق علة للجسم النامى لان الحساس علة للجسم النامى فلو كان الناطق ايضاً علة لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد فتعين ان يكون الناطق علة للحساس ولو تركب الفصل الاخير من الجنس الاخير والفصل لكان فصله علة لجنسه ان كان بسيطا او الفصل وجنسه ان كان مركباً والفصل الاخير لا يكون قبله علة للجنس او الفصل كان ﴿﴾ كل واحد منهما فصلا لها لان كل واحد يميزها عن مشاركها في الوجود تمييزاً جوهريا ولا يتوهم ان المراد بقولهم الفصل علة للجنس علة وجوده في الخارج او في الذهن بل المراد انه علة محصلة لارتفاع ابهامه ذكره ميبدى في شرحه على الرسالة والله اعلم اه طبرى على ايساغوجي ح ﴿﴾ جواب لو التى في صدر البحث اه منه ( قوله ) لكان فصله المميز له عن جنسه تحته ، شان الفصل ان يكون مساويا للمحدود فلا معنى لقوله تحته اذ يلزم ان يكون المعرف بالكسر اخص من المعرف بالفتح اذ المراد بالتحتية كونه اخص بدليل مقابلته لقوله لا جنس فوقه اى اعم منه وان اريد بقوله تحته اى تحت جنسه فصحيح لكنه لا يلائم قوله بعد والفرض انه لا فصل تحته اى تحت الفصل الاخير وعلى كلا التقديرين فالمعنى غير مستقيم كما لا يخفى على من تامل اه املا ح عن خط شيخه ( قوله ) والفرض انه لا فصل تحته ، ينظر فان تحتية فصل الفصل غير معتبرة فليتامل والله اعلم اه ح ( قوله ) وجب ان تكون تلك الاجزاء متساويه ، فيكون القسم الاخر مساويا لتمام المشترك اذ لا يكون مباينا له لان الكلام في الاجزاء

الموجودة في الخارج لا الذهنية« وبيان »ذلك يؤخذ من شروح الشمسية اذ لايحتمل المقام ايراده فلعل المؤلف عليه السلام أشار الى هذا الدليل بقوله أولأنه لم يتيقن وجوده اذا أراد المؤلف الوجود الخارجي والله أعلم ( قوله ) أولأنه لم يتقن وجوده أي وجود الفصل بدون الجنس ولذا فرضه في شرح الشمسية فيما اذا تركبت حقيقة من أمرين متساويين أو امور متساوية كما عرفت ( قوله )فيتعين الجواب بالناطق لاغير ، لأن كلمة شيء كناية عن الجنس المعلوم فلا يجاب به بل يجاب بالفصل فقوله فلا يرد متفرع على قوله وكلمة شيء في أي شيء كناية عن الجنس وأما قوله فيتعين الجواب الخ فمتفرع على قوله فنقول الخ واعلم أن الجواب الاول للطوسي والثاني وهو قوله وقد اجيب الخ لصاحب المحاكمات كما ذكره اليزدي( قوله ) ونسبة الى الجنس الذي يميز الماهية الخ ، فاعل يميز ضمير راجع الى الفصل فالموصول عبارة عن الجنس والعائد الى الموصول ضمير من بين أفراده



أو لانه لم يتيقن وجوده والتعريف انما هو لفصل تيقن وجوده فاذا علمنا الشيء بالجنس طلبنا مايميزه عن مشاركاته في ذلك الجنس فنقول الانسان اي حيوان هو في ذاته فيتعين الجواب بالناطق لاغير فلا يرد ماقيل من انك اذا قلت الانسان اي شيء هو في ذاته كان المطلوب ذاتيا من ذاتيات الانسان يميزه عما يشاركه في الشيئية فيصح ان يجاب بحيوان ناطق كما يصح بناطق فلا يكون تعريف الفصل مانعاً لصدقه على الحد وقد اجيب عن هذا الايراد بانه انما يتم لوكان معنى اي طلب المميز مطلقاً(١) كما هو معناها لغة لكن ارباب المعقول اصطلحوا على انها لطلب مميز لايكون مقولا في جواب ماهو(٢) ( وهو ) اي ماينطبق عليه ماذكرنا يسمى ( الفصل كالناطق) وهو اما ان يكون مميزاً عن المشاركات في الجنس القريب او البعيد فان كان الاول سمي فصلا قريبا كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الحيوان الذي هو جنسه القريب وان كان الثاني سمي فصلا بعيداً كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الجسم النامي الذي هو جنس بعيد له «واعلم» ان الفصل له نسبة الى الماهية التي هو فصل مميز لها ونسبة الى الجنس الذي يميز الماهية من بين افراده(٣) فهو

(١) اي سواء كان مميزا مقولا في جواب ماهو او مميزا مقولا في جواب اي شيء هو اه (٢) بل في جواب اي شيء وبهذا يخرج الحد والجنس اه (٣) عبارة الشيرازي واذا نسب الفصل الى شيء يميز الفصل الماهية عن ذلك الشيء وهو الجنس فمقسم اه

المحمولة ولا اخص مطلقا او من وجه لامتناع تحقق الكل بدون الجزء ولا اعم لان بعض تمام المشترك بين الماهية ونوع اخر ولو كان اعم من تمام المشترك لكان موجوداً في نوع اخر بمعنى العموم فيكون مشتركا بين الماهية وذلك النوع الذي هو بازآء تمام المشترك لوجوده فيهما والمقدر انه ليس تمام المشترك بين الماهية ونوع ما فيكون بعضاً منه فيكون للماهية تمامًا المشترك احدهما تمام المشترك بين الماهية والنوع الذي بازآئها والثاني تمام المشترك بينها وبين النوع الثاني الذي بازآئها المشترك الاول وحينئذ لو كان بعض تمام المشترك بين الماهية والنوع الثاني اعم منه لكان موجوداً في نوع اخر بدون تمام المشترك الثاني فيكون مشتركا بين الماهية وذلك النوع الثالث الذي بازآء تمام المشترك الثاني وليس تمام المشترك بينهما بل بعضه فيحصل تمام مشترك ثالث وهلم جرا فاما ان يوجد تمام المشتركات الي غير النهاية او ينتهي الي بعض تمام مشترك مساو له والاول محال والا لتركبت الماهية من اجزاء غير متناهية فيمنع تعلقها مع ان الكلام في الماهية المعقولة اه شرح شمسيه بلفظه وقد اقتصر في الرد على الطرف الاول من التقسيم وهو المحال وترك الثاني لظهور سقوطه بانه يلزم منه التحكم في بعض دون بعض وهو ظاهر اه (قوله ) لصاحب المحاكمات ، صاحب المحاكمات هو الطوسي ايضاً وانما قال اليزدي والمحقق الطوسي الخ فصرح بلقبه في الجواب الثاني بعد تعبيره عنه في الجواب الاول لصاحب المحاكمات اشارة الي ان ذلك الجواب ليس في المحاكمات بل في غيرها من كتبه والله اعلم اه من فوائد العلم القسم بن الحسين بن اسحق اه

(قوله) لانه بانضمامه الى الجنس وجوداً يحصل قسما الخ، دفع لما يتوهم من أن معنى تقسيم  الناطق للحيوان أنه يقسمه الى ناطق وغير ناطق وليس كذلك فان الناطق قسم من الحيوان حاصل من انضمام عدم النطق اليه فههنا أمران مقسمان لامر واحد وهو النطق بل معنى كون الناطق يقسم الحيوان الى قسمين أنه اذا قيس اليه وجودا أو عدماً حصل له قسمان كما أشار اليه المؤلف عليه السلام (قوله) بخلاف ماسبق ، فان المراد بالعالي فيما سبق هو الذي لاجنس فوقه وبالسافل هو الذي لانوع تحته (قوله) والثاني ان امتنع انفكاكه، عبارة التهذيب وكل من الخاصة والعرض العام ان امتنع انفكاكه الخ فلو قال المؤلف عليه السلام والثاني اما خاصة أو عرض عام وكل منهما ان امتنع انفكاكه الخ لكان أوضح وما أورده المؤلف هو الذي في الشمسية ولا يرد ما ذكره شارحها من أن تقسيم الخارج الى اللازم والمفارق وتقسيم كل منهما الى الخاصة والعرض العام يقتضي أن تكون أقسام الكلي سبعة لاخمسة لأنه يجاب عنه بان الخارج وان تقسم الى اللازم والمفارق فلا يخلو من كونه خاصة أو عرضاً عاماً اذ لا يوجد لازم أو مفارق الا كذلك (قوله) كلما تحقق، على البناء للفاعل أي صار ذا حقيقة

(قوله) بخلاف ماسبق ، يعني في قوله فالاجناس تترتب الخ اه ح (قوله) وماذكره شارحها، حيث قال واعلم ان المصنف قسم الكلي الخارج عن الماهية الي اللازم والمفارق وقسم كلا منهما الي الخاصة والعرض العام فيكون الخارج

بالاعتبار الاول يسمى مقوما لانه جزء داخل في قوام الماهية ومحصل لها وبالاعتبار الثاني يسمى مقسماً لانه بانضمامه الي الجنس وجوداً يحصل قسماً وعدما يحصل قسما آخر كالناطق فانه داخل في قوام الانسان ومقسم للحيوان الي الناطق وغير الناطق وكل مقوم(١) للنوع العالي مقوم للنوع(٢) السافل لان فصل العالي جزء له و لعالي جزء للسافل وجزء الجزء جزء وليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي فان الناطق مقوم للسافل الذي هو الانسان وليس مقوما للعالي الذى هو الحيوان مثلا وكل مقسم للجنس السافل مقسم للجنس العالي(٣) لان السافل قسم من العالي فكل فصل حصل للسافل قسماً فقد حصل للعالي قسماً لان قسم القسم قسم وليس كل مقسم للعالي مقسماً للسافل(٤) فان الحساس مثلا مقسم للعالي وهو الجسم النامى وليس مقسماً للسافل الذى هو الحيوان والمراد بالعالي هنا كل جنس اونوع يكون فوق اخر سواء كان فوقه اخر كالحيوان او لم يكن كالجوهر والمراد بالسافل كل جنس او نوع يكون تحت آخر سواء كان تحته آخر اولم يكن حتي ان المتوسط عال بالنسبة الي ماتحته وسافل بالنسبة الي مافوقه بخلاف ماسبق والثاني من قسمي الكلي وهو العرضي الخارج لايخلو اما ان يمتنع انفكاكه عن معروضه او لايمتنع انفكاكه عنه (ان امتنع انفكاكه عنه فلازم) وهو اما لازم للشيء بالنظر الي نفس وجوده في الخارج اوفي الذهن بمعنى انه كلما تحقق (٥)

(١) فاذا قلت الحيوان ناطق اوغير ناطق فالانسان حصل قسما والعدم حصل قسما اخر يقال العدم لايحصل وانما المحصل البدل اه وفي حاشية الشريف على شرح الرسالة مالفظه قد يتوهم ان الناطق مثلا يقسم الحيوان الي قسمين ناطق وغير ناطق والتحقيق انه مقسم له بمعنى انه محصل قسما لامحصل قسمين فان غير الناطق قسم من الحيوان حاصل من انضمام عدم النطق اليه كما ان الناطق قسم منه حاصل من ضم النطق اليه فاذا قسم الحيوان الي هذين القسمين كان هناك امران مقسمان له كل واحد منهما يحصل قسما له ويجاب عمن قال ان الناطق يقسم الحيوان الي قسمين بانه نظر الى ان الحيوان اذا قيس وجوداً وعدما حصل قسمين اه

(٢) مثلا القابل للابعاد الثلاثة في قولنا جوهر قابل للابعاد الثلاثة المتقاطع على زوايا قائمة مقوم للجسم الذى هو النوع العالي وهو مقوم للانسان الذى هو النوع السافل لان الجسم جزء للانسان فكذا مايكون جزاً له اعنى القابل اه شرح تهذيب للشيرازى

(٣) كالناطق فانه يقسم الحيوان الي الحيوان الناطق والحيوان الغير الناطق كذلك يقسم الجوهر الي الجوهر الناطق وغير الناطق اه شرح تهذيب (*) ثم ينعكس جزئيا فان بعض مقوم السافل مقوم للعالي وهو الذى كان مقوما للعالي بعينه اه حاشية شرح مطالع الشريف (٤) ولكن ينعكس جزئياً لان بعض مقسم العالي مقسم السافل وهو مايكون مقسما للسافل اه شيرازى والله اعلم واحكم

(٥) وهذه الاقسام الثلاثه تسمي معقولات ثابتة والمعقولات الاولي ﴿ معروضاتها وقد يتوهم من عبارة شرح اليزدى ان المسمي بذلك لازم الوجود الذهني وهووهم نشأ من قرب المشار اليه في عبارته وما ذكرته كما في شرح التجريد للبوشنجي والله اعلم اه كاتبه عبدالله بن علي الوزير اه من خط قال فيه من خطه ﴾ بل عبارته صريحة في العود

فى الذهن او في الخارج فهذ اللازم ثابت له واما لازم له بالنظر الى وجوده الخارجى فقط او الذهني فقط فالاول لازم(١) الماهية كالزوجية للاربعة فان الاربعة زوج سواء كانت فى الذهن او في الخارج والثاني لازم الوجود اما الخارجى كالتحيز للجسم فانه انما يلزم في الوجود الخارجي اوالذهني كالكلية للانسان(٢)فانه انما يلزم في الوجود العقلي وينقسم ايضاً الى بين وغير بين والبين له معنيان احدهما مايلزم تصوره من تصور ملزومه كما يلزم تصور البصر من تصور العمي ويقال له البين بالمعنى الاخص والثانى مايلزم من تصوره مع تصور ملزومه والنسبة بينهما الجزم باللزوم كزوجية الاربعة فان العقل بعد تصور الاربعة والزوجية ونسبة الزوجية اليها يحكم جزما بان الزوجية لازمة للاربعة فيقال له البين بالمعنى الاعم وذلك لانه متي كفى تصور الملزوم فى اللزوم يكفي تصور اللازم (٣) مع تصور الملزوم في اللزوم والنسبة بينهما وليس كل ماتكفى التصورات يكفى تصور واحد، وغير البين(٤) أيضاً له معنيان كل منهما يقابل واحداً من معنيي البين والاول هو اللازم الذهنى الذى لايلزم تصوره من تصور الملزوم كالكتابة بالقوة للانسان والثاني هو اللازم الذى لايلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم كالحدوث (٥) للعالم ( وا لا) يمتنع انفكاكه عن معروضه

---

الي القسم الثالث فانه قال وهذا القسم (١)لازم الماهية هو لازم الشيء ذهنا وخارجا كالزوجية فانها لازمة للاربعة فيهما ولازم الوجود هو لازم الشيء باعتبار وجوده الخارجي فقط او الذهنى فقط كالسواد فانه لازم للحبشي في الخارج فقط اه(٢) فانها لازمة لحقيقة الانسان في الذهن فقط اه والله اعلم (٣)لم يجزم يكفى اعنى جواب الشرط اذ الشرط ماض اه(٤)قوله وغير البين الخ، والاولي ان الاقسام ثلاثة القسم الاول لايفتقر الى دليل وهو قسمان بين بالمعنى الاخص وبين بالمعنى الاعم والقسم الثالث غير البين وهو ماافتقر الي دليل فالتقابل حاصل بين معنيي البين وغير البين الاحتياج الى الدليل وعدمه وحينئذ فما ذكره المصنف من انه يقابل كل قسم قسما لابد من تداخل الاقسام فان غير البين المقابل بالمعنى الاخص هو البين بالمعنى الاعم ولا يفترقان الا بالاعتبار اه من افادة القاضى العلامه احمد بن عبد الرحمن المجاهد (٥) يعنى فيحتاج الي الوسط والوسط على مافسره القوم مايقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا مثلا اذا قلنا العالم محدث لانه متغير فالمقارن لقولنا لانه وهو المتغير وسط اه قطب ذكره في شرح الرسالة وفيه بحث اه منه ولم

---

( قوله ) وينقسم أيضاً ، اي اللازم وانما قال أيضاً لأن قوله اما لازم للشيء تقسيم أول ( قوله )وغير البين له أيضاً معنيان الخ ، قد عرفت أن البين وغير البين يجمعهما عدم الانفكاك عن معروضهما كما هو مقتضى ماذكره عليه السلام سابقاً بقوله ان امتنع انفكاكه فلازم فغير البين وان كان لا يمتنع انفكاكه عن معروضه لكن لايلزم من تصور ملزومه أو من تصورهما الجزم باللزوم بل يتوقف الجزم باللزوم على نظر وكسب كما أشار  اليه في شرح المختصر وحواشيه ( قوله ) هو اللازم الذهنى الذي لايلزم تصوره من تصور الملزوم، وهذا صادق على اللازم بالمعنى الاعم فانه لايلزم تصوره من تصور الملزوم فقط (قوله) كالكتابة بالقوة للانسان، فانه لايلزم من تصور الانسان تصورها لاحتياجها الى نظر وكسب فتصوره منفك عن تصورها وان كانت غير منفكة عنه وانما قال بالقوة ليكون ذلك لازماً للماهية غير منفك عنها اذ الكتابة بالفعل مفارق لها ( قوله ) كالحدوث للعالم ، فانه لايلزم من تصور العالم والحدوث والنسبة بينهما الجزم

---

منقسماً الى اربعة اقسام فتكون أقسام الكلي سبعة على مقتضى تقسيمه لاخمسة فلا يصح قوله بعد ذلك فالكليات إذاً خمسة اه(ح) (قوله) وان كان لا يمتنع انفكاكه، شكل على لا في بعض النسخ وكتب عليه الظاهر سقوط لا والا لاختل بقوله يجمعهما عدم الانفكاك اه من خط سيدى احمد بن محمد اسحق ح ( قوله )صادق على اللازم بالمعنى الاعم ، يعنى من البين وغير البين بالمعنى الاعم اما البين فلما ذكره واما غير البين فلاجتماعهما في عدم ادراكهما بتصور الملزوم واحتياجهما الى النظر والكسب وهو اعتراض فاسد فان المراد باللازم غير البين مالا يحصل تصوره بتصور الملزوم اصلا ولو انضم اليه التصوران الاخران بل يحصل اما مصاحبا للتصور بامر اخر بديهي كالحس والحدس والتجربة فهذا اخص وغير مصاحب فاعم فالاعم غير البين مالا يحصل بالتصورات اصلا ولا ببديهى مصاحب لها بل يفتقر الى توسط كسب ونظر بتراخي زمان كما حققه الشريف في حاشية القطب اه حسن بن يحيى ح ( قوله ) لاحتياجها الى نظر وكسب تامل فانها ليست محتاجه الى ذلك اه ح

باللزوم بل لابد من دليل على لزومه للعالم والا لم يفتقر المخالف في ذلك الى الاحتجاج عليـه (قوله) فانهـا دائمة له ، يعنى على زعم الحـكماء (قوله) أو بطء كالشباب ، في شرح التهـذيب كالشيب ورد بان الشيب لايزول إلا بزوال المعروض بالموت (قوله) لأن المقسم ، بكسر السين وهو الـكلي معتبر في جميع الاقسام فبقيد الـكلي يخرج الجزئي وبقيـد الخارج يخرج الجنس والنوع والفصل وبقوله المقول على ماتحت حقيقة واحدة يخرج العرض العام (قوله) نوعية أو جنسية ، فالاولى خاصة النوع والثانية خاصة الجنس وفي هذا اشارة الى أن الشيء الواحد قد يكون خاصة بالنسبة الى شيء وعرضاً عاماً بالنسبة الى شيء آخر (قوله) للجسم المطلق ، وهو الجنس (قوله) وما تحته ، وهو الحيوان (قوله) كالـكاتب بالفعل له ، أي للانسان فانه خاصة للانسان مفارقة والخاصة قسمان حقيقية تميز الحقيقة عن جميع الأغيار واضافية تميز الشيء بالنسبة الى بعض الاغيار كالماشي بالنسبة الى النبات ذكره بعض المحققين ثم قال فان قيل اذا كان الخاصة الاضافية تصلح للتمييز كالحقيقة يلزم انحصار الـكلي في الاربعة ويسقط العرض العام لاندراجه تحت الخاصة بالمعنى الاعم وهي المطلقـة ثم أجاب بان الخاصة التى هي من قسم الـكليات الاربع هي الحقيقية دون الاضافية بدل على ذلك أخذهم العرض العام في مقابلتها وهو خاصة أضافيـة (قوله) وبيـان أقسامه ، من كونه حدا ورسماً تاماً وناقصاً (قوله) وأحكامه ، من اشتراط كونه أجـلى ومساويا ونحو ذلك (قوله) وقدم تلك الاقسام ، أي تقسيم المفهوم الى الـكلي والجزئي وتقسيم الـكلي الى الـكليات الخمس (قوله) عليه ، أي على المذكور من تعريف المعرف وبيان أقسامه وأحكامه

(ففارق) اى فيسمى عرضا مفـارقا لامـكان مفارقته للمعروض وهو ينقسم الي قسمين اشار اليهما بقوله (يدوم) وذلك كحركة الفلك فانها دائمة له وان لم يمتنع انفكاكها نظراً الى ذاته وبقوله (او يزول) اما (بسرعة) كحمرة الخجل وصفرة الوجل (أو بطء) كالشباب (وكل) واحد (منهما اي من قسمى العرضى وهما اللازم والمفارق (اما ان يقال على ماتحت حقيقة واحدة) اى كلي خارج يحمـل على ماتحت حقيقـة واحدة لان المقسم معتبر في جميع الاقسام وسواء كانت تلك الحقيقة نوعيـة او جنسية فالمتحيز خاصة للجسم المطلق وعرض عام للنامى وماتحته وقد تكون شاملة لجميع افراد ماهى خاصة له كالـكاتب بالقوة للانسان وغير شاملة كالـكاتب بالفعل له (و) هذا (هو) المسمى (الخاصة او) يقال (على ماتحت حقايق مختلفة) اي على افراد حقايق مختلفة (و) هذا (هو) المسمى (العرض العام) كالماشى فانه يقال على ماتحت حقيقة الانسان وغيرها من الحقائق الحيوانية * ولما فرغ من تقسيم المفهوم الى الـكلى والجزئى والـكلي الى الـكليات الخمس وتعريفهاتها اخذ في تعريف المعرف(١) وبيان اقسامه واحكامه وقدم تلك الاقسام(٢) عليه مع ان المقصود هنا بالذات

---

يعتبر في غير البين الافتقار الي الوسط كما وقع في بعض الـكتب لجواز ان يحتاج الي غير الوسط كحدس او تجربة او حس او توجه العقل وذلك لان الوسط مايقرن بقولنا لانه حين ان يقال انه كذا وما لايكفى تصور الطرفين فيه لايلزم ان يفتقر الي الوسط بهذا المعنى لجواز افتقاره الي ماذكر من الحدس وغيره اه من خط سيدنا حسن المغربى واملائه (١) قوله وبيان اقسامه يعنى من كونه حداً ورسماً تاماً وناقصاً وقوله واحكامه يعنى من كونه اجلى او مساويا اه (٢) الحاصلة من تقسيم المفهوم الي الـكلي الخ اه

---

(قوله) كالشيب ، في حواشي الشيرازى على التهذيب قوله كالشيب فيـه نظر لان الشيب لايزول الا بزوال الموضع اه قلت الشيب حالة متوسطة بين الشباب والهرم فيزول اه ح (قوله) ذكره بعض المحققين ، هو صاحب مرآة الفهوم اه ح (قوله) وهي المطلقة ، كما هو مقتضى تعريف البعض بانها الخارج المقول في جواب اى شيء هو اه طبرى على ايساغوجي وفي حاشية الملا عماد على القطب اعلم ان الخاصة تنقسم الى ماتكون مطلقة والى مالا تكون مطلقة اما الخاصة المطلقة فهي الخاصة التى لاتكون موجودة في غير ذلك النوع كالـكتابة بالنسبة الي الانسان واما الخاصة الغير المطلقة فهي التى تكون موجودة في بعض ماتخالف ذلك النوع كالمشى بالنسبة الى الانسان فانه يكون خاصة بذلك النوع بالنسبة الى مالاتكون موجوده فيه كالشجر لامطلقا الى اخر كلامه فخذه فانه استوفي اقسام الخاصة من المساواة والتركيب والبساطة اه ح

(قوله) ايصالا قريباً ، خرج بذلك المباحث المتعلقة بنفس الكليات فانها موصلة أيضاً لكن ايصالا بعيدا لتوقف القول الشارح عليها (قوله) أي يحمل عليه ، يرد هاهنا اشكال منقول عن خط المؤلف عليه السلام وهو أن التعريف تصوير محض ونقش لصورة المحدود في الذهن ولاحكم فيه أصلا فلا حمل فيه فلا يصح تعريف المعرف بما يحمل وقد نقل عن المؤلف عليه السلام في دفع هذا الاشكال جوابان ، أحدهما أن التصوير هو المقصود بالذات لا الحمل ولايلزم من ذلك أن لايكون محمولا بل جميع المقول في جواب ماهو وأي شيء هو المقصود منه التصوير ضرورة أنه من المطالب التصورية مع أنه يحمل على المسؤل عنه، والثانى أن المراد بما يقال عليه مامن شأنه أن يحمل وليس فيه الا أن المتبادر من المقول المحمول بالفعل وأمره سهل انتهى لكن ينظر هل يناسب الجواب الثانى قولهم لافادة تصوره وأيضاً ينظر هل يدفع ماذكره عليه السلام مايأتى من قوله فتبادر صدق الحمل فان الصدق لايكون في التصور (قوله) لافادة تصوره ، أطلق التصور بحيث يشمل التصور بوجه ما كما هو رأي القدماء لعدم اشتراطهم المساواة بين المعرف والمعرف كما هو المصرح به عنهم في شروح الشمسية وغيرها فيصح عندهم التعريف بالاعم والاخص نحو الانسان حيوان ونحو الحيوان ضاحك وسواء كان العموم من كل وجه أو من وجه فعلى الاول يثبت في التعريف عندهم اما الاطراد أو الانعكاس وعلى الثانى يثبتان معاً وقد بنى المؤلف عليه السلام على رأي القدماء حيث صرح في آخر البحث بقوله سواء كان بوجه مساو أو أعم أو أخص وقال أعم من المقول عليه أو مساوياً وبقوله أو يقال بدخوله أي الاخص على رأي القدماء كالاعم وأما المتأخرون فمنعوا التعريف بالاعم والاخص لاشتراطهم المساواة والاطراد والانعكاس وكون المعرف بالكسر أجلى فلايصح بالاخص لكونه أخفى كما يأتى فلا بد وان يكون المعرف مفيداً لتصور مفهوم المعرف بالفتح اما بنفس حقيقته وكنهها كما في الحد التام أولا بنفس حقيقته وكنهها بل بحيث يمتاز عن جميع ماعداه كما في الحدود الناقصة والرسوم لكن يقال اذا كان رأي القدماء صحة التعريف بالاعم والاخص فما الوجه في تردد المؤلف عليه السلام في الاخص بقوله وأما

---

البحث عن احوال الموصل الي التصور ايصالا قريباً(١) وليس الا القول الشارح لانها مقدمات له(٢) تتوقف معرفته عليها فقال (معرف الشيء(٣) مايقال عليه لافادة تصوره) اي يحمل عليه(٤) لافادة تصوره والقيد الاخير لاخراج المحمول الذي لايكون الغرض

---

(١) قيد بقوله قريباً لاخراج احد جزئي المعرف فان لكل واحد منهما دخلا في الايصال لكن القريب بالمجموع اه (٢) قوله لانها مقدمات له يعنى من حيث تركبه منها وقوله تتوقف معرفته اى القول الشارح عليها اى المقدمات اه (٣) قوله معرف الشيء الخ نحو الانسان حيوان ناطق فان المعرف وهو حيوان ناطق لشيء وهو الانسان حمل عليه لافادة تصوره اه (٤) قوله اى يحمل عليه تفسير ليقال وقوله لاخراج المحمول كقائم مثلا من زيد قايم وقوله الذى لايكون الخ يعنى بل الغرض منه افادة التصديق اه

---

(قوله) ونقش لصورة المحدود ، عطف خاص على عام اذ نقش الصورة المتصورة بالحد اخص من نفس الصورة المتصورة بالمعرف وفي قوله لصورة المحدود اشعار بان الصورة متصورة بالحد تامل اه ح (قوله) فلا حمل فيه ، هذا مبنى على التلازم بين الحكم والحمل والظاهر عدمه اذ قد يوجد الحمل من دون الحكم والاذعان كما في القضايا المشكوكة والوهمية والتخييلية والله اعلم اه املاح عن خط شيخه (قوله) قولهم لافادة تصوره ، لعله يقال ليس المراد من الافادة افادة الحمل بل المراد لتحصيل تصوره بدليل عدم قبوله المنع فيناسب الجواب الثانى اه حسن مغربى ، سيأتى في اول بحث الخبر نقل المحشى عن الشابي يتضمن صحة منع الحد باعتبار تضمنه دعوى فخذه اه سيدى احمد بن محمد اسحق (قوله) فتبادر صدق الحمل ، يمكن ان يراد بصدق الحمل المطابقة الكائنة في التصور اه حسن مغربى ح (قوله) فعلى الاول يثبت الخ ، يمكن ان يراد بالاول التعريف بالاعم والاخص مطلقا فيثبت عند القدماء الاطراد وهو التلازم في الثبوت حيث كان التعريف بالاخص او الانعكاس وهو التلازم في الانتفاء حيث كان التعريف بالاعم فيكون المراد بالثانى التعريف بالاعم من وجه وانما ثبت الاطراد والانعكاس لان تعريف الاعم من وجه بما هو كذلك انما هو باعتبار ما اجتمعا فيه اعنى مادة الاتفاق كذا قاله شيخنا يعنى القاضى احمد بن صالح ، ويمكن ان يراد بالاول قول القدماء كما فسره بعض المحشين وبيان ثبوت الاطراد عندهم او الانعكاس كما في الوجه الاول فيكون المراد بالثانى قول المتاخرين الا انه لم يتقدم لهم ذكر ، وايضاً يبقى في كلام القدماء بيان مايثبت عند التعريف بالاعم من وجه من الاطراد او الانعكاس اللهم الا ان يقال قد شمله قوله اما الاطراد الخ فيثبت الاطراد مع ملاحظة العموم في جانب المعرف بالفتح والانعكاس مع ملاحظته في جانب المعرف بالكسر او يقال يثبتان معا كما قيل في الوجه الاول وتكون او في قوله او الاطراد او الانعكاس لمنع الخلو فقط اه املاح عن خط شيخه

الاخص فيمكن أن يقال تبادر الصحة الخ وبقوله وان يقال بدخوله واشتراط الجلا الخ وحيث قال أو يقال بدخوله الخ مع أنه جزم في آخر البحث بصحة التعريف به كما عرفت مع أن هذا التردد لايصح على رأي المتأخرين لجزمهم بعدم صحة التعريف بالاعم والاخص ولا على رأي القدماء لجزمهم بصحة التعريف بهما وحينئذ يشكل على رأي القدماء اشتراط الجلا لصحة التعريف عندهم بالاخص الذي هو أخفى كما يأتي وأما قوله عليه السلام فيمكن أن يقال تبادر الصحة أي صحة الحمل من قصد الافادة الخ فلا يتم على رأي القدماء لان حمل الاخص لافادة تصور الاعم بوجه ما صحيح عندهم « وأما على رأي المتأخرين » فيمكن أن يتم اخراج الاخص بذلك لان حمل الاخص لقصد افادة تصور الاعم بالكنه أو تمييزه عن جميع الاغيار غير صحيح لاشتراطهم المساواة الا أن هذا لايناسبه قول المؤلف أعم أو مساوياً لاشعاره بان سوق الكلام مبنى على عدم اعتبار المساواة واما قوله وان يقال بدخوله واشتراط الجلا أخرجه فهو مبنى على صحة حمل الاخص كما هو مقتضى دخوله في التعريف لكن حمله على الاعم لافادة تصوره انما يصح على رأي القدماء لافادته عندهم التصور بوجه ما فاخراجه باشتراط الجلا غير مناسب لاصطلاحهم انما يناسب ماعليه المتأخرون ولذا قال في التهذيب بعد اشتراط المساواة وكونه أجلى مالفظه فلا يصح بالاعم والاخص، وبالجملة فالجمع بين مافي المتن ومافي الشرح محل اشكال لأن الشرح وان أمكن تصحيحه بحمل قوله أو يقال بدخوله على رأي القدماء كالاعم على الاضراب عن الطرف الاول والثانى من الترديد لم يلائمه اشتراط الجلا وكذا المتن وان أمكن تصحيحه بحمله على اصطلاح المتأخرين ليتم بذلك اشتراط الجلا لم يلائمه مافي الشرح من الطرف الثانى والثالث من الترديد ولا قوله في المتن فان كان مساوياً لاشعاره بصحة التعريف بغير المساوي كما صرح بذلك المؤلف في شرح قوله والافناقص «وعبارة التهذيب» معرف الشيء مايقال عليه لافادة تصوره ويشترط أن يكون مساوياً أجلى فلايصح بالاعم والاخص انتهى وهي واضحة في أنها على اصطلاح المتأخرين والله أعلم (قوله) افادة  التصديق بحال الموضوع ، حال الموضوع هو مفهوم المحمول وبيان ذلك انا اذا قلنا كل انسان حيوان فهاهنا امران، احدهما مفهوم الانسان وحقيقته والآخر ماصدق عليه من الافراد كزيد وعمرو وغيرهما وكذا للمحمول وهو حيوان اعتبار ان مفهومه وحقيقته وما صدق عليه فليس معنى الحمل في التصديق ان مفهوم الانسان هو مفهوم الحيوان والا لكانا مترادفين بل معناه ان كلما صدق عليه الانسان من الافراد الشخصية كزيد وعمرو وغيرهما فهو حيوان فالمحمول مفهومه لاما صدق عليه اذ لو كان المحمول ماصدق عليه المحمول لكان ضروري الثبوت للموضوع ضرورة ثبوت الشيء بنفسه فتنحصر القضايا في الضرورية لان ماصدق عليه الموضوع هو بعينه ماصدق عليه المحمول سواء انحصر ماصدق عليه المحمول فيما صدق عليه الموضوع أو لم ينحصر ، اذا عرفت ذلك فمعنى الحمل انما صدق عليه كل انسان يصدق عليه حيوان فما صدق عليه الانسان سمي ذات الموضوع ومفهومه يسمى وصف الموضوع وعنوانه لانه لايعرف به ذات الموضوع الذي هو المحكوم عليه حقيقة كما يعرف الكتاب بعنوانه وعنوان الموضوع قد يكون عين ذات الموضوع كقولنا كل انسان حيوان فان حقيقة الانسان عين ماهية زيد وعمرو وبكر وغيرهم من افراده وقد يكون جزءاً لها كقولنا كل حيوان ماش فان الحكم فيه أيضاً على زيد وعمرو وغيرهما من أفراد حقيقة الحيوان التى هي أي حقيقة الحيوان جزء لها أي لافراد الحيوان وقد يكون العنوان خارجاً عنها كقولنا كل ماش حيوان فان الحكم فيه أيضاً على زيد وعمرو من أفراده ومفهوم الماشي خارج عن ماهيتها هذا ملخص مافي شرح الشمسية (قوله) وقد يكون، أي الغرض من حمل شيء على شيء افادة تصور الموضوع كقولنا في مقام التعريف الانسان حيوان ناطق (قوله) بعنوان المحمول ، أي بمفهومه ووصفه لا بما صدق عليه من الافراد فاذا قلنا الانسان حيوان

منه افادة التصور وذلك ان الغرض من حمل شيء على شيء قد يكون افادة التصديق بحال الموضوع وهو الاكثر وقد يكون(١) افادة تصور الموضوع بعنوان(٢) المحمول

(١) قوله وقد يكون اى الغرض من حمل شيء على شيء افادة تصور الموضوع وذلك حيث تقول الانسان حيوان فان المحمول وهو حيوان عين المحمول عليه وهو انسان اه (٢) العنوان ماعبر عن الموضوع كالانسان حيوان أو جزئه كالناطق حيوان او لازم ذاتى كالضاحك بالقوة حيوان أو عارضى نحو الضاحك بالفعل حيوان اه

(قوله) من الطرف الثانى والثالث ، عدم ملائمة الثالث لاصطلاح المتاخرين ظاهرة واما الثانى فلائمته ظاهرة اه املا ح عن خط شيخه (قوله) في ماصدق عليه الموضوع ، نحو الانسان ناطق اه منه وقوله او لم ينحصر مثل الانسان حيوان اه ح (قوله) ان ما صدق عليه كل انسان ، الاولى سقوط كل فتامل اه ح عن خط شيخه (قوله) اى لافراد الحيوان ، وقد يكون لازما ذاتيا كالضاحك بالقوة حيوان اه ح (قوله) كقولنا كل حيوان ماش ، هذا عنوان الموضوع اه ح

ناطق كان المراد التعريف بوصف الحيوان الناطق لابما صدق عليه من الافراد « واعلم » أن المؤلف عليه السلام قد عبر عن مفهوم المحمول بعنوان المحمول وهم يعبرون عنه بوصف المحمول كما في شرح الشمسية لان وجه التسمية بالعنوان انما يظهر في وصف الموضوع لانه يعرف به ذات الموضوع وهي أفراده كما يعرف الـكتاب بعنوانه كما عرفت وأما مفهوم المحمول فـلا تعرف به أفراده اذ المراد بالمحمول هو مفهومه لاأفراده كما عرفت اللهم الا أن يسمى مفهوم المحمول عنوانًا اعتبارًا بحاله لو كان موضوعًا ( قوله ) كما في أقسام المقول في جواب ماهو وأي شيء هو ، اقسامهما هي النوع والجنس والفصل والخاصة ( قوله ) فخرج الاول ، أي ما كان الغرض من الحمل التصديق بحال الموضوع ( قوله ) ما كان من أقسام المقول في جواب ماهو، ما كان فاعل دخل ( قوله ) أعم ، خبر كان كحيوان في جواب ما الانسان والمساوي كالناطق في جواب ما الانسان ( قوله ) أو مساويًا ، المراد المساواة الـكلية في الصدق بان يصدق كل واحد منهما على مايصدق عليه الآخر كالانسان والناطق لا المساواة من جانب كما بين الاعم والاخص على القول بعدم التعريف بهما ولا المساواة في الظهور والخفاء فانه سيأتي أنه لايصح التعريف بالمساوي معرفة وجهالة ( قوله ) فتبادر صدق الحمل المستفاد من قوله يقال أي يحمل بمعنى أنه يتبادر من حمل الشيء على الشيء كون الحمل صادقًا فيخرج المباين للشيء كالفرس المباين للانسان إذ لايصدق حمله على الانسان فان التباين  بين الشيئين عدم صدق شيء منهما على شيء من أفراد المبـاين الآخر

( قوله ) تبادر الصحة ، أي صحة الحمل من قصد الافادة أي افادة تصور الاعم فان حمله على الاعم لقصد افادة تصوره بالـكنه غـير صحيح لعـدم المساواة حيث لاينطبق على جميع أفراد الاعم ولـكونه أخفى وقـد عرفت ان هـذا انمـا يصح على اصطلاح المتأخرين وفيه ماعرفت ( قوله ) من قصد الافادة ، متعلق بالتبادر وقوله من قوله متعلق بمحذوف أي القصد الناشيء من قوله لافادة تصوره الخ لاشعار لام العلة بالقصد ( قوله ) فان العام ربما يوجد دون الخاص ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام للعكس لانه ان فسر بان الخاص لايوجد بدون العام ورد عليه أنه موقوف على كون العام ذاتيًا للخاص وكون الخاص معقولا بالـكنه كما ورد على عبارتهم حيث قالوا اذ وجود الخاص في العقل مستلزم لوجود العام فيه من غير عكس وان فسر العكس بان الخاص ربما لايوجد بدون العام لم يتم به المقصود من كون الخاص أقل وجودًا وكأنه عليه السلام لذلك آثر الاجمال وزاد المؤلف لفظ ربما لان ذلك كاف في عـدم استلزام وجود العام لوجود الخاص ( قوله ) وان شروط تحقق الخاص ، عطف على فان العام لاعلى قوله فانه أقل اذ الاقلية معللة بامرين كما يشعر بذلك قوله بعد تمام العلتين وما هو أقل وجودا في العقل فهو أخفى

كما في اقسام المقول(١) في جواب ماهو واي شيء هو نخرج الاول ودخل في الثاني ما كان من اقسام المقول في جواب ماهو واي شيء هو اعم(٢) من المقول عليه او مساويا له، واما المباين فتبادر صدق الحمل في نفس الامر من قوله يحمل اخرجه(٣)، واما الاخص فيمكن ان يقال تبادر الصحة من قصد الافادة من قوله لافادة تصوره اخرجـه ( ٤ ) وان يقال بدخوله واشتراط الجلاء اخرجه لانه اقل وجوداً في العقل(٥) فان العام ربما يوجد في العقل بدون الخـاص وان شروط تحقق الخـاص ومعانداته ( ٦ ) اكثر

(١) قوله كما في اقسام المقول في جواب ماهو، هو الجنس والنوع والمقول في جواب اى شيء هو الفصل اهـ (٢) كالجنس كحيوان في جواب ماالانسان وقوله او مساويا كالفصل والخـاصة كنـاطق وضاحك والمبـاين كحجر في جواب ماالانسان اهـ (٣) يعني عن حـد المعرف وكذا قوله اخرجـه ثانيـاً اهـ ( ٤ ) نحو قولك انسان في جواب ماالحيـوان فتبـادر الصحة من قصد الافادة بالتعريف يخرجه من الحدوان كان قـد دخل في قوله يقال اهـ (*) فان قولك انسان في تعريف حيوان لايفيد اهـ (٥) قوله لانه اقل وجوداً في العقل يعني الاخص اقل وجودا من العام في العقل اذ العقل الي ادراك الـكليات اقرب اهـ (٦) قوله وان شروط تحقق الخاص ومعانداته ، الشروط كحيوان ناطق مثلا والخاص كانسان ومعانداته كجماد مثلا فهو معاند لحيوان الذي هو اعم وللانسان مع زيادة معاند اخر وهو غير مدرك الـكليات اهـ

( قوله ) في جواب ماالانسان ، في هذه العبارة مسامحة ولعله يعني في جواب الانسان والفرس مثلا اذ الجنس يقال في جواب السؤال عن حقايق مختلفة وكذا في قوله كالناطق في جواب ماالانسان اذ الفصل يقال في جواب اى شيء هو لا بما هو اهـ املا ح عن خط شيخه (قوله) وكون الخاص معقولا بالـكنه اما اذا لم يكن ذاتيًا او كان ذاتيًا ولم يكن الخاص معقولا بالـكنه لم يلزم من وجوده في العقل وجود العام فيه ﴿﴾ اهـ شريف على شرح الرسالة ﴿﴾ لانه اذا تصور الانسان بوجه اى بالناطق لم يلزم من تصوره تصور الحيوان اهـ ح

(قوله) لان كل شرط ومعاند للعام شرط ومعاند للخاص، يعني من غير عكس وما كان شرطه ومعانده أكثر يكون أقل أما الاول فظاهر وأما الثاني فلان كثرة معاندات الاخص تقتضي كثرة قيوده وكثرة قيوده تقتضي زيادة الغرابة (قوله) أن لايعرف المعرف، بكسر الراء أي معرف الشيء (قوله) لان تعريفه، وهو مايقال على الشيء الخ جزئي من جزئياته أي المعرف بالكسر وذلك ان مفهوم معرف المعرف كلي صادق على جزئيات منها مايقال على الشيء الخ ومنها كل واحد واحد من سائر التعريفات « وحاصل الجواب » ان ما يقال على الشيء الخ متصف بكونه معرف المعرف وهذا الوصف أخص من مفهوم المعرف لصدق المعرف عليه وعلى غيره فاشتبه العارض وهو هذا الوصف بالمعروض أعني مايقال على الشيء الخ فتوهم أن المعروض أخص من المعرف بالكسر كما ان صفته أعني معرف المعرف أخص منه وليس كذلك بل المعروض مساو للمعرف بالكسر فكل ما صدق عليه انه معرف كتعريف الحيوان مثلا يصدق عليه أنه مقول على الشيء الخ (قوله) المفهومان، يعني مفهوم معرف المعرف ومفهوم مايقال على الشيء الخ ولا محذور في كون تعريف المعرف مساويا للمعرف بالكسر باعتبار مفهومه وأخص منه باعتبار عارضه وهو كونه معرف المعرف (قوله) بالمساوي معرفة، يعني وجهالة كما في شرح الشمسية ليتم قوله عليه السلام أو بالنظر الى من يعرف كتعريف الزرافة فان الزرافة والنمر مستويان بالنظر اليه جهالة لامعرفة والمراد بالمساواة ان يكون العلم باحدهما مع العلم بالآخر والجهل باحدهما مع الجهل بالآخر كتعريف الحركة بما ليس بسكون فانهما في المرتبة الواحدة من العلم والجهل، والمعرف يجب أن يكون أقدم معرفة لانه علة لمعرف المعرف بالفتح والعلة متقدمة على المعلول

لان كل شرط ومعاند للعام شرط ومعاند للخاص وما هو اقل وجوداً في العقل (١) فهو اخفى عنده (٢) او يقال بدخوله على رأى القدماء كالاعم ﴿ فان قيل ﴾ منع التعريف بالاخص يقتضى ان لايعرف المعرف (٣) لان تعريفه جزئي من جزئياته ﴿ قيل ﴾ هذا انما نشأ من اشتباه العارض بالمعروض فانه لما كان مفهوم معرف المعرف اخص من مفهوم المعرف توهم ان معروضه وهو مفهوم مايقال على الشيء لافادة تصوره اخص منه وليس كذلك بل هو مساو (٤) فكما يصدق عليه انه معرف يصدق عليه انه مقول على الشيء لافادة تصوره فيصدق على تعريف المعرف المفهومان (٥) (ويشترط) في المعرف (ان يكون اجلى) من المعرف لانه معلوم يوصل الي تصور مجهول فلايصح التعريف بالمساوي معرفة (٦) للمعرف سواء تساويا ضرورةً كالمتضايفين نحو تعريف الاب بمن له

(١) فان وجود الخاص في العقل مستلزم لوجود العام اه قطب هذا موقوف على ان يكون العام ذاتيا للخاص ويكون الخاص معقولا بالكنه واما اذا لم يكن ذاتيا ولم يكن الخاص معقولا بالكنه لم يلزم من وجوده في العقل وجود العام فيه اه حاشية الشريف عليه (*) هذا بحسب الوجود الخارجي مسلم فانه كلما تحقق الخاص في الخارج تحقق العام واما بحسب الوجود الذهني فلا اذ جاز ان يعقل بدون الخاص كما مر آنفا (*) اه شريف من حاشية شرح الشمسية (*) في قوله هذا موقوف الي اخر مافي الحاشية الاولي (٢) فلما كان اخفى لم يصح التعريف به لان شرط المعرف ان يكون اجلى اه (٣) قوله الايعرف المعرف بكسر الراء وقوله من اشتباه العارض هو معرف المعرف والمعروض هو مفهوم مايقال على الشيء (٤) اى ولا محذور في كون حد الحد مساويا له باعتبار ذاته او مفهومه واخص منه باعتبار عارضه الذى هو كونه جزئيا للحد اه شرح مطالع (٥) قوله المفهومان، في حاشية كونه معرفا وكونه مقولا على الشيء لافادة تصوره اه (*) وقد اورد ان التعريف تصوير محض فلا حمل فيه فلايصح تعريف المعرف بما يحمل به واجيب بجوابين احدهما ان التصوير هو المقصود بالذات ولا يلزم من ذلك ان لايكون محمولا بل جميع المقول في جواب ماهو او اى شيء هو المقصود منه التصوير ضرورة انه من المطالب التصورية مع انه يحمل على المسؤل عنه في الجواب والثاني ان المراد مما يقال عليه ماهن شانه ان يحمل عليه وليس فيه الا ان المتبادر من المقول المحمول بالفعل وامره سهل اه منه وهذا ثابت في بعض النسخ وقد ضرب عليه المؤلف اه (٦) قيد بقوله معرفة لان المساوى صدقا هو المعتبر كقولك في تعريف الانسان حيوان ناطق فقد استوى الحد والمحدود فيما صدقا عليه اه

---

(قوله) ان مفهوم معرف المعرف، الظاهر سقوط معرف اه من خط سيدي محمد ح عن خط شيخه

( قوله ) أو عادة كالمتضادين ، فانهما يتعقلان معاً بحسب المشهور والعادة ولذا يقال أن الضد يكون أقرب خطورا مع الضد الاخر فلا يعرف السواد بما ليس ببياض والعكس ( قوله ) الى من يعرف ، بتشديد الراء مع الفتح أي يوقع له التعريف ( قوله ) كتعريف الزرافة بحيوان يشبه جلده جلد النمر ، وهو أن يكون فيه بقعة بيضاء وبقعة اخرى على أي لون كان كما ذكره في الصحاح والزرافة بفتح الزاي وضمها مخففة الفاء دابة يقال لها بالفارسية اشتركا ويلنك كذا في الصحاح ( قوله ) نحو تعريف الحركة الخ ، جعله المؤلف من الاخفى كما ذكره الداونى وقد تقدم أنه من المساوي معرفة وجهالة والوجه أن المؤلف جعله عدم ملكة وعدم الملكة أخفى كما أشار اليه الشريف



وما تقدم مبنى على أن التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد بان يكون معنى الحركة كون الشيء آنين في مكانين والسكون كون الشيء آنين في مكان واحد كما ذكره في شرح الشمسية (قوله) أو عادة كتعريف النار الخ ، لم يذكر في شرح المختصر كون هذا من الاخفى عادة بل قال ولا بما هو أخفى مثل النار جسم كالنفس فان النفس ومشابهة النار لها أخفى من حقيقة النار ومشابهة النار من حيث اللطافة والحركة دائما فان النفس متحركة بالحركة التخيلية وقيل في احداث الخفة فان النار تحدث الخفة في مجاورها والنفس في الجسم ذكره الشريف ( قوله ) والغريبة ، وهي مالا تكون مشهورة الاستعمال ويقابله المعتادة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند أربابها غريبة عند غيرهم ( قوله ) من غير قرينة ، فان قيل المجاز لايكون الا مع قرينة فلا حاجة الى اشتراطها « قلنا » المراد من غير قرينة ظاهرة كما ذكره في حواشي شرح المختصر للشريف وذلك لأن المجاز مع عدم القرينة تتبادر دونه الحقيقة وفي المشترك لايفهم شيء من معنييه ( قوله ) فان كان المعرف ، بالكسر مساويا للمعرف أي فيما صدق عليه بمعنى ان كلما صدق عليه المعرف بالكسر وبالعكس فيخرج الاعم والاخص وهذا على رأي المتأخرين وقد عرفت ان هذه العبارة تشعر بصحة التعريف بغير المساوي وقد صرح المؤلف بذلك في شرح قوله والافناقص وقد تقدم الكلام في ذلك ( قوله ) القريبين ، لم يجر الاصطلاح بوصف الخاصة بالقرب فينظر

---

ابن فانهما يتعقلان معاً بالضرورة اوعادة كالمتضادين مثل السواد والبياض او بالنظر الى من يعرف له كتعريف الزرافة بحيوان يشبه جلده جلد النمر لمن لم يعرف النمر ، ولا بالاخفى من المعرف سواء كان اخفى ضرورة كما في الدور نحو تعريف الحركة بما ليس بسكون فان السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك ، اوعادة كتعريف النار بالجوهر الشبيه بالنفس(١) او بالنظر الى من يعرف له كتعريفها بانها الخفيف المطلق لمن لم يتصور الخفة وتصور النار بوجه ما فلا بد ان تكون معرفة المعرف حاصلة قبل حصول معرفة المعرف بوجه من الوجوه وكما يجب الاحتراز في التعريف عن المساوى معرفةً والاخفى يجب الاحتراز عن الالفاظ المشتركة والمجازية(٢) والغريبة(٣) من غير قرينة (فان كان) المعرف(٤) مساويا(٥) للمعرف وكان (مع الفصل او الخاصة) القريبين (الجنس

---

(١) وجه الشبه بين النار والنفس ان كل واحد منهما يقوى ويضعف ويوجد ويعدم ووجه الخفاء في النفس التي هي الروح ان النفس مختلف فيها والنار جلية اه شريف (٢) يعني مع عدم الاشتهار اذ لو حصل جاز كما ذكره فيما مر حيث قال الجيب باشتهاره اه (*) يقال ان اريد بالمجازية المجاز المشهور فلا حاجة لقرينة تعين المراد به على مقتضى توجيه صاحب المرآة بهذه العبارة ان المراد بالقرينة هنا هي المعينة لا الصارفة لانه متعين ظاهر اذ قد صار كالحقيقة وان اريد المجاز غير المشهور فهو غير جائز استعماله في الحد سواء كان مع تلك القرينة اولا كما هو المشهور عن المؤلفين في غير كتاب مع انه لايجوز ان يستعمل في الحد الا المجاز المشهور ، نعم وقع في العضد وفي فصول البدائع مثل هذه العبارة ولا يبعد انهم يجوزون وقوع المجاز غير المشهور في الحد اذا كان مع تلك القرينة فليراجع وحينئذ يحتاج الى قرينتين احدهما الصارفة عن الحقيقة والاخرى المعينة للمراد فلينظر والله اعلم واحكم اه (٣) في فصول البدائع في سياق ذكر خلل التعريف مالفظه استعمال الالفاظ الوحشية والمشتركة بلا قرينة معينة والمجازية بلا قرينة محصلة لعدم ظهور المقصود وتعينه وتحصله اه (*) المراد بالغريبة مالا يكون مشهور الاستعمال وهي في مقابلة المعتاد والوحشية مايشتمل على تركيب ينفر الطبع عنه وهو في مقابلة العذبة اه مرآة (٤) هو ثلاثة الجنس والفصل والنوع اه (٥) نحو الانسان حيوان ناطق فان حيوانا ناطقاً مساو للانسان اذ لايكون الانسان الا حيوانا ناطقاً اه

---

( قوله ) بفتح الزاي وضمها ، في القاموس كسحابة اه ( قوله ) فينظر ، يقال هذا مبنى على التغليب اه سيدي احمد ح

( قوله ) فتام ، لذكر الذاتيات بتمامها ولمشابهة الرسم للحد التام حيث ذكر مع الجنس القريب إخص أوصاف الرسوم العرضية ( قوله ) ومفصلهما ، نحو قولك الأنسان جسم نام حساس متحرك بالارادة ذو نطق ( قوله ) أو من حد أحدهما ونفس الاخر ؛ وله مثالان الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق والثاني الانسان حيوان ذو نطق ( قوله ) وذلك حيث انتفت المساواة ، نحو حيوان في تعريف الانسان وهذا بناء على صحة التعريف بالاعم كما عرفت ( قوله ) أو الجنس القريب ، أي أو انتفاء الجنس القريب ( قوله ) مع الفصل ، أي مع حصول الفصل أو الخاصة وسواء وجد معهما الجنس البعيد أولم يوجد الاهما كذا نقل عن المؤلف رحمه الله ( قوله ) ما تركب من الجنس القريب والفصل القريب فقط وقوله مالم يكن فيه مع الفصل وحده ، زيادة قيد فقط وقيد الوحدة لاخراج ما كان مع الفصل والجنس القريب الخاصة فانه ليس بحد على اصطلاح البعض وسيشير المؤلف الى هذا في الحاصل الذي يأتي حيث قال ان التعريف ان لم يشتمل على خارج فهو حد قال في المرآة فدار الحدية على كون المميز فصلا والرسم على كونه خاصة ومدار التامية فيهما على الاشتمال على الجنس القريب ( قوله ) أو كان جنساً أو فصلا لاغير ، مبنى على جواز التعريف بالمفرد وقد ذهب اليه الشيخ (قوله) أو كان فصلا لاغير ، لم يعتبر المؤلف في الحد الناقص العرض العام مع الفصل واعتبره مع الخاصة في الرسم الناقص كما يأتي وكأنه بنى عدم اعتباره على رأي المتأخرين ولم يعتبره في التهذيب مطلقا وهو مبنى على اصطلاح المتأخرين أيضاً قال في شرحه وانما ذكر في بحث الكليات امتيازها لا للحاجة اليه واختار في شرح الشمسية لميبدي اعتباره مع الفصل ومع الخاصة وجعل التعريف المركب منه ومن الفصل أو منه ومن الخاصة اكمل من التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها

---

القريب فتام ) اي فالتعريف تام ولا بد من حمل الفصل(١) القريب والجنس القريب على ما هو اعم من نفسهما(٢) ومفصلهما ليدخل المركب من حديهما التامين او من حد احدهما ونفس الاخر فان ذلك حد تام لاشتماله على جميع اجزاء المحدود وهكذا الكلام فى الخاصة مع الجنس القريب (والا) يكن كذلك (فناقص) اى فالتعريف ناقص وذلك حيث انتفت المساواة او الجنس القريب مع الفصل او الخاصة (٣) (وفى كل منهما) اى من التام والناقص (التعريف بالذاتي فقط حد) لمنعه عن دخول الاغيار فالحد التام ما تركب من الجنس القريب والفصل القريب فقط او من مفصلهما او احدهما(٤) **والناقص ما لم يكن فيه مع الفصل وحده جنس قريب سواء تركب من بعيد وفصل او كان جنساً او فصلاً لاغير ( و ) التعريف (بالعرضي(٥) رسم) لكونه تعريفاً بالاثر**

---

**(١) المركب من حدى الجنس القريب والفصل القريب والمركب من حد احدهما ونفس الاخر خارج من التعريف مع انها حدود تامة ايضاً فلا بد من حمل الفصل القريب والجنس القريب على ما هو اعم من نفسهما ومفصلهما اه دواني (٢) يعني لابد ان يراد بالفصل مفهوم يعم نفسه كلفظ ناطق او ما يفصل ماهيته وهو حده لان الحد مفصل لاجزاء الماهية فالحد مفصل** اسم فاعل للماهية بناء على انها ليست غير مجموع الاجزاء وفيه الخلاف المشهور هل الحد هو المحدود او غيره وينبنى تحقيق الحق فيه على تحقيق تمايز اجزاء الماهية ذهناً وخارجا أو ذهناً فقط والحق كونها معنا ثالثاً غيرهما كالمزاج الحاصل للمعجون فانه كيفية واحدة تحدث من تفاعل كيفيات متضادة كالولد يحصل من تفاعل النطفتين اه جلال رحمه الله تعالى (٣) أي انتفى الجمع بين احدهما وبين الجنس القريب سواء وجد مع احدهما الجنس البعيد او لم يوجد اه (٤) يريد او مفصل احدهما ونفس الاخر كما مر اه (٥) هو اثنان الخاصة والعرض العام اه

---

( قوله ) ذو نطق ، مفصل ناطق اه لعل الصواب مدرك المعقولات مكان ذو نطق اه عبد الله بن على الوزير ح ( قوله ) على اصطلاح البعض ، وعلى هذا اذا كان ليس بحد فيكون رسما وهو الذي يفيده قول الشارح في التقسيم الآتي فان كان خاصة مع جميع الاجزاء أو مع الجنس القريب فرسم تام فكانه كان الحكم بكونه رسماً تاماً لاشتماله على الخاصة ولو كان مع اشتماله على جميع الاجزاء ولكنه يدفع بكلام الشريف فانه يفهم منه ان يكون حدا تاماً بقوله اما ان يكون بجميع الذاتيات فهو الحد التام مع قوله على كلام القطب فلا حاجة الى ضم الخاصة مع الفصل ﴿﴾ مدفوع بان التمييز الحاصل منهما معاً أقوى من التمييز الحاصل بالفصل وحده فاذا اريد هذا التمييز الاقوى احتيج الى ضم الخاصة اه حسن مغربي ح ﴿﴾ مدفوع مقول لقوله المتقدم في مع قوله وقوله فلا حاجة الى ضم الخاصة مع الفصل هو كلام القطب اه ( قوله ) أو كان فصلا لاغير ، عبارة المؤلف أو فصلا لاغير اه ح

(قوله) فالرسم التام ما تركب من الجنس القريب والخاصة النوعية ، قال في المرآة فان قيل هو يشتمل على ذاتي وعرضي فلم يجعل رسمًا لاحدا قلنا لأن التمييز يستفاد من العرض دون الجنس (قوله) نوعية ، كضاحك و(قوله) أو جنسية ، كماش (قوله) مع جميع الاجزاء ، لم يذكر المؤلف هذا فيما سبق ولم يتعرض له هنا في شرح الشمسية وأراد بجميع الاجزاء الجنس والفصل (قوله) يتعسر الاطلاع على ذاتياتها الخ قال في بعض حواشي المختصر فلما كان كذلك نظروا في آثار الماهية الفايضة عنها واشتقوا منها مايحمل على الماهية وسموا المستتبعات العامة أجناسًا وان لم يعلم كونها ذاتية وتوابعها اعراضًا عامة والمستتبعات الخاصة

---

(قوله) قال في بعض حواشي شرح المختصر، القائل الابهري رحمه الله عند تكلامه على شرح المختصر على قول ابن الحاجب في صدره فالمبادي حده وفائدته واستمداده اهـ ح (قوله) واشتقوا منها مايحمل على الماهية ، في شرح التجريد للبوشنجي في الفصل الثاني في الماهية مانصه بعد ذكر الاول والثاني الثالث أن تكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت مأخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال أنه لامعنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا أن هناك شيئًا واحدا قد حصل له معان تتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهو هو وهو يصير باعتبار حصولها شيئًا مخصوصًا ذا ماهية مخصوصة يمتاز عن سائر الاشياء بالماهية والخواص فالمأخوذة من المتبوعات هي الذاتيات وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى أن يكون شيء قد حصل له معان تتبعها صفات لاتوجد بدونها والمأخوذة من التوابع هي العرضيات إذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي مستتبعة لمعان اخرى

---

فالرسم التام ماتركب من الجنس القريب والخاصة النوعية (١) اومن مفصلهما او احدهما والناقص ما لم يكن فيه جنس قريب سواء تركب من بعيد وخاصة او عرض عام وخاصة او كان خاصة لاغير نوعية اوجنسية وقد يقع الرسم بمجموع امور كل منها عرض عام (٢) لكن المجموع خاصة كتعريف الانسان بماش مستقيم القامة والخفاش بطائر ولود فهو تعريف بخاصة مركبة ﴿وحاصل (٣) التقسيم﴾ ان المعرف ان لم يشتمل على خارج فهو حد فان جمع الاجزاء كلها فهو حد تام والا فهو حد ناقص وان اشتمل على خارج (٤) فهو رسم فان كان خاصة مع جميع الاجزاء أو مع الجنس القريب فرسم تام والا فرسم ناقص (٥) «واعلم» ان الحقايق (٦) الموجودة في الخارج يتعسر الاطلاع على ذاتياتها والتمييز بينها وبين عرضياتها تعسرًا تاما واصلا الى حد التعذر فان الجنس يشتبه (٧)

---

(١) نحو ضاحك وسميت نوعية لخصوصها بنوع مخصوص وهو الانسان اهـ (٢) قوله كل منها عرض عام ، يعني لانواع متعددة وقوله لكن المجموع خاصة أي بنوع واحد وقوله فهو تعريف بخاصة مركبة يعني وقبل التركيب كل جزء عرض عام اهـ (٣) قوله وحاصل التقسيم ، هو قوله فان كان مساويا الخ وقوله فان لم يشتمل على خارج يعني بل على ذاتي نحو حيوان ناطق وقوله فان جمع الاجزاء كلها كحيوان ناطق وقوله والا فهو حد ناقص أي وان لم يجمع الاجزاء كلها نحو الانسان ناطق فان هذا الحد لم يدخل فيه الحيوان او الانسان حيوان تدخل فيه ناطق فهو الناقص اهـ (٤) قوله وان اشتمل على خارج ، هو ما نعت الذات دونه نحو ماش وضاحك اهـ (٥) بل كان مع جنس بعيد نحو جسم ضاحك اهـ (٦) قال البرقعيدى في حواشيه على شرح الكاتي لايساغوجي مالفظه فان قيل فلم قيل ان الحيوان ذاتي والماشي عرضي مع ان كل واحد منهما لاحق بالانسان واعم منه «قلت» التمييز بين الذاتيات والعرضيات غامض لكن للمنطقيين قاعدة يمكن التمييز بها وهي انه اذا كان للشيء الواحد لواحق عامة يكون اقدمها ذاتيًا جنسًا لها كالحيوان فانه اقدم بالنسبة الي سائر اللواحق وهو الماشي فان قيل لم جعل الناطق ذاتيًا ولم يجعل الضاحك ذاتيًا مع ان كل واحد منهما مختصًا للنوع «قلت» ان القاعدة في التمييز انه اذا كان للنوع عوارض مختصة يكون اقدمها ذاتيًا كالناطق للانسان مثلا فانه مقدم بالنسبة الي التعجب والضاحك لان النطق سبب للتعجب والتعجب سبب للضحك والسبب مقدم على المسبب فيكون النطق مقدما على التعجب والضاحك لانه سبب قريب للتعجب وسبب بعيد للضحك اهـ المراد هنا (٧) وجه الاشتباه ان معنى اشتباه الجنس بالعرض العام ان كل ماش حيوان وكل حيوان ماش فما الوجه في جعل احدهما جنسًا والاخر عرضًا عاما مع ان كل ماصدق عليه احدهما صدق عليه الاخر ، ومعنى اشتباه الفصل وهو الناطق بالخاصة وهي ضاحك ان كل ماصدق عليه ناطق صدق عليه ضاحك فلم جعل احدهما فصلا والاخر خاصة اهـ

فصولاً وتوابعها خواص (قوله) واعلم ان الكلام في المعرف مبنى على رأي المحققين وقد عرفت من أين اخذ ذلك من عبارة المؤلف « واعلم » ان الشريف في شرح المواقف رجح ماعليه المحققون من عدم اشتراط المساواة فخذه من موضعه ان شاء الله تعالى وقد أشار المؤلف عليه السلام اليه بقوله وللصناعة فيه مدخل وذلك لأن تصور الشيء بالكنه كما يكون كسبياً محتاجاً الى معرف كذلك تصوره بوجه ما يكون كسبياً فتصوره بوجه أعم أو أخص اذا كان كسبياً لايكتسب الا بالاعم أو الاخص فهما يصلحان للتعريف في الجملة



بالعرض العام والفصل بالخاصة واما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فامرها سهل فان اللفظ اذا وضع في اللغة او الاصطلاح لمفهوم مركب فما كان داخلاً فيه(١) كان ذاتياً له(٢) وما كان خارجاً عنه كان عرضياً له فتحديد المفهومات في غاية السهولة(٣) وحدودها ورسومها تسمى حدوداً ورسوماً بحسب الاسم وتحديد الحقائق(٤) في غاية الصعوبة وحدودها ورسومها تسمى حدوداً ورسوماً بحسب الحقيقة (و) قد جرى (اصطلاح) اهل علم (الاصول) على (اطلاق الحد على الكل(٥)) والحد باصطلاحهم يرادف التعريف(٦) باصطلاح المنطقيين « واعلم » ان الكلام مبني على رأى المحققين من عدم اشتراط المساواة في مطلق المعرف حيث قالوا المقصود من التعريف التصور(٧) سواء كان بوجه مساو

(١) مشتملا عليه الوضع فهو ذاتى ومالم فعرضى اه جلال (٢) قوله ذاتياً له ، كالدلالة على معنى في نفسه وقوله وما كان خارجا كالتعريف والاعراب ونحوهما اه (٣) لانا اذا تعقلنا معانى ووضعنا لجملتها اسماً كان القدر المشترك منها جنساً والقدر المميز فصلا والخارج عنها عرضاً اه شرح مطالع (٤) أى الثوابت كما تقدم وقوله في غاية الصعوبة لانها باعتبار المدلول اه (٥) أى الحد التام والناقص والرسم التام والناقص اه (٦) يعنى مايميز الشيء عن غيره وهو ينقسم الى حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ماأنبأ عن ذاتياته المركبة اى ذاتيات المحدود دون عرضياته والرسمي ما أنبأ عن الشيء بلازمه كما يقال الخمر مايع يقذف بالزبد فان ذلك لازم عارض بعد تمام حقيقته واللفظي ما أنبأ عنه بلفظ أظهر مرادف كالعقار للخمر وشرط الجميع الاطراد والانعكاس اه عضد (٧) أى ارتسام صورته في الذهن اه

الابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال والنطق التعجب والمجموع قابلية الصناعات فصاربها جوهرا جسمانياً نامياً حساساً متحركاً بالارادة ناطقاً وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا متعجباً ضاحكاً قابلا للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ماقالوا من أن الجنس والفصل قد يكونان مأخوذين من أجزاء خارجية ولذلك حكموا بأن أجناس الاجسام وفصولها مأخوذة من موادها وصورها وان الحيوان مأخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه وهو مردود بان تلك المعانى الحاصلة الشيء المستتبعة لمعان اخرى ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركباً من أجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيئاً منها محمولا عليه مواطاة ولا تكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات له لأن المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجية عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ماهو خارج عن الشيء لايكون ذاتياً له والا لزم ان يدخل في الماهية ماهو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتياً له وكذا المحمولات المشتقة منها لاتكون ذاتيات له لاشتمالها على المعانى الخارجة عن هذا المركب هكذا ذكر بعض المحققين « اقول » يستفادمنه ان الاجزاء المحمولة لاتكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق ان كان خارجا عن ماهية المركب فظاهر والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة لماخذ الاشتقاق الى ماصدق عليه المشتق أعنى المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها للاحتمال اه من المذكور بالفظ ح (قوله) وتوابعها خواص ، فعرفوها بتلك المشتقات وربما عرفوها بالأثر المختص وان لم يكن محمولا عليه بذلك صرح المصنف في شرح المفصل حيث قال وحده أي حد صاحب المفصل الحال بقوله وبحيثها لبيان هيئة الفاعل أو المفعول لان حد الالفاظ انما هو باعتبار موضوعها فبه يتميز بعضها عن بعض ولما كان موضوع الحال هو المعنى صح أن يجعله فصلا لها وان كانت العبارة على غير اصطلاح المتكلمين في نظم الحدود الا انه على التحقيق مستقيم لأن الغرض تمييز المحدود وهو حاصل بذلك حصوله من نظم اصطلاح المتكلمين واذا قصد مجيئه على المصطلح قيل الحال هو اللفظ الدال على هيئة فاعل أو مفعول الى ههنا كلامه اه من حاشية الابهري ح

( قوله ) وبالعكس ، المراد بالعكس هو انه كلما صدق عليه المعرف بالفتح صدق عليه المعرف بالكسر وسيصرح المؤلف بهذا فيما يأتي حيث قال والانعكاس ملازم الثانية الخ وأراد بالثانية هذا العكس وماذكره المؤلف عليه السلام هو كما في شرح المختصر حيث قال معنى الاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد المحدود والانعكاس هو كلما وجد المحدود وجد الحد قال في الحواشي هـذا عكس مستو للكلية الاولى نظرا الى خصوص مادتها لان المتصلة الكلية الموجبة اذا كان تاليها مساوياً لمقدمهـا انعكست كلية بحسب العرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس أي كل ناطق انسان ولم يعتبرها المنطقيون لعدم التفاتهم الى المادة ولا يسمون مثـل ذلك عكساً اصلا حتى صرحوا ان قولنا كل انسان ناطق ليس عكساً لكل ناطق فتفسير الانعكاس بما ذكره في شرح المختصر واشار اليه المؤلف بقوله وبالعكس موافق للعرف لاللاصطلاح ( قوله ) الا ماتركب ،أي جنس تركب ( قوله )نوعية،لاجنسية كماش بالنسبة الى الحيوان فلا تكون مساوية  للانسان بل عرض عام له لكن يقال من الخاصة النوعيـة الكاتب بالفعل وليس بمطرد فلعله أراد الخاصـة النوعية الشاملة ( قوله ) وهذا ، أي التعريف المساوي للمعرف بالفتح في العموم والخصوص ( قوله)التلازم في الثبوت، أي متى وجد المعرف بالكسر وجد المعرف بالفتح لم يذكر العكس المستوي العرفي لهذه الكلية كما ذكره فيما تقدم ولا بد من ذكره واماقوله ومعنى الانعكاس التلازم في الانتفاء اي متى انتفى الخ فليس بعكس لهذه الكلية أعني متى وجد المعرف الخ لا مستو ولا عكس نقيض وانما هو عكس نقيض لعكسها العرفي ولم يذكره المؤلف كما عرفت فلو قال فان معنى الاطراد التلازم في الثبوت أي متى وجد المعرف بالكسر وجد المعرف بالفتح وبالعكس أي متى وجـد المعرف بالفتح وجد المعرف بالكسر ويلزمه بحكم عكس النقيض التلازم في الانتفاء أي متى انتفى المعرف بالكسر انتفى المعرف لاستقام الكلام وعبارة شرح المختصر الانعكاس كلما وجد المحدود وجد الحد ويلزمه بحكم عكس النقيض كلما انتفى الحد انتفى المحدود وسيصرح المؤلف فيما يأتي بان هذا الانعكاس عكس نقيض وهو معنى قولهم متى انتفى المعرف بالكسر انتفى المعرف ( قوله ) فلا يدخل فيه شيء من أغيار المعرف بالفتح اذ لو دخل فيه بطلت هذه الكلية ولم تحصل المساواة بين الحد والمحدود بل يكون الحد اما أعم مطلقا أو من وجـه

او اعم (١) او اخص وللصناعة في جميعها مدخل فلا وجه لعدم اعتبارها، هذا (و) اما العلوم فلما كان المقصود في تعريفاتها التمييز عن جميع الاغيار كان ( المعتبر ) فيها ( المساوي (٢) ) للمعرف في العموم والخصوص فكلما صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه المعرف وبالعكس (٣) فلا يدخل فيه الا ما تركب مع فصل قريب او خاصة نوعية (٤) او كان من احدهما ( و ) هذا ( هو ) المعبر عنه بانه ( المطرد (٥) المنعكس ) والجامع المانع فان معنى الاطراد التلازم في الثبوت اي متى وجد المعرف (٦) وجد المعرف فلا يدخل فيه شيء

---

(١) هذا يناسب ماتقدم من قوله أو يقال بدخوله على رأي القدماء كالاعم اه (*) قوله سواء كان بوجه مساو نحو الانسان حيوان ناطق وقوله أو أعم نحو الانسان حيوان وقوله أو أخص نحو الانسان كاتب بالفعل اه (٢) الصواب المعتبر كونه موصلا الى تصور الشيء بالكنه أي بالحقيقة نحو حيوان ناطق أو بوجه ما سواء كان التصور بالوجه يميزه عن جميع ماعداه نحو ناطق أو عن بعض ماعداه نحو حيوان اذ لا يمكن أن يكون مقصوداً مع عدم امتيازه عن بعض ماعداه واما الامتياز عن الكل فلا يجب اه (٣) قوله وبالعكس يعني كلما صدق عليه المعرف بالفتح صدق عليه المعرف بالكسر اه (٤) قوله أو خاصة نوعية ، يعني شاملة فلا يرد الكاتب بالفعل حيث لا اطراد اه (٥) المطرد ليس بعربي كما نص عليه سيبويه وفي المحكم انه لغة ضعيفة اه (*) قال ابو زرعة في شرح الجمع ماصورته « واعلم » ان استعمال المطرد مردود في العربية وقد نص على ذلك سيبويه فقال ويقولون طردته فذهب ولا يقولون فانطرد ولا فاطرد وفي الصحاح انه يقال في لغة رديئة اه (٦) في البرماوي فلا يعرف الانسان بانه جسم نام حساس لوجود

---

( قوله ) أي جنس تركب ، فعلى هذا الضمير المستتر في تركب يعود الى ما وهو عبارة عن الجنس وفي المعطوف وهو كان الى المعرف فيلزم انتشار الضمير اه ح ( قوله ) أي جنس تركب ، الاظهر حل ما الى تعريف بدليل عطف أو كان من احدهما على الصلة أو الصفة ولا مانع من ان يقال تركب الشيء مع جزئه فليتأمل والله اعلم اه املاح عن خط شيخه ( قوله ) بطلت هذه الكلية ، اذ يلزم أنه كلما صدق العام صدق الخاص وليس كذلك فتأمل اه ح

( قوله ) فلا يخرج عنه شيء من أفراد المعرف ، وهو معنى الجمع اذ لو انتفى المعرف بالكسر ولم ينتف كل فرد من أفراد المعرف بالفتح كان الحد أخص مطلقا من المحدود أو من وجه فلا مساواة ( قوله ) والانعكاس ملازم الثانية ، أي الكلية الثانية وهي العكس العرفي وقد عرفته وأشار اليه فيما تقدم بقوله والعكس ( قوله ) عكس نقيض ، يعني على اصطلاح القدماء ( قوله ) أي هذا بحث التصديقات ، فتكون التصديقات خبر مبتدا محذوف اذ المقصود الاخبار عن المشار اليه بها وفي شرح التهذيب التصديقات هي ماذكره فجعلها مبتدا ( قوله ) ولما كان المقصود ، أي الغرض والفائدة منه أي من بحث التصديقات اكتساب المجهولات التصديقية لتوقف مباحث الحجة عليه كما ان الغرض من بحث الكليات اكتساب المجهول التصوري بواسطة توقف القول الشارح عليه ولعل فائدة زيادة قوله بالذات اخراج القياس الشعري فانه لايفيد تصديقا بل تأثيرا في النفس كما سيأتى فهذا التأثير ليس مقصودا بالذات من بحث التصديقات بل هو مقصود تبعا لما هو المقصود بالذات لكن يرد أنهم جعلوه من أقسام الحجة كماسيأتى وقدأطلقوا أن المقصود من الحجة اكتساب المجهول التصديقي اللهم الا أن يريدوا بالقول الاخر في تعريف القياس ما أفاد تصديقا أو تخييلا كما أشار اليه بعضهم وقد يقال ان المؤلف عليه السلام لم يقصد بتلك الزيادة الاحتراز بل التنبيه على ان الغرض يصح أن يقال فيه هو مقصود من العلم بالذات ومقصود في العلم تبعا ففرق بين ماهو المقصود من العلم وفي العلم كما ذكره في حواشي شرح المختصر في قوله في المبادي لان المقصود استنباط الاحكام فتأمل

من اغيار المعرف وهو معنى المنع ومعنى الانعكاس(١)التلازم فى الانتفى اى متى انتفى المعرف انتفى المعرف فلا يخرج عنه شىء من افراد المعرف(٢) وهو معنى الجمع فالاطراد عين الكلية الاولى وهى كلما صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه المعرف والمنع(٣) ملازمها والانعكاس(٤)ملازم الثانية وهى كلما صدق عليه المعرف بالفتح صدق عليه المعرف لانه يصدق كلما لم يصدق عليه المعرف بالكسر لم يصدق عليه المعرف عكس نقيض(٥)وهو معنى قولهم متى انتفى المعرف انتفى المعرف والجمع ملازمها(٦) ايضا وقد عرفته

## التصديقات

**اي هذا بحث التصديقات ولما كان المقصود منه بالذات اكتساب المجهولات التصديقية ولا يكون الا بالحجة وهي مؤلفة من القضايا(٧) قدم مباحثها فقال (القضية قول يحتمل**

الحد في الفرس اه (١) قال الفناري في فصول البدايع وسمي انعكاسا لانه عكس نقيض الانعكاس العرفي أو الاصطلاحي بحسب خصوص المادة فسمي باسم ملزومه اه(٢) فلا يعرف الانسان بالكاتب بالفعل لانتفاء الحد في الامي دون المحدود اه (٣)قوله والمنع أي منع ان يدخل في المحدود ما ليس منه اه (٤) قوله والانعكاس ملازم الثانية والعكست كلية لاستواء الموضوع والمحمول اه ،الكلام انه عكس النقيض فلاحاجة الى ماذكره اه من خط قال فيه من خط الوالد زيد بن محمد(*)أي العكس المستوى وهو جعل المقدم مؤخرا والمؤخر مقدما والثانية هي المشار اليها بقوله أولا وبالعكس اه (٥)اما كونه عكسا فللتقديم والتأخير واما كونه نقيضا فلكونه جعل المثبت منفيا اه (٦) أى لاجزاء المحدود جميعا اه (٧) نحو العالم مؤلف وكل مؤلف محدث اه

( قوله ) ولما كان المقصود ؛ تأمل فلعل في أول هذه القولة أعني قوله ولما كان المقصود الى قوله لتوقف مباحث سقطا يظهر بالتأمل اه ح ( قوله ) لان المقصود استنباط الاحكام الخ ، في حاشية الابهري مانصه قوله لان المقصود استنباط الاحكام «اعلم» ان اصول الفقه علم آلي والغرض منه استنباط الاحكام الشرعية من أدلتها والعلم الآلي حصول ذاته وأجزائه مقصود لطالبه كما ان حصول غرضه مقصود له ولهذا قال ابن سينا في الاشارات والغرض من المنطق أن يكون عند الانسان آلة قانونية تعصم مراعاتها عن أن يضل في فكره لكن حصول ذاته وأجزائه مقصود له بالذات واولا وحصول الغرض مقصود له بالعرض وثانيا كما ان طالب السكين لدفع العدو حصول السكين مقصود له أولا ودفع العدو مقصود له ثانيا ونبه في الشرح على هذا حيث جعل الاستنباط مقصودا في موضعين من هذا الفصل وعرضا في موضع آخر منه وجعل مايتضمنه الكتاب غير المبادي مقصودا بالذات لانه عبارة عن المعلومات التي هي أجزاؤه ويتوصل بها الى الاستنباط وهي معرفة قواعد في نفس الاستنباط ومعرفة قواعد في الترجيح ومعرفة قواعد في الادلة نفسها انتهى المراد نقله ح

( قوله ) يقال للمركب سواء كان معقولا أو ملفوظاً ، يرد هاهنا ما أورده المؤلف عليه السلام على تعريف القياس كما سيأتى من أن القول ان كان مشتركاً معنوياً الخ وترك المؤلف عليه السلام هاهنا التعرض لذلك اكتفاء بما سيأتى وقد أشار في حاشية شرح الشمسية هنا الى الجواب الذي أجاب به المؤلف فيما يأتى ( قوله ) فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة ، قال في شرح الشمسية وغيره المعتبر في هذا الفن هو القضية المعقولة وأما الملفوظة فانما اعتبرت لدلالتها على المعقولة فسميت قضية تسمية للدال باسم المدلول لكن اما القياس الشعري ففي حاشية شرح الشمسية اشعار بان المعتبر فيه هو القضية الملفوظة لانها المفيدة عند السامع للتخيل المؤثر لقبض النفس وبسطها بل نقل عن الشيخ في الشفاء ان مثل هذا الجدل والخطابة والسفسطة والشعر لابد من اعتبار الالفاظ فيها اذ لايستغنى عنها في افادة الاغراض المتعلقة بها وقد آل كلام هذا المحشي في بحث تعريف القياس الى أن المراد بالقياس هو القياس الملفوظ قال فحينئذ المراد بالقضايا المذكورة في التعريف القضايا الملفوظة فلا اشكال (قوله )والصدق والكذب يجيء بيان معناهما ، في أول باب الاخبار وسيأتى أنه يرد على تعريف الخبر والقضية بما يحتمل الصدق والكذب دور مشهور لم يتعرض له المؤلف هاهنا وكأنه لاعتماده على ماسيأتى من الجواب عنه ( قوله ) الجواز العقلي ، أشار المؤلف الى ان ليس المراد باحتمال الصدق والكذب الاحتمال بالنظر الى دلالة اللفظ عليهما فان لفظ الخبر لادلالة له على الكذب بل المراد باحتماله تجويز العقل كما ذكره نجم الائمة واختاره في المطول بناء على ان جميع الاخبار من حيث اللفظ انما تدل على الصدق وقولهم الخبر يحتمل الصدق والكذب المراد به أنه يحتمل الكذب من حيث أنه لايمتنع عقلا أن لايكون مدلول اللفظ ثابتاً و( قوله )بالنظر الى مفهوم المركب الخ ، يريد أن هذا التجويز أيضاً بالنظر الى نفس المفهوم مجردا عن اعتبار حال القائل ككونه نبياً والدليل كقولنا العالم حادث فان الدليل قاض بعدم احتمال الكذب بل عن اعتبار خصوصية الطرفين كقولنا النار محرقة قال السيد في حاشية المطول فان قولنا النقيضان لايجتمعان ولا يرتفعان اذا جرد النظر عن خصوصتهما ولوحظ ماهية مفهومها أعني ثبوت شيء لشيء أوسلبه عنه احتملا الصدق والكذب ( قوله ) أو نفيه عنه ، الظاهر أن المراد أو نفي ثبوت المحمول عن الموضوع اذ لامعنى لنفي نفس المحمول ( قوله ) أي حكم فيها بنفي شيء عن شيء ، هذا بيان للمعنى لاللعطف فان قوله أو نفيه معطوف على ثبوت شيء لشيء فلو قصد المؤلف بيان العطف لقال أي بنفي شيء عن شيء

---

الصدق والكذب)القول في عرف المنطقيين يقال للمركب سواء كان معقولاً (١) اوملفوظاً فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة، الصدق والكذب يجي بيان معناهما ان شاء لله تعالى واحتمالهما يخرج الاقوال الناقصة والانشائيات كلها والمراد بالاحتمال (٢) الجواز العقلي بالنظر الي مفهوم المركب (٣) التام وماهيته مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عنها كخصوصية القائل والدليل بل عن خصوصية الطرفين ايضا (فان كان الحكم فيها ) اى فى القضية (بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه) اى حكم فيها بنفي شيء عن شيء

(١) يعنى ان القضية تطلق تارة على القضية الملفوظة وتارة على القضية المعقولة امابالاشتراك أو الحقيقة والمجاز والثاني أولى لان المعتبر هو القضية المعقولة واما الملفوظة فانما اعتبرت لدلالتها على المعقولة فسميت قضية تسمية للدال باسم المدلول اه شريف (٢) والمراد باحتمال الصدق والكذب ان يجوزهما العقل بالنظر الي مفهومها مع قطع النظر عما في الواقع ومنشأ ذلك اشتمالها على النسبة التي هي حكاية عن امر واقع فان شأن الحكاية ان تتصف بالمطابقة وعدمها بخلاف النسب الانشائية والتصورات فانها ليست بحكاية عن امر واقع فلا يجري فيها الصدق والكذب اه دواني من شرح التهذيب (٣) يعني بالنظر الي نفس مفهوم المركب مجرداً عن اعتبار حال المتكلم والمخاطب بل عن خصوصية الخبر ليندرج في تعريف القضية الاخبار التي يتعين صدقها وكذبها نظراً الي خصوصياتها كقولنا النقيضان لايجتمعان ولا يرتفعان والضدان يجتمعان فان الاول يجب صدقه ويستحيل كذبه في الواقع وعند العقل ايضاً اذا لاحظ مفهومه المخصوص والثاني بالعكس لكنهما اذا جردا عن خصوصيتهما ولوحظ ماهية مفهومهما أعني ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه احتملا الصدق والكذب على السوية اه حاشية شريف على المطول من بحث الخبر على قوله ويسمى الاول فائدة الخبر والثاني لازمها اه

*) قوله المركب التام نحو محمد رسول الله وقوله كخصوصية القائل كالله تعالي والنبي صلى الله عليه وآله وسلم وقوله والدليل نحو العالم مؤلف وكل مؤلف محدث فاذا قلت العالم محدث فهذا يحتمل الصدق والكذب مع قطع النظر عن الدليل وأما مع النظر الى الدليل فلا يحتمل الا الصدق وقوله عن خصوصية الطرفين نحو النار محرقة اه

( قوله ) وأما السالبة فحمولة عليها ، اذ لاتحقق لمعنى الحمل فيها لان معنى الحمل جعل الشيء على شيء فلذا احتيج الى بيان وجه التسمية بالحملية بثلاثة أوجه أحدها تشابههما في الطرفين وبيان ذلك ان الحملية هي التي يكون طرفاها مفردين بالفعل أو بالقوة والسالبة مثلها في ذلك والمفرد بالقوة هو الذي يمكن أن يعبر عنه بلفظ مفرد فيدخل في الحملية نحو قولنا الشمس طالعة يلزمه النهار موجود مما طرفاه غير مفردين اذ يمكن أن يعبر عنها بمفردين وأقلها ان هذا ذاك بخلاف الشرطية فانه لايمكن أن يعبر عن أطرافها بالفاظ مفردة فلا يقال هذه القضية تلك القضية بل ان تحقق هذه القضية تحقق تلك القضية واما ان تحقق هذه القضية يتحقق تلك القضية وسيأتى في آخر بحث الشرطيات وجه التسمية بالمتصلات والمنفصلات في الموجبات والسوالب ان شاء الله تعالى ( قوله ) ومستلزمة لاشتراط عين التالي بنقيض المقدم ، بان يكون عين التالي جزءا ونقيض المقدم شرطاً ( قوله ) أو عكسه ، وهو اشتراط عين المقدم بنقيض التالي فالعكس بالتقديم والتأخير بين المقدم والتالي لابين العين  والنقيض وكذا في مانعة الجمع

( قوله ) ولاشتراط نقيض التالي بعين المقدم ، بان يكون نقيض التالي جزآء الشرطية و ( قوله ) وعكسه ، أراد بالعكس اشتراط نقيض المقدم بعين التالي بان يكون عين التالي شرطاً ونقيض المقدم جزآء فالعكس بالتقديم والتأخير كما عرفت ( قوله ) في الحقيقية ، وعكسه أراد بالعكس مثل ماعرفت في مانعة الخلو ( قوله ) فان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى ، هذا التعريف يتناول اللزومية الكاذبة لان الحكم للعلاقة والذي اعتمده في شرح الشمسية وعدل عن تعريف اللزومية بانها التي صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما وقال هذا التعريف لايتناول اللزومية الكاذبة لعدم اعتبار صدق التالي فيها ( قوله ) سواء كان النسبتان ثبوتيتين الخ ، كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو فالليل ليس بموجود وكقولنا ان لم تكن الشمس طالعة فالليل موجود أو فليس النهار بموجود ولم يذكر المؤلف من أمثلة الموجبة الا ماكانت النسبتان فيها ثبوتيتين

(فحملية ) اى تسمى حملية الاولى موجبة والاخرى سالبة وسميت حملية لتحقق معنى الحمل (١) فى الموجبة واما السالبة فحمولة عليها اما لمشابهتها اياها في الطرفين اولمقابلتها اياها ولأن لاجزائها استعداد قبول الحمل (٢) (و لا ) يكن الحكم كذلك (فشرطية (٣)) اى فالقضية شرطية ووجه التسمية انها مشتملة على اشتراط عين التالي بعين المقدم صريحاً فى المتصلة ومستلزمة لاشتراط عين التالى (٤) بنقيض المقدم وعكسه في مانعة الخلو ولاشتراط نقيض التالي بعين المقدم (٥) وعكسه فى مانعة الجمع ولاشتراط عين التالى بنقيض المقدم (٦) وعكسه واشتراط نقيض التالي بعين المقدم وعكسه فى الحقيقية وستقف على بيان ذلك بامثلته عن قريب ان شاء الله تعالى، وهى تنقسم الى متصلة ومنفصلة ( فان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير ) نسبة ( اخرى ) سواء كان النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين

(١) قوله لتحقق معنى الحمل اى حمل القيام على زيد مثلا اذا قلت زيد قائم اه (٢) قوله أو لان لاجزائها استعداد قبول الحمل اذ لو رفع السلب حصل الحمل اه (٣) وسميت شرطية لاشتمالها على أدوات الشرط نحو كلما ومتى وإذا وإن ولو وسميت متصلة لاتصال احد جزئيها بالاخر اه جلال (٤) قوله عين التالي بنقيض المقدم نحو كلما كان شجراً فهو لاحجر وعكسه نحو كلما كان حجراً فهو لاشجر اه (٥) قوله نقيض التالي بعين المقدم نحو كلما كان هذا شجراً لم يكن حجراً وعكسه نحو كلما كان حجراً لم يكن شجراً اه (٦) قوله ولاشتراط عين التالى بنقيض المقدم نحو كلما لم يكن هذا زوجا كان فرداً وعكسه نحو كلما لم يكن فرداً كان زوجا وقوله واشتراط نقيض التالي نحو كلما كان زوجاً لم يكن فرداً وعكسه كلما كان فرداً لم يكن زوجا اه

---

( قوله ) فلذا احتيج الى بيان وجه التسمية ، حق العبارة الى بيان وجه الحمل على الموجبة كما هو ظاهر عبارة الشرح اه اسمعيل بن محمد اسحق ح ( قوله ) لان الحكم للعلاقة ، بيض بعد هذا في الام وفي شرح الرسالة لان الحكم للعلاقة ان طابق الواقع كان الحكم متحققاً والعلاقة أيضاً متحققة وان لم يطابق الواقع فاما لعدم الحكم في الواقع أو لثبوته من غير علاقة انتهى ولعل هذا مابيض له اه ح عن خط شيخه

(قوله) أو نفيها أي حكم الخ ، بيان لعطفه على ثبوت نسبة الخ (قوله) على تقدير نسبة اخرى ، وهذه هي المتصلة السالبة والحاصل ان المتصلة الموجبة ما حكم فيها بثبوت الانفصال بين قضيتين والسالبة ما حكم فيها بسلب الاتسال بينهما وسيأتى مثال السالبة قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) كذلك ، أي سواء كانت النسبتان ثبوتيتين الخ ولم يذكر المؤلف عليه السلام من أمثلة السالبة فيما يأتى الا ما كان النسبتان فيها ثبوتيتين فيبحث عن بقية الامثلة ان شاء الله تعالى (قوله) كعلية طلوع الشمس ، زاد في شرح الشمسية كون المقدم معلولا للتالي وكونهما معلولى علة واحدة وكونهما متضايفين فخذه منه بعون الله تعالى (قوله) ليس ألبتة ، اللام للعهد أي القطعة المعلومة التي لا تردد فيها وقطع الهمزة فيها بمعزل عن القياس لانها همزة وصل لكنه هو المسموع يقال ليس البتة بفتح الهمزة ذكره في ﴿١٠٢﴾ شرح اللب (قوله) بتنافي نسبتين ، الى قوله هذه وهي الموجبة لم يذكر المؤلف

(اونفيها (١)) اى حكم فى القضية الشرطية بنفى نسبة على تقدير نسبة اخرى كذلك وسواء حكم فى القضية الشرطية بالثبوت او النفى (لزوماً) بأن يكون هناك امر به يستصحب المقدم التالى كعلية (٢) طلوع الشمس لوجود النهار فى قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود (او اتفاقا) بأن لا يكون هناك امر كذلك كقولنا كلما كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق (فمتصلة) أى فالقضية تسمى متصلة وقد اشير الى انها اربع موجبتان لزومية واتفاقية وقد مثلتا وسالبتان كذلك كقولك ليس البتة ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود (٣) أو ليس البتة ان كان هذا اسود فهو كاتب على فرض اتفاق الأسود للاكاتب (٤) وهذا بناء على تقسيم المتصلة الى اللزومية والاتفاقية فقط على ما هو المشهور والتحقيق انها منقسمة اليهما والى المطلقة اذ الحكم فيها ان قيد (٥) بقيد اللزوم سميت لزومية وان قيد بقيد الاتفاق سميت اتفاقية وان لم تقيد بشيء منهما سميت مطلقة (و) ان حكم فى القضية الشرطية (بتنافى نسبتين) سواء كان النسبتان ثبوتيتين أو سلبيتين (٦) او مختلفتين (٧) وهذه

(١) بالجر عطف على ثبوت أى حكم فيها بنفي نسبة ايجابية على تقدير اخرى موجبة اه من شرح الجلال على التهذيب (٢) والتضايف أما في العلية فبأن يكون الاول علة للتالي كما مثل أو معلولا له كقولنا ان كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة أو يكونا معلولي علة واحدة كقولنا ان كان النهار موجوداً كان العالم مضى فان وجود النهار واضاءة العالم معلولان بطلوع الشمس واما التضايف فبأن يكونا متضايفين كقولنا ان كان زيد أبا عمرو كان عمرو ابنه اه قطب (٣) في شرح الجلال فليس النهار موجوداً اه (٤) فانه لامنافاة بين مفهوم الاسود والكاتب في الواقع ولكن اتفق بحسب الفرض المذكور تحقق السواد وانتفاء الكتابة اه شيرازى (٥) والمراد بالتقييد الاعتبار كما ذكره الشريف (٦) نحو العدد اما أن لايكون فرداً أولايكون منقسما بمتساويين اه ح (٧) نحو العدد اما ان لايكون زوجا واما ان

(قوله) على ثبوت نسبة الخ ، ينظر اذ قول الشارح أي حكم في القضية الشرطية الخ مثل قوله فيما سبق أي حكم فيها بنفي شيء عن شيء وقد حمله القاضي على أنه بيان للمعنى لا للعطف اه ح عن خط شيخه يقال الموضعان مختلفان في المتن ففي ما مر فان كان الحكم فيها الخ وهاهنا فان حكم الخ فالكلام مستقيم فتأمل اه حسن مغربى ح (قوله) والحاصل ، الخ وتحقيقه ان المراد من ثبوت نسبة على تقدير اخرى هو ثبوت الاتصال بين الجملتين سواء تحقق مع الايجاب أو النفي فقولك ان لم تكن الشمس طالعة فالليل موجود أو فليس النهار موجودا موجبة متصلة لأنه حكم فيها باتصال نسبة المقدم بالتالي وايجاب الحكم بين القضيتين وان كانت النسبة في أحدها نفياً فانه غير ملاحظ لنسبة أجزاء القضية بل المصحح لتسميتها موجبة الحكم باتصال المقدم بالتالي كأنك قلت طلوع الشمس متصل به عدم وجود الليل واما السالبة التى عبر عنها بقوله أو نفيها فهي ما حكم فيها بنفي الاتصال بين المقدم والتالي ولذلك مثلوا ذلك بنحو ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود فأصل القضية قبل أداة السلب اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود ولاشك انه لا اتصال بين طلوع الشمس ووجود الليل فدخلت أداة السلب لنفي الاتصال كأنك قلت طلوع الشمس ينتفي عنده وجود الليل اه ح قوله والسالبة ما حكم فيها بسلب الاتصال بينهما ، مثلا قولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود سالبة وقولنا ان كانت الشمس طالعة فالليل ليس بموجود موجبة فلا تغفل اه شرح شيرازي على التهذيب ح (قوله) كون المقدم معلولا ، كقولنا ان كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة اه قطب (قوله) معلولي علة كقولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضيء فان وجود النهار واضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس اه شرح قطب (قوله) وكونهما متضايفين ، كقولنا ان كان زيد أبا عمرو كان عمرو ابنه اه قطب

هى الموجبة(اولا تنافيهما(١)) اى حكم في القضية الشرطية برفع تنافى النسبتين كذلك وهذه هى السالبة وسواء كان ذلك الحكم ( عناداً ) بأن يكون فى الطرفين او فى احدهما مايقتضي التنافى بينهما بأن يكون مفهوم كل واحد منهما فى اى مادة نقيضاً للاخر او مساوياً لنقيضه (٢) فى الحقيقية اواخص من نقيض الاخر فى مانعة الجمع أو اعم من نقيض الاخر فى مانعة الخلو يظهر للمتأمل ( او ) كان الحكم ( اتفاقاً ) بأن لايكون هناك مايقتضي التنافى بينهما فى اى مادة بل فى مادة مخصوصة كالمنافاة بين السواد والكتابة في انسان يكون اسود غير كاتب اويكون كاتباً غير اسود وتسمى المنفصلة على الاول عنادية وعلى الثانية اتفاقيةً وسواء كان الحكم بالتنافى او برفع التنافى ( صدقاً وكذباً ) كما فى الحقيقية(٣)( اوا حدهما) اماصدقافقط(٤) كما فى مانعة الجمع(٥)او كذبافقط كما فى مانعة الخلو وسميت الاولى حقيقية لان التنافى بين طرفيها اشد منه بين طرفي الاخريين لانه فى الصدق والكذب معاً فهى احق باسم المنفصلة بل هى حقيقة الانفصال والثانية مانعة الجمع لاشتمالها على منعه بين طرفيها والثالثة مانعة الخلو لان الواقع لايخلو عن احد طرفيها وربما يقال(٦)مانعة الجمع ومانعة الخلو على التي حكم فيهابالتنافى صدقاً وكذباً مطلقا(٧)و بهذا المعني يكون اعم(٨)والمراد بالتنافى فى الصدق ان لايصدقا

يكون منقسما بمتساويين ونحو العدد اما ان يكون زوجا واما ان لايكون منقسما بمتساويين اهح

(١) قوله اولاتنافيهما يعنى كما في السوالب وقوله بتنافيهما سابقاً يعنى كما فى الموجبات اه

(٢) نقيضاً للاخر ككون العدد زوجاً أو ليس بزوج والمساوى لنقيضه ككونه زوجا أو فرداً اه سعد الدين (*) نحو هذا العدد اما زوج واما فرد فان الفرد مساو لنقيض زوج وهو لازوج ومفهوم زوج مساو لنقيض فرد وهو لافرد والعكس اه

(٣) أى المنفصلة ومعنى التنافي صدقا وكذبا انهما لايصدقان معاً ولا يكذبان معاً أيضاً اه وسميت حقيقية لتحقق الانفصال فيها من جانبي الصدق والكذب معاً اه جلال

(٤) قوله اما صدقا فقط أى من غير ان يتنافيا في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب اه شرح شمسية

(٥) قوله كما في مانعه الجمع نحو هذا شجر أوحجر وقوله كما في مانعة الخلو نحو زيد اما في البحر واما ان لايغرق اه

(٦) قوله وربما يقال مانعة الجمع ومانعة الخلو وكذا عبارة شرح الشمسية وشرح المطالع وكان الظاهر الاتيان بأو اه

(٧) قوله مطلقا يعنى من غير تقيد بقولنا لا كذبا في مانعة الجمع أولاصدقافي مانعة الخلو اه

(٨) أى من مانعة الجمع فقط أومانعة الخلو فقط لان المطلق اعم

عليه السلام من أمثلة المنفصلات الموجبات والسوالب الا ما كان النسبتان فيها ثبوتيتين فيبحث عن بقية الامثلة ان شاء الله تعالى ( قوله ) برفع تنافي النسبتين ، يعنى حكم بسلب المنافاة في الصدق والكذب أوفي الصدق فقط أوفي الكذب فقط وسيأتى أمثلتها ان شاء الله تعالى ( قوله) كذلك ، أي سواء كان النسبتان الخ ، وقد عرفت أنه عليه السلام لم يذكر الا ما كانت النسبتان ثبوتيتين (قوله) عنادا ، بان يكون في الطرفين أوفي أحدهما مايقتضي التنافي بينهما وينظر في تحقق كون أحد الطرفين مقتضياً للتنافي فيهما وفي مثال ذلك ولو اقتصر على الطرف الاول كما في عبارة غيره لكان أولى ( قوله) في أي مادة ، ليخرج ماسيأتى من المنافاة بين السواد والكتابة ( قوله ) أو أخص من نقيض الآخر في مانعة الجمع ، مثل هذا حجر نقيضه لاحجر فلو قلت هذا انسان فهو أخص من نقيض حجر لعموم لاحجر وانما لم يجتمع الاخص من النقيض مع الاخر لأن الأخص اذا ثبت ثبت الأعم وهو النقيض فالاجتماع مع الاخص مستلزم للاجتماع مع الأعم ( قوله ) أو أعم من نقيض الآخر في مانعة الخلو ، مثل قولك اما لاحجر واما لاشجر فنقيض لاشجر شجر فلو قلت هذا لاحجر فهو أعم من شجر وكذا عكسه أيضاً وانما امتنع الخلو عن الاعم وعن الاخر لأن الاعم من النقيض اذا انتفى انتفى الاخص الذي هو النقيض فيلزم من الخلو عن الاعم وعن الاخر الخلو عن الاخر ونقيضه ( قوله ) أويكون كاتباً غير أسود ، فالتنافي بين الطرفين واقع لالذاتهما بل بحسب خصوص المادة ( قوله) وربما يقال مانعة الجمع ومانعة الخلو ، المراد كل واحدة منهما ولذا قال فيها ولم يقل فيهما ( قوله ) مطلقا ، أي من غير تقييد بلفظ فقط ( قوله ) وبهذا المعنى يكون أعم ، اذ المطلق أعم من المقيد لصدق كل منهما بهذا المعنى على الحقيقية

( قوله ) وانما لم يجتمع الاخص ، كالانسان من النقيض كاللاحجر مع الاخر كالحجر اهح ( قوله ) فالاجتماع مع الاخص ، أي اجتماع امر ثالث وهو المشار اليه اهح عن خط شيخه فلو فرض اجتماع المشار اليه مع العينين لزم اجتماع النقيضين وهو محال اهح عن خط شيخه ( قوله ) مع الاعم ، شكك عليه السيد عبد الله الوزير ح ( قوله ) ونقيضه ، يعنى لوقلنا يصح الخلو عن الطرفين وقد ارتفع نقيض احدهما بارتفاع الطرف الاعم منه لزم الخلو عن النقيضين وهما لايرتفعان كما لايجتمعان اه عبد الله بن علي الوزير ح

معاً على شيء وفي الكذب ان لا يسلبا معاً عن شيء ( فمنفصلة(١) ) اى فالقضية تسمى منفصلة وقد اشير الى انها اثنتا عشرة (٢) بناء على تقسيمها الى العنادية والاتفاقية فقط على ما هو المشهور والتحقيق(٣) انها تنقسم اليهما والى المطلقة كما فى المتصلة فتكون اذاً ثماني عشرة «مثال الحقيقية(٤)» وهى منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة او لا وقوعها فى الصدق والكذب معاً موجبة،(٥) دائماً اما ان يكون هذا العدد زوجاً واما ان يكون هذا العدد فرداً(٦) وهذا يستلزم كلما لم يكن هذا زوجا كان فرداً وكلما لم يكن فرداً كان زوجا وكلما كان زوجا لم يكن فرداً وكلما كان فرداً لم يكن زوجاً اربع متصلات(٧) لان عين كل من المقدم والتالي يستلزم نقيض الاخر والا لزم صدقهما معاً ونقيض كل منهما يستلزم عين الاخر والا لزم كذبهما معاً وسالبة ليس البتة اما ان يكون هذا العدد زوجاً أو منقسما بمتساويين وهذا يستلزم ليس البتة ان لم يكن هذا العدد زوجاً فهو منقسم بمتساويين الى آخرها « ومثال مانعة الجمع» وهى منفصلة(٨) حكم فيها بوقوع المنافاة أو لا وقوعها فى الصدق فقط موجبة دائماً،(٩) اما ان يكون هذا شجراً أو حجراً(١٠) وهذا يستلزم كلما كان هذا شجراً لم يكن حجراً وكلما كان حجراً لم يكن شجراً متصلتين (١١) جعل فى احداهما عين مقدمها شرطاً ونقيض تاليها جزاء وفى

---

من المقيد اهـ (١) وسميت منفصلة لانفصال احد جزئيها عن الاخر الانفصال الكامل كما في الحقيقية والناقص كما في مانعة الجمع ومانعة الخلو كما ستعرف به اهـ جلال (٢) حقيقة، موجبة وسالبة لزومية واتفاقية هذه اربع ومانعة الجمع كذلك ومانعة الخلو كذلك تكون اثنتى عشرة اهـ (٣) قوله والتحقيق انها تنقسم اليهما، أقول اثبات الواسطة بين اللزومية والاتفاقية وان كان غير مشهور فليس من مخترعات المؤلف عليه السلام بل قد ذهب اليه السيد قدس سره لكنه على وجه غير هذا فانه قال ان اعتبر في الحكم بالاتصال كونه لعلاقة فالمتصلة لزومية او اعتبر كونه لا لعلاقة فالمتصلة اتفاقية وان لم يعتبر شيء منهما فالمتصلة مطلقا انتهى « قات » وما بنى عليه المؤلف مشكل جداً لانه يلزم ان يكون قولنا كلما كانت الشمس طالعة كان الحمار ناهقاً لزوماً لزومية ونحوه وان تكون القضايا المستعملة في الاستدلال بالقياس الاستثنائي مطلقة لعدم تقييدها باللزوم مع ان المعتبر اللزومية وكان الاولي ان يقتفي اثر السيد المحقق اهـ لعله من انظار السيد حسين الاخفش اهـ (٤) قوله مثال الحقيقية مبتدا خبره اما ان يكون ولما قال وهي منفصلة دخلت مانعة الخلو فقط ومانعة الجمع فقط فلما قال حكم الخ خرجتا اهـ وقوله وهي منفصلة الخ هو حد الحقيقية اهـ (٥) قوله موجبة حال من الحقيقية وقوله وسالبة معطوف عليه اهـ (٦) فان زوجية العدد وفرديته لا يصدقان ولا يكذبان اهـ (٧) اى فهذه المنفصلة الحقيقية استلزمت اربعاً كما ذكر وقوله لان عين الخ علة للاستلزام اهـ (٨) دخلت مانعة الخلو فقط ومانعة الجمع فقط فلما قال حكم فيها الخ خرجت اهـ (٩) ضرب على قوله دائما في نسخة المؤلف ولم يذكرها في القطب اهـ (١٠) فانهما لا يصدقان للتنافي بينهما ولكن قد يكذبان بان يكون هذا الشيء شيئاً آخر كالانسان مثلا اهـ شرح تهذيب (١١) لاتصالهما بشيء واحد اى لصحة اطلاقهما على شيء واحد اهـ

لا بالمعنى الاول وقد ذكر هذا المحقق اليزدي ( قوله ) الى أنها اثنتا عشرة، لانها عنادية ووفاقية مضروبتان في المتنافيتين صدقا وكذبا فقط والست مضروبة في الايجاب والسلب ( قوله ) الى آخرها، ليس البتة ان لم يكن منقسما بمتساويين فهو زوج ليس البتة ان كان هذا زوجاً فليس منقسما بمتساويين ليس البتة ان كان منقسما بمتساويين فليس بزوج

الاخرى عين تاليها شرطاً ونقيض مقدمها جزاء والا لزم صدق الطرفين معاً وسالبة ليس البتة اما ان يكون هذا انساناً أو ناطقاً وهذا يستلزم ليس البتة ان كان انساناً فهو لاناطق وان كان ناطقاً فهو لاانسان متصلتين كذلك «ومثال» مانعة الخلو وهى منفصلة (١) حكم فيها بوقوع المنافاة اولا وقوعها في الكذب (٢) فقط موجبة دائماً اما ان يكون هذا لاشجراً اولاحجراً وهذا يستلزم كلما كان شجراً فهو لاحجر وكلما كان حجراً فهو لاشجر متصلتين جعل فى احدها نقيض مقدمها شرطاً وعين تاليها جزاء وفي الاخرى نقيض تاليها شرطاً وعين مقدمها جزاء والالزم كذب الطرفين (٣) معاً وسالبة ليس البتة اما ان يكون زيد شجراً أو حجراً وهذا يستلزم ليس البتة ان كان زيد لاشجراً فهو حجر وان كان لاحجراً فهو شجر متصلتين كذلك ووجه المناسبة في تسمية الاولى بالمتصلة وهذه بالمنفصلة تحقق معنى الاتصال (٤) والانفصال (٥) فى الموجبات ومشابهة السوالب للموجبات فى الاطراف او غيرها (٦) كما فى الحملية (والجزؤ الاول من الحملية موضوع) أي يسمى بالموضوع لانه وضع لان يحكم عليه وهو شامل للمبتدا والفاعل (٧) (و) الاول (من الشرطية مقدم) لتقدمه طبعاً في

(١) دخل فيها مانعة الجمع والخلو ومانعة الجمع فلما قال حكم فيها الخ خرجتا اه (٢) قوله في الكذب فقط اى لايكذبان معاً اه وقوله موجبة وجد بعده في بعض النسخ دائماً وقد ضرب عليه اعنى دائماً في نسخة صحيحة اه (٣) فان حكم فيها بعدم تنافي الطرفين في الكذب فانه يجوز ان لايكون شجراً ولا حجراً اه شيرازى بان يكون انساناً ولكن لا يصدقان والا لكان شجراً وحجراً فلا يصح ان تكون هذه السالبة لرفع التنافي فقط صدقاً لانها تكون كاذبة اه ح (٤) وهو انهما يطلقان على ذات واحدة اه (٥) وهو انهما لايطلقان على ذات واحدة اه (٦) من المقابلة واستعداد الاجزاء لقبول الاتصال والانفصال اه (٧) فان زيداً في قال زيد موضوع وقال محمول لان محصل معناه زيد قائل أو ذو قول في الزمان الماضى اه شريف (*) لايقال ان الفاعل ليس جزءاً اولا من الحملية فلا يشمله قوله والجزء الاول من الحملية موضوع لانا نقول المراد بالاولية الاولية في التعقل وتعقل المحكوم عليه سابق على تعقل المحكوم به وكذا يأتى مثل هذا في المقدم والتالي اه احمد بن زيد

(قوله) والا لزم، أي وان لم نقل بالاستلزام المذكور لزم الخ (قوله) ليس البتة اما ان يكون هذا انساناً أو ناطقاً، فهذا السلب أعنى سلب منع الجمع صادق وسلب منع الخلو كاذب ولعل هذا مبنى على ان المشار اليه شخص انسانى كزيد لئلا يردان هذا المثال يصدق فيه سلب منع الخلو بان يكون ناهقاً فتأمل (قوله) ليس البتة ان كان هذا انساناً فهو لاناطق، هذا مثال لسلب اللزوم فسلب هذا اللزوم في منع الجمع صادق لافي منع الخلو فانه كاذب إذ يمتنع خلو المشار اليه عن الانسان بان يكون لاانسان وعن لاناطق بان يكون ناطقاً واذا امتنع خلوه لم يصدق سلب منع الخلو (قوله) متصلتين كذلك أي في جعل احداها الخ وأما بيان الاستلزام في السالبة فليس كبيان الاستلزام في الموجبة اذ يقال في الموجبة والا لزم صدق الطرفين وهاهنا يقال والا لزم صدق نقيض الطرفين بان يخلو عن زيد وذلك ظاهر وتركه المؤلف عليه السلام لانه يعرف من لزوم صدق الطرفين في الموجبة (قوله) وسالبة ليس البتة اما ان يكون زيد شجرا أو حجرا فانه حكم فيها بعدم تنافي الطرفين في الكذب معاً فانه يجوز أن لا يكون شجرا ولاحجرا بان يكون انساناً ولكن لايصدقا والا كان شجرا وحجرا فلا يصح ان تكون هذه السالبة لرفع التنافي صدقا لانها تكون كاذبة حينئذ و(قوله) كذلك، أي جعل في احدها الخ واما بيان الاستلزام في السالبة فبأن يقال والا لزم كذب نقيض الطرفين في زيد مع انه صادق لانك قد عرفت ان رفع التنافي صدقا في زيد صادق (قوله) وهو شامل للمبتدا والفاعل، في كون الفاعل هو الجزء الاول من الحملية خفاء اللهم الا ان يقال هو يؤل الى معنى زيد ذو قيام ولم يذكر الجزؤ الاول في شرح المختصر وحواشيه ولفظ عبارته ثم المفردات من القضية يسميها المنطقيون محمولا وموضوعاً قال السيد المحقق عدل عن قول ابن الحاجب ويسمى المبتدا فيه موضوعاً والخبر محمولا ليندرج الفعل والفاعل قال وكان

(قوله) في كون الفاعل هو الجزؤ الاول الخ، هذا وهم من القاضي رحمه الله نشأ من اعادة ضمير وهو شامل، الى الجزؤ الاول وهو عائد الى المحكوم عليه الدال عليه لان يحكم عليه اه سيدي احمد بن محمد ح

ابن الحاجب نظر الى هيئة الشكل الاول فان الكل يرتد اليه قلت أراد ان ابن الحاجب لم يذكرهما لانهما لايقعان في الشكل الاول قال السيد وقيل انهما يقعان فيه



المتصلة ووضعاً فى المنفصلة (و) الجزء (الثاني من الاولى) وهى الحملية (محمول) لحمله على الموضوع (ومن الثانية) وهى الشرطية (تال) لانه تابع للمقدم طبعاً اووضعاً وكل منهما اى من الحملية والشرطية (اما موجبة اوسالبة) كما عرفت (والموضوع ان كان شخصاً) معيناً كزيد والسلمين بلام العهد (فشخصية) اى تسمى القضية شخصية ومخصوصة ايضالان موضوعها شخص مخصوص (والا) يكن الموضوع شخصاً معيناً (فان بين كمية افراده) اى افراد الموضوع بسور يحصن القضية عن الاهمال ويبين المقصود منها (كلاً او بعضاً فمحصورة) اي تسمى محصورة لحصر الموضوع بالكل الافرادى (١) أو البعض (كلية) في الاول (أو جزئية) في الثاني والذى وقع به البيان يسمى سوراً لانه يحصر كمية الافراد فسور الموجبة الكلية كل ونحوه (٢) مما يفيد الاستغراق وسور الجزئية بعض وشبهه وسور السالبة الكلية لاشيء ولاواحد وكل ليس وما أفادك معناه (٣) وسور الجزئية ليس كل وليس بعض وبعض ليس ونحوها

---

(١) لا الكل المجموعي والفرق بين الكل المجموعي والكل الافرادى ان قولنا كل انسان يشبعه هذا الرغيف صادق على تقدير ارادة الكل الافرادى وكاذب على تقدير ارادة الكل المجموعي وان قولنا كل انسان يحمل الف من من حديد صادق على تقدير ارادة الكل المجموعي وكاذب على تقدير ارادة الكل الافرادى وان قولنا كل انسان حيوان صادق على التقديرين فالفرق بينهما بالعموم من وجه وفي المثال الاول بحث لان كل انسان يشبعه رغيف انما يصدق اذا اريد كل فرد على سبيل البدلية وهذا ليس مدلول القضية الموجبة الكلية بل مدلولها ان المحمول ثابت لهذا الفرد ولذلك الفرد ولذلك الفرد الى آخر الافراد فالحق في التمثيل مثل قولنا كل جزء من هذا المركب علة له فان الكل المجموعى ههنا غير صادق فان مجموع اجزائه عينه لاعلته ومن ههنا يعلم ان حصرهم القضية في الشخصية والمحصورة والمهملة والطبيعية باطل فان مثل كل انسان يشبعه هذا الرغيف ليس شيئاً منها وكذا كل انسان يحمل الف من من الحديد وما قيل من انها مهملة بناء على ان المجموع كلي منحصر في فرد فيكون الحكم فيه على الافراد فيبطله ماسيأتى من ان المهملة ماتصلح للكلية والجزئية فان المجموع غير صالح لذلك قطعاً فتدبر اه من بعض حواشى شرح الشمسية من خط قال فيه نقلته من خط المولي ضياء الدين رحمه الله تعالي (*) قيل هذا التقسيم لايشمل نحو كل القوم رافعة لهذا الحجر على ان يكون الكل مجموعياً اجيب بان اللام في القوم ان كانت بمعنى العهد الخارجي فالقضية شخصية لان المعنى ان القوم المعين المشخص بجميع اجزائهم رافعه لهذا الحجر وان كانت للاستغراق بمعنى ان مجموع قومه اى جنس القوم كانت القضية مهملة وعلى التقديرين لم تكن خارجة اه من بعض شروح الشمسية (٢) لام الاستغراق او الجميع اه (٣) كل نكرة وقعت في سياق النفي فهو سور السالبة الكلية وقوله وكل ليس نحو كل انسان ليس بجماد اه

---

الموضوع بالكل الافرادي ، لان السور هو الكل الافرادي لاالمجموعي قال في شرح الشمسية سور الكلية كلي أي كل واحد لاالكل المجموعي نحو كل نارحارة أي كل واحد من أفراد النارحارة (قوله) لانه يحصر كمية الافراد ، اشارة الى أن التسمية اخذت من سور البلد فكما أنه يحصر البلد ويحيط به كذلك اللفظ الدال على كمية الافراد يحصرها ويحيط بها (قوله) وسور الجزئية بعض وشبهه ، كواحد من الحيوان انسان (قوله) وكل ليس ، نحو كل انسان ليس بجماد (قوله) وما أفادك معناه ، نحو لافرد من الانسان بجماد (قوله) وبعض ليس ، نحو بعض الحيوان ليس بانسان (قوله) ونحوها ، نحو فرد من الحيوان ليس بانسان وأما الفرق بين أسوار السالبة الجزئية وبيان دلالتها بالمطابقة فذكور في شرح الشمسية اذ المقام لايحتمله

---

(قوله) كقولنا ضحك كل انسان الخ ، هذا المثال من الشكل الثالث فينظر وانظر حاشية وانما عدل الى هذا لينـدرج الفعل والفاعل في ذلك اندراجهما فيما عداه ويقعان في الشكل الثاني كقولنا ضحك كل انسان وماضحك شيء من الفرس وكأن المصنف نظر الى هيئة الشكل الاول لان الكل مرتد اليه اه ح (قوله) فذكور في شرح الشمسية ، والفرق بين الاسوار الثلاثة ان ليس كل ، دال على السلب الجزئي بالالتزام والاخران بالمطابقة وذلك ان النفي اذا دخل على مقيد توجه الى القيد لاالى الاصل المقيد ولما كان معنى

( قوله ) أي وانلم يبين كمية الافرادفالقضيةتسمي مهملة ، نحو الانسان في خسر « وتحقيق المقام » بما ذكره في شرح الشمسية وهوان القضية اذا لم يبين فيها أفراد الموضوع فلا يخلو اما ان تصلح القضية لان تصدق كلية أو جزئية بان يكون الحكم فيها على أفراد الموضوع أو لم تصلح بان يكون الحكم فيها على طبيعة الموضوع نفسها لا على الأفراد فان لم تصلح لان تصدق كلية أوجزئية سميت طبيعية لأن الحكم فيها على نفس الطبيعة كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان الحكم بالجنسية والنوعية ليس على ماصدق عليه الحيوان والانسان من الافراد بل على نفس طبيعتهما وان صلحت لأن تكون كلية أو جزئية سميت مهملة لان الحكم فيها على أفراد موضوعها وقد أهمل بيان كميتها نحو الانسان في خسر والانسان ليس في خسر أي ماصدق عليه الانسان من الافرادفي خسر أوليس في خسر انتهى ، اذا عرفت مانقلناه اندفع مايورد هاهنا من الاعتراض بان قولهم وان لم تبين كمية الافراد فالقضية مهملة صادق على الطبيعة وبان قولهم بتلازم المهملة والجزئية منقوض في بعض المواد اذ يصدق بعض الحيوان جزئي حقيقي ولا يصدق الحيوان جزئي ووجه الاندفاع ان الحكم فيما ذكره وقع على الطبيعة والكلام على مايصلح لان تكون كلية أو جزئية من المحصورات الاربع التي حكم فيها على نفس الافراد فاندفع الاول واندفع الثانى أيضاً لان التلازم على هذا بين المهملة والجزئية حاصل ( قوله ) فكل جزئية تصدق مهملة ، اذ كلما صدق الحكم فيه على بعض أفراد الموضوع كما في الجزئية صدق على أفراد الموضوع في الجملة كما في المهملة وبالعكس فاذا صدق بعض الانسان في خسر صدق الانسان في خسر وبالعكس « فان قيل » المهملة مالم تبين فيها الكلية والجزئية فهي محتملة للكلية ومع احتمال الكلية في المهملة لاتلزمها الجزئية لان الكلية والجزئية متقابلان « قلنا » قد أجاب المحققون من شراح كلام ابن الحاجب بما ملخصه ان التقابل بينهما انما هو باعتبار عارض التعرض للكلية والجزئية أي بيانهما بسورهما وأما باعتبار ماصدقتا عليه فالجزئية أعم لتحقق الحكم على البعض في ضمن الكل فتأمل والله أعلم ( قوله ) ان كان على وضع معين ، نحو ان جئتنى اليوم في وقت الضحي أكرمتك ( قوله ) جميع الاوضاع التى يمكن اجتماعها الخ ، انما اعتبر في الاوضاع ان تكون ممكنة الاجتماع مع المقدم لانه لو اعتبر جميع الاوضاع سواء كانت ممكنة الاجتماع أولا تكون لم تصدق شرطية كلية إما في الاتصال فلان من الاوضاع مالايلزم التالي معه كعدم التالي أو عدم لزوم التالي فان المقدم اذا فرض على شيء من هذين الوضعين استلزم عدم التالي أو عدم لزوم التالي فلا يكون التالي لازماً له على هذا الوضع وان كان الثانى لازماً للمقدم مع عدم التالي أوعدم لزوم التالي كان المقدم على هـذا الوضع مستلزماً للنقيضين وهو أن يوجد التالي وعدمه أوعدم لزوم التـالي وأنه محال فعلى بعض الاوضاع لايكون التالي لازماً للمقدم فلا يصدق أن التالي لازم في جميع الاوضاع وهو مفهوم الكلية على تقدير اطلاق الاوضاع أي على عدم تقييد الاوضاع بامكان الاجتماع ذكره في شرح الشمسية

( والا فمهملة ) أي وان لم يبين كمية الافراد فالقضية تسمى مهملة لاهمال السور ( وتلازم الجزئية ) فكل جزئية تصدق مهملة وكل مهملة تصدق جزئية ، ولما كان هذا التقسيم(١) للقضية باعتبار الموضوع روعي فى أسامى الاقسام حالة من تشخص وحصر واهمال « واعلم » ان الشرطية تنقسم الى مثل هذه الاقسام والحاصل ان الحكم بالاتصال والانفصال ان كان على وضع(٢) معين(٣) فهي مخصوصة والافان بين ان الحكم على تقدير جميع الاوضاع التي يمكن اجتماعها مع المقدم أو بعضها فهي محصورة كلية أوجزئية

(١) قوله ولما كان هذا التقسيم اى تقسيم القضية باعتبار الموضوع اه (٢) الوضع هيئة حاصلة للجسم من ترتب الاجزاء بعضها الى بعض كالقيام والقعود والاوضاع اعم من الزمان لان الزمان مخصوص بالموجودات والاوضاع شامل لها وللمعدومات اه (٣) قوله معين ، اى عين فيها زمان اللزوم او حال اللزوم اه ح

---

كل الشمول والاحاطة توجه النفي الداخل عليها الى معناها فهو يفيد بالمطابقة نفي الشمول والاحاطة وذلك لايستلزم الا النفي عن البعض لاغير لانه من ضرورته لايصدق الابه واما شمول النفي لكل فرد فرد فلا يستلزمه ولايدل عليه بمطابقة ولا التزام فظهران ليس كل، يدل على السلب الجزئي التزاماً وأما الاخران فدلالتهما عليه بالمطابقة وهو ظاهر وعلى نفي الشمول التزاما عكس ليس كل انتهى المراد نقله ح ( قوله ) على هذا الوضع ، أي اجتماع عدم التالي مع المقدم اه ح

والا فمهملة فالاوضاع في الشرطية كالافراد فى الحملية وهذا كله فى اللزومية والعنادية واما الاتفاقية فالمعتبر فيها هو الاوضاع الكائنة فى نفس الامر لاجميع الاوضاع الممكنة الاجتماع والالم تصدق(١) كلية اصلا والمراد بالاوضاع الاحوال التي يمكن حصول المقدم عليها وهى مايحصل للمقدم باعتبار اقترانه بالامور التي يمكن اجتماعه معها فان المجتمعين يحصل لكل منهما وضع بالقياس الي الاخر وهو كونه مجتمعاً معه مقارناً اياه فاذا قلنا كلما كان زيد انساناً كان حيواناً فمعناه ان لزوم حيوانيته لانسانيته ثابت مع كل وضع يمكن ان يحصل مع انسانية زيد لاجل كونه قائماً او قاعداً او كائناً او ضاحكا وكون الشمس طالعة او غير طالعة الي غير ذلك واذا قلنا قد يكون اذا كان الشيء حيواناً فهو انسان فمعناه ان لزوم انسانيته لحيوانيته انما يكون على وضع كونه ناطقاً او ضاحكاً لا على وضع كونه صاهلاً او ناهقاً، وسور الموجبة الكلية فى المتصلة كلما ومهما ونحوهما وفى المنفصلة دائماً وسور الموجبة الجزئية فيهما قد يكون وسور السالبة الكلية فيهما ليس البتة وسور السالبة الجزئية فيهما قد لايكون و بادخال السلب على سور الايجاب الكلي،(٢) واهمل هذا التقسيم فى الشرطيات اكتفاء بما في المطولات ﴿ ولما فرغ ﴾ من الكلام في أقسام القضايا (٣) أخذ فى أحكامها وفيها ثلاثة مباحث أولها التناقض وثانيها العكس المستوي وثالثها عكس

(١) أى لو اعتبر جميع الاوضاع الممكنة اه (*) أى الاتفاقية كلية اه قطب (٢) يعنى في المختصر لافي الشرح لما مر في قوله واعلم الخ اه (٣) أى الحملية والشرطية الى متصلة اتفاقية ولزومية والى متصلة عادية واتفاقية اه

( قوله) وأما الاتفاقية ، أي المتصلة الاتفاقية وهو ما كان التلازم بمجرد الاتفاق والمنفصلة الاتفاقية وهو ما كان التنافي كذلك ( قوله ) والا لم تصدق ، يعنى الاتفاقية لاتصدق كلية قال في شرح الشمسية اذ ليس بين طرفيها علاقة توجب صدق التالي على تقدير صدق المقدم فيمكن اجتماع عدم التالي مع المقدم والا لكان بينهما ملازمة والتالي ليس محققاً على تقدير المقدم على هذا الوضع فعلى بعض الاوضاع الممكنة الاجتماع مع وضع المقدم لايكون التالي صادقاً على تقدير صدق المقدم فلا يكون التالي صادقاً على تقدير صدق المقدم على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم فلا تصدق الكلية (قوله ) والمراد بالاوضاع الاحوال ، هكذا في حواشي شرح الشمسية للشريف لكن الوضع ليس نفس الحال بل هو الهيئة الحاصلة للجسم من نسبة الاجزاء بعضها الى بعض في القيام والقعود اذ الوضع من المقولات المعروفة وانما اعتبر امكان الاجتماع مع المقدم دون امكان تلك الامور في انفسها لان تلك الامور ربما كانت ممتنعة في نفس الامر لكنها تكون ممكنة الاجتماع مع المقدم فانك اذا قلت كلما كان زيد حماراً كان جسما كان معناه أن الجسمية لازمة لحماريته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع حماريته ككونه ناهقاً مع ان كون زيد ناهقاً ليس ممكناً في نفس الامر وان كان ممكن الاجتماع مع حماريته ( قوله ) لأجل كونه قائماً ، الظاهر أن يقال مثل كونه ممكناً ( قوله ) كلما ومهما ونحوهما الخ ، وامثلة هذه الاقسام على ترتيب المؤلف عليه السلام كلما أومهما أومتى كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ودائما اما ان تكون الشمس طالعة أولا وقد يكون اذا كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً وقد يكون اما أن تكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا وليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود وليس البتة اما أن تكون الشمس طالعة واما أن يكون النهار موجودا وقد لايكون اذا كانت الشمس طالعة كان الليل موجودا وقد لايكون اما أن تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا ( قوله ) وبادخال السلب على سور الايجاب الكلي ، كقولنا ليس كلما في المتصلة وليس دائما في المنفصلة اذ يحصل برفع الايجاب الكلي تحقق السلب الجزئي ومثال الشرطية المهملة أن تطلق لفظة

( قوله ) من نسبة الاجزاء بعضها الى بعض ، في هامش حاشية الشريف على القطب أشار بهذا ان المراد بالوضع ليس هو المعنى المصطلح بين الحكماء وهو انه هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة الاجزاء بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة اه ح ( قوله ) وقد يكون اذا كانت الخ ، هذه صادقة لصدقها كلية فالاولى ان يمثل لها بجزئية لاتصدق كلية فيقال قد يكون اذا كان هذا الشيء حيواناً كان انساناً بجعل المقدم الاعم والتالي الاخص وكذا الثانية فيقال مثلا قد يكون اما ان يكون هذا الشيء حيواناً واما ان يكون

النقيض وقدم التناقض على الاخرين لتوقفهما (١) عليه فقال

## التناقض (٢)

(اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى وبالعكس (٣)) لما كان المراد هنا تناقض القضايا قيد الاختلاف بالقضيتين والا فأن التناقض يقع بين المفردات وبقية الحد يخرج الاختلاف بالعدول (٤) والتحصيل والحصر (٥) والاهمال اذ لا يلزمه

---

(١) اما توقف عكس النقيض فظاهر واما توقف العكس المستوى فلما يأتى من انه لو لم يصدق لصدق نقيضه اه (٢) التناقض من احكام القضايا ومباحثها المحتاج الى معرفته لتوقف رد الاشكال الثلاثة الاخيرة الي الاول على العكس وتوقف القطع بصحة العكس على ابطال نقيضه وهو المسمى بقياس الخلف كما ستعرف ولهذا قدمه على العكس وأيضاً لما كان الدليل قد لا يقوم على صدق المطلوب ابتداء بل اما على ابطال نقيض المطلوب ويلزمه صدقه واما على تحقيق ملزوم صدق المطلوب وهو مايكون المطلوب عكسه فيلزم صدقه فلذا احتيج الي بيان النقيض والعكس اه (٣) قوله وبالعكس زايد لاحاجة اليه وهو مندرج في قوله من صدق كل كذب الاخرى لان المراد من لفظة كل وكذا من لفظة الاخرى أعم من الاصل والنقيض معا نعم لو قال بحيث يلزم لذاته من صدق هذه القضية كذب الاخرى لاحتاج الي ذكر قوله وبالعكس اه شرح شيرازى (٤) المعدولة من القضايا ما كان حرف السلب كلا وليس وغيرهما مما يشاركهما في معنى السلب جزءاً من أحد جزءيها اما من الموضوع فقط كقولنا اللاحي جماد وتخص بمعدولة الموضوع أو من المحمول فقط كقولنا الجماد لاعالم وتخص بمعدولة المحمول أو من كليهما كقولنا اللاحي لاعالم وتخص بمعدولة الطرفين وسميت معدولة لان حرف السلب موضوع لسلب النسبة فاذا استعمل في هذا المعنى كان معدولا عن معناه الاصلى فسميت هذه القضية التى هذا الحرف جزء من أحد جزئيها أو من كل منهما معدولة تسمية للكل باسم الجزء والمحصلة ان لا يكون حرف السلب جزءاً من طرفيها سواء كانت موجبة أو سالبة كقولنا زيد قائم زيد ليس بقائم ووجه التسمية ان حرف السلب اذا لم يكن جزءاً لشيء من طرفيها فكل واحد منها وجودى محصل اه من شرح التقريب لسيدنا احمد بن الحبشى رحمه الله تعالي (٥) الحصر نحو كل

---

ان ولو واذا في الاتصال ولفظة اما في الانفصال كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما أن تكون الشمس طالعة واما ان لايكون النهار موجودا (قوله) وقدم التناقض على الاخرين لتوقفهما عليه ، أي على التناقض وذلك لأنه سيأتى في العكس المستوي وعكس النقيض قولهم في بعض القضايا لو لم تنعكس لصدق نقيضها كما ستعرف ذلك فقد توقفا على معرفة النقيض فلذا قدم مباحثه (قوله) لما كان المراد هنا تناقض القضايا ، اذ الكلام في أحكامها وأما تناقض المفردات الواقعة في أطراف القضايا فتعرف بالمقايسة فلا حاجة الى ادراجه في تعريف التناقض هاهنا ذكره الشريف في حاشية شرح الشمسية (قوله) والا فان التناقض يقع بين المفردات ، وقد صرحوا بذلك فانهم يذكرون تقايض أطراف القضايا كقولهم في عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين وكما في مباحث النسب الاربع فانهم يذكرون نقيضى المتساويين وغيرهما وظاهر عبارة المؤلف عليه السلام أن التناقض يجري في المفردات حقيقة وهو خلاف ماصرحوا به فانهم ذكروا ان التصورات لا تقايض لها ولهذا قال الشريف في حواشي شرح المختصر ماذكروه من تقايض أطراف القضايا بانهم اعتبروا نسب الاطراف الى الذات تقييدا ايجاباً وسلباً قال ويسمون هذا نقيضاً بمعنى السلب مجازا وعبارة شرح الشمسية الاختلاف جنس بعيد لانه قد يكون بين قضيتين وقد يكون بين مفردين كالسماء والارض فلم يذكر التناقض في المفرد واليزدي قيد بالقضيتين اما لان التناقض لايكون بين المفردات على ماقيل واما لان الكلام في تناقض القضايا (قوله) بالعدول والتحصيل الخ ، يعنى اختلاف القضيتين بكون أحدهما محصلة والاخرى معدولة أو بكون احدها محصورة والاخرى مهملة

انساناً وكذا الكلام في الجزئيين السالبين مثلا قد لايكون اذا كان هذا الشيء عددا كان منقسما بمتساويين وفي المنفصلة قد لا يكون اما ان يكون هذا الشيء عددا واما أن لايكون منقسما بمتساويين والله اعلم اه املاح عن خط شيخه (قوله) ان التصورات لا تقايض لها ، ينظر في هذا مع مامر لسيلان عند تكلمه على قول ابن الامام في بحث العلم بمعنى يقابل غير الثابت من تصور أو تصديق اه سيدي احمد بن محمد ح (قوله) واليزدي ، عطف على شرح الشمسية اه الظاهر ان قوله واليزدي ابتداء كلام اه سيدي احمد لكن يلزم على هذا أن يكون اما لأن التناقض الخ من كلام المحشي كما يتبادر الى الفهم وليس كذلك بل ذلك كلام اليزدي الى آخر القولة فالعطف على قوله وعبارة شرح الشمسية متوجه اه من خط ولده سيدي عبد الكريم بن احمد ح

فلا يوجب اختلافاً في مفهوم النسبة فانه وان كان لذات واحدة وضعان احدهما وجودي كالجماد والاخر عدمي كاللا حيوان وعبر عنها تارة بالوجودي وتارة بالعدمي وحكم فيها بالحالتين بحكم واحد لم يحصل هنالك قضيتان متخالفتان في المفهوم حقيقة ذكره الشريف (قوله) فان الكليتين الخ ، الصواب وأيضاً فان الكليتين الخ فان خروج ماذكر من قيد الحيثية أعني قوله بحيث يلزم الخ لاجل الكذب في الكليتين والصدق في الجزئيتين (قوله) أي يلزم لذاته الخ ، هذا التفسير للعكس يندفع به ماأورده الشيرازي من أن قيد وبالعكس غير محتاج اليه (قوله) فلاتختلف النسبة الحكمية ، اشارة الى ماذكره الفارابي من أن الشرط ليس الا اتحاد النسبة الحكمية ومع اتحادها يلزم الاتحاد في الثمان الوحدات المعروفة فلذا قال المؤلف عليه السلام فلا تختلف النسبة الحكمية في ذات الموضوع الخ اذ مع الاختلاف في شيء من هذه الامور يحصل اختلاف النسبة الحكمية وقوله لاختلاف علة لقوله فلاتختلف (قوله) في ذات الموضوع ، زاد المؤلف عليه السلام لفظ ذات اشارة الى ان الشرط في تناقض القضيتين هو اتحادهما في ذات الموضوع أو المحمول لا في لفظهما اذ لو اشترط اتحادهما في اللفظ لورد هذا انسان هذا ليس ببشر فانهما نقيضان مع اختلافهما في اللفظ ذكر ذلك شراح كلام ابن الحاجب ماخلا صاحب الجواهر فانه قال اختلف في شرائط التناقض فمنهم من قال الاتحاد اللفظي والمعنوي شرط في تحقق التناقض وعليه المحققون قال ولا نسلم أن مثل زيد انسان زيد ليس ببشر نقيضان ومنهم من اقتصر على الاتحاد المعنوي سواء تحقق الاتحاد

(قوله) وحكم فيها بالحالتين ، عبارة الشريف وحكم عليها في الحالتين اهـ ح (قوله) الصواب وايضاً فان الكليتين ، انظر في هذا بل الظاهر أنه تعليل للاول اهـ ح عن خط شيخه (قوله) يلزم الاتحاد في الثمان الوحدات ، بل في جميع الوحدات المعتبرة في تحقيق التناقض كما سيأتي ان شاء الله تعالى اهـ اسمعيل بن محمد ح (قوله) علة لقوله فلا تختلف ، بل هو علة للمنفي وهو اختلاف النسبة لا للنفي اهـ ح عن خط شيخه (قوله) فانهما نقيضان ، كون هذين نقيضين ينافي مابنى عليه المؤلف في قوله زيد انسان زيد ليس بناطق اهـ ح

لذاته من صدق احدهما كذب الاخرى فلا يحتاج معه الى التقييد بالايجاب والسلب اذ لا يكون الاختلاف الذي هذا شأنه الا به وقوله لذاته يخرج الاختلاف الذي يلزم معه من صدق كل كذب الاخرى من غير نظر الى ذاته بل بواسطة(١) مثل زيد انسان زيد ليس بناطق فان صدق احداهما وكذب الاخرى بواسطة ان كل ناطق انسان، او بخصوص مادة نحو كل انسان حيوان ولاشيء من الانسان بحيوان ونحو بعض الانسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فان الصدق والكذب لخصوص المادة لا للذات(٢) الاختلاف بين الكليتين والجزئيتين فان الكليتين قد تكذبان(٣) نحو كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان انسان والجزئيتين قد يصدقان نحو بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان فقوله يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى يخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الجزئيتين فأنه لم يكن الكذب فيهما لازماً في كل مادة لصدقهما في بعض المواد كما عرفت(٤) وقوله بالعكس اى يلزم لذاته من كذب كل صدق الاخرى ويخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الكليتين لانتفاء لزوم الصدق فيهما لكذبهما في بعض المواد كما عرفت (وشرطه الاتحاد) فلا تختلف النسبة الحكمية لاختلاف في ذات الموضوع (٥)

---

انسان حيوان والاهمال نحو الانسان حيوان وقوله فلا يحتاج معه أى مع قوله بحيث يلزم الخ اهـ (١) قوله بل بواسطة وفي نسخة بل لواسطة باللام يعنى بواسطة مساواة محمول كل منهما لمحمول الاخرى اهـ وقوله أو بخصوص مادة يعنى لا لذاته وفي نسخة أو لخصوص باللام أيضاً اهـ (٢) قوله لا للذات الاختلاف بين الكليتين أى بل لان سلب الاعم من الاخص كاذب اهـ جلال وقوله والجزئيتين أى لا لكونهما كليتين كالمثالين الاولين ولا لكونهما جزئيتين كالمثالين الاخيرين اهـ (٣) فعلم أن صدق احدى الكليتين والجزئيتين المتقدمتين وكذب احداهما لخصوص المادة لا لكونهما كليتين أو جزئيتين اهـ (٤) في المثالين المتقدمين اهـ (*) اشارة الى دفع ماقيل من قوله وبالعكس زايد لاحاجة اليه لكن فيه قد يقال اذا كانا كاذبتين معاً فقد أخرجهما قوله من صدق كل الخ اذ لا يصدق على واحدة منهما انها صادقة فحينئذ لا فائدة لقوله وبالعكس سوى كشف مايكون التناقض عليه في نفس الامر من غير افادة احترازاه شيخنا (٥) فالمعتبر ذات الموضوع والمحمول لا لفظهما لان قولنا زيد انسان زيد ليس ببشر تناقض خلافاً لما في الجواهر اهـ

اللفظي أو لم يتحقق وفي المرآة مثل كلام الشراح الا أنه قال المراد الاتحاد في خصوصية ذات الموضوع والا لم يكن بين الكلية والجزئية تناقض فان ذات الموضوع جميع الافراد في الكلية وبعضها في الجزئية وهما مختلفان ومافي المرآة هو كما في شرح الشمسية قال في المرآة وهذه الوحدة حاصلة في الجزئيتين ولاتناقض فلا بد من اعتبار شرط آخر وهو الاختلاف في الكم (قوله) أو غير ذلك ، المشهور أنهم اعتبروا ثماني وحدات وقد ذكرها المؤلف عليه السلام فينظر ان شاء الله تعالى ماذلك الغير ولعله في نقيض الموجهات (قوله) ان كانتا ، أي القضيتان محصورتين أي الكليتين أو جزئيتين لامهملتين ولا شخصيتين (قوله) والجهة ، أي جهة نسبة المحمول الى الموضوع وهي الكيفية التي هي ثابتة للنفس في نفس الامر وذلك ان النسبة في الواقع لابد من ان تكون متكيفة بكيفية كالضرورة والدوام وغيرهما ثم اذا حصلت عند العقل اعتبر



لها كيفية هي اما عين تلك الكيفية أو غيرها ثم اذا اريد وجودها في اللفظ أورد لها عبارة تدل على تلك الكيفية المعتبرة عند العقل اذ الالفاظ بازاء الصور العقلية فالمؤلف عليه السلام أشار بقوله وهي الضرورة الخ الى بسائط الموجهات وهي ثمان لان هذه الاربع التى ذكرها المؤلف قد اشتملت عليها لان المقيدة بالضرورة أربعة أقسام

---

او المحمول(١) اوفى شرط (٢) او كل (٣) او جزء او زمان(٤) او مكان(٥) او اضافة(٦) اوقوة (٧) او فعل (٨) او غير ذلك (٩) (الا في الكم) وهو الكلية والجزئية فيشترط اختلافهما فيه(١٠) ان كانتا محصورتين (و) الا في (الكيف) وهو الايجاب والسلب (والجهة (١١)) وهي الضرورة والامكان والدوام والاطلاق ونحوها (١٢)

---

(١) كقولنا زيد قائم زيد ليس بضاحك اه (٢) كقولنا الجسم مفرق للبصر أي بشرط كونه أبيض الجسم ليس بمفرق للبصر أي بشرط كونه أسود اه (٣) كقولنا بنى تميم يحملون الصخرة اى كلهم بنى تميم لايحملون الصخرة اى بعضهم اه (٤) كقولنا زيد نائم أى ليلا زيد ليس بنائم أى نهاراً اه (٥) كقولنا زيد جالس أي في الدار زيد ليس بجالس أى في السوق اه (٦) كقولنا زيد أب أى لعمرو زيد ليس باب أى لبكر اه (٧) كقولنا الخمر في الدن مسكر أى بالقوة الخمر ليس بمسكر أى بالفعل اه (٨) هذه الثمان الوحدات المشهورة بجعل الكل والجزء وحدة والقوة والفعل وحدة أيضاً وقد جمعها بعضهم بقوله

كل اضافة وشرط فعل     وضع ووقت ومكان حمل

(٩) مثل الاتحاد حالا وتمييزاً ومفعولا به وله ومعه ومطلقاً ونوعياً وعددياً اه فصول البدايع

(١٠) لان الموضوع حيث يكون أعم تكذب الكليتان وتصدق الجزئيتان كالمثالين اللذين مرا اه جلال (١١) قوله والجهة لانهما لو اتحدا فيها لم يتناقضا لكذب الضروريتين في مادة الامكان كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة وليس كل انسان كاتباً بالضرورة فانهما يكذبان لان ايجاب الكتابة لشيء من افراد الانسان ليس بضروري ولاسلبها عنه وصدق الممكنتين فيها كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وليس كل انسان كاتب بالامكان اه شرح شيرازى (*) واشتراط الاختلاف في الجهة لان القضيتين في مادة الامكان تكذبان معا ضروريتين لان المتحقق هو الامكان فحسب ويصدقان معا ممكنتين نحو بالضرورة او الامكان كل انسان كاتب وبعض الانسان ليس بكاتب اه جلال (١٢) والنقيض للمشروطة العامة الحينية والنقيض للعرفية العامة الحينية المطلقة اه

---

(قوله) الاتحاد في خصوصية ذات الموضوع ، المراد بخصوصية ذات الموضوع ملاحظة نفس الموضوع وماهيته من غير نظر الى وصف الكلية والبعضية اه املاح عن خط شيخه (قوله) في خصوصية ذات الموضوع ، لان مجرد السور لايفيد الخصوصية اه منه ح (قوله) فان ذات الموضوع ، يعنى مع ملاحظة السور اه منه ح (قوله) حاصلة في الجزئيتين ، ينظر في حصول الوحدة في الجزئيتين لانه قد اشترط الاتحاد في المعنى ومعنى الموضوع في كل من الجزئيتين غير معنى الاخر كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان اذ بعض الحيوان المثبت له الانسانية في الاولى غير البعض المنفية عنه في السالبة اه املاح من خط شيخه قد دفع هذا في حاشية السعد وفي القطب فتأمل فيهما ان شاء الله تعالى اه ح من خط شيخه (قوله) فينظر ان شاء الله تعالى ، بل هو اشارة الى دفع النقض الذي أورده بعض محققي متأخري المناطقة على حصر الوحدات في الثمان قال بل ومن شرط التناقض الاتحاد في الآلة والفاعل والمفعول ونحو ذلك والا لم يتحقق التناقض مثل زيد كاتب أي بالقلم الواسطي زيد ليس بكاتب أي بالقلم الهندي زيد ضارب أي عمرا زيد ليس بضارب أي بكرا ولهذا ذهب كثير من المتأخرين الى مذهب الفارابي من الاقتصار على وحدة النسبة الحكمية لاستلزامها تحقق جميع الوحدات عند تحققها اه سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق ح

مطلقة عامة ومشروطة عامة ووقتية مطلقة ،ومنتشرة مطلقة والمقيدة بالدوام قسمان وهي الدائمة والعرفية العامة ،والمقيدة بالامكان العام قسم واحد وهي الممكنة العامة والثامنة المطلقة العامة وبيان أمثلتها وتوجيه تسميتها باسمائها يؤخذ من موضعه فقول المؤلف ونحوها اشارة الى مااشتملت عليه هذه الاربع والاولى ان تكون اشارة الى المركبات وهي سبع وتحقيق أقسامها وبيان وجه التسمية لايليق بالمقام وهو مذكور في البسائط ( قوله ) في المحصورتين والمخصوصتين ، هذا قيد لاختلاف القضيتين في الجهة يعني أنه يشترط اختلافهما في الجهة مطلقا سواء كانتا محصورتين بكلية أو جزئية أو مخصوصتين أي شخصيتين ( قوله ) فنقيض كل مقابله ، قال في شرح الشمسية وهذا القيد كاف في أخذ النقيض نقيضه حتى ان كل قضية يكون نقيضها رفع القضية فاذا قلنا كل انسان حيوان بالضرورة فنقيضها أنه ليس كذلك وكذلك في سائر القضايا لكن اذا رفع القضية فربما يكون نفس رفعها قضية لها مفهوم محصل معين من القضايا المعتبرة وربما كان لازماً مساوياً له مفهوم محصل عند العقل فاخذ ذلك اللازم وأطلق عليه اسم النقيض تجوزا فحصل لنقايض القضايا مفهومات محصلة عند العقل ولم يكتف بالقدر الاجمالي في أخذ النقيض لتسهيل استعمالها في الاحكام ( قوله ) ومقابل الايجاب الكلي السلب الجزئي ، فنقيض الكلية الموجبة الجزئية السالبة ( قوله ) ومقابل السلب الكلي الايجاب الجزئي ، فنقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية ( قوله ) والضرورية الذاتية ، وهي المطلقة العامة فتخرج بقيد الذاتية المشروطة العامة ( قوله ) يقابلها الامكان العام ، لانه سلب الضرورة عن الجانب المخالف ولاخفى في ان اثبات الضرورة في الجانب المخالف وسلبها في ذلك الجانب مما يتناقضان نحو كل انسان حيوان بالضرورة نقيضه لاشيء من الانسان بحيوان بالامكان العام ( قوله ) والدوام الذاتي ، وهو أن يحكم بالدوام في القضية مادام للذات ( قوله ) يقابله الاطلاق العام ، لان الايجاب في كل الاوقات وهو مفهوم الدائمة الموجبة ينافيه السلب في بعض  الاوقات نحو كل فلك متحرك دائما نقيضه لاشيء من الفلك بمتحرك بالفعل (قوله )وهكذا سائر الجهات، مثلا المشروطة العامة نقيضها الحينية الممكنة وهي التي حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف من الجانب المخالف كقولنا كل من به ذات الجنب يمكن ان يسعل في بعض اوقات كونه مجنوباً فمعناها ان سلب السعال عنه في بعض أحيان الاتصاف ليس بضروري فنقيضها قولنا بالضرورة بعض من به ذات الجنب لايسعل مادام مجنوباً هذا بيان مايقتضيه المقام وتحقيق نقايض باقي الموجهات من البسائط والمركبات مذكور في بسائط هذا الفن ( قوله )العكس المستوي ، سمي مستويا لتساوي القضية وعكسها في الصدق والكيفية ذكره في حاشية شرح الشمسية (قوله ) مع بقاء الصدق ، أي يكون الاصل بحيث لو فرض صدقه لزم صدق العكس معه ولم يرد أن الاصل والعكس يكونان صادقين في الواقع

في المحصورتين والمخصوصتين ( فنقيض كل ) شيء من ذلك ( مقابله )ومقابل الايجاب الكلي السلب الجزئي ومقابل السلب الكلي الايجاب الجزئي والضرورة الذاتية يقابلها الامكان العام والدوام الذاتي يقابله الاطلاق العام وهكذا سائر الجهات

## العكس المستوي

ويسمى العكس المستقيم ايضاً ( تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف )

---

( قوله ) وهذا القدر كاف في أخذ النقيض نقيضه ، عبارة شرح الشمسية وهذا القدر كاف في أخذ النقيض لقضية قضية حتى ان الخ اهـ ح ( قوله ) وربما كان لازماً مساوياً ، كما في نقايض بعض الموجهات فليراجع اهـ ح ( قوله ) وهي المطلقة العامة ،الظاهر الضرورية المطلقة اهـ ح ( قوله ) لاشيء من الفلك بمتحرك ، صوابه بعض الفلك ليصح التناقض اذ لاتناقض بين الكليتين بالذات اهـ ح ( قوله )كقولنا كل من به ذات الجنب الخ ، لايشوش هذا في تمثيله هنا مع الاتفاق في الكم فلا مشاحة اذ المقصود معرفة الموجهات اهـ ح ( قوله )كقولنا كل من به ذات الجنب الخ ، الاولى أن تجعل المشروطة العامة أصلا والحينية الممكنة نقيضاً كما هو المفروض فيقال مثلا كل من به ذات الجنب يسعل بالضرورة مادام مجنوباً فنقيضها بعض من به ذات الجنب لايسعل حين هو مجنوب بالامكان وأما القاضي رحمه الله فقد عكس وأيضاً جعل جهة الامكان محمولا في قوله كل من به ذات الجنب يمكن أن يسعل الخ فتأمل والله أعلم اهـ املاء ح

(قوله) بحسب الاتفاق دون اللزوم، وهو فيما كان المحمول أعم نحو كل انسان حيوان وسيأتي فانه لاينعكس الى قولنا كل حيوان انسان (قوله) لان العكس لازم للاصل ويتنع الخ، قد اورد على قولهم لان العكس لازم للقضية أنه اذا كان لازماً لها فلم لم تنعكس السالبة الجزئية «وأجاب بعض المحققين بان العكس مقول بالاشتراك على معنيين «أحدها» ماحصل بالتبديل من قضية صادقة وهذا هو المراد المتعارف في الفن «والثاني هو التبديل نفسه أعني المعنى المصدري وهذا المعنى لاوجه للتعريف به واذا كان معنى العكس هنا هو مايحصل بالتبديل من قضية صادقة فلا يرد النقض المذكور اذ يصير معنى قولهم العكس لازم للقضية ان كل قضية حصل من تبديل طرفيها قضية صادقة فذلك الحاصل لازم لها فالم يحصل من تبديل



طرفيها قضية صادقة كالسالبة الجزئية لا لازم لها فلا اشكال ولعل المؤلف عليه السلام عدل عن قولهم لازم للقضية الى قوله لازم للاصل لدفع هذا الايراد فتأمل اذ اتصاف القضية بالاصالة بعد وجود قضية صادقة تكون لازمة لها (قوله) لجواز كذب الملزوم دون اللازم، فان قولنا كل حيوان انسان كاذب مع صدق عكسه وهو قولنا بعض الانسان حيوان (قوله) لايلزمه الايجاب، اذ قد يتخلف الموجب عن السالب وبالعكس فان قولنا لاشيء من الانسان بفرس لا يصدق عكسه موجباً أعني بعض الفرس انسان فاللازم المنضبط هو الموافق في الكيف (قوله) على كل أفراد الاعم، انما أتى بكل احترازاً عن المهملة نحو الحيوان انسان فيجوز حمل الاخص فيه على ماصورته صورة الاعم «واعلم» انه اذا ثبت عدم انعكاس الموجبة الى الكلية في مادة واحدة ثبت عدم انعكاسها اليها في جميع المواد لان معنى عدم انعكاس القضية ان لايكون لازما لزوماً كلياً وذلك لايتبين بمجرد حصوله في مادة واحدة بل يحتاج الى برهان منطبق على جميع المواد

العكس يطلق على معنيين على القضية الحاصلة من التبديل وعلى نفس التبديل (١) ومعنى تبديل الطرفين ان يجعل كل واحد منهما بدل الاخر فيصير الموضوع (٢) محمولا والمحمول موضوعاً والمراد بقوله مع بقاء الصدق لزوم صدق العكس لصدق الاصل فخرج ماصدق مع الاصل بحسب الاتفاق (٣) دون اللزوم نحو قولنا كل ناطق انسان بالنسبة الى قولنا كل انسان ناطق(٤) وانما اعتبر لان العكس لازم للاصل ويمتنع (٥) صدق الملزوم بدون اللازم ولم يعتبر بقاء الكذب لجواز كذب (٦) الملزوم دون اللازم، والمراد ببقاء الكيف ان الاصل ان كان موجباً كان العكس موجباً وان كان سالباً كان سالباً وذلك لان قولنا كل انسان ناطق لايلزمه (٧) السلب وقولنا لاشيء من الانسان بحجر لايلزمه الايجاب (فعكس الموجبة) كلية كانت أو جزئية (موجبة جزئية) ولا تنعكس الكلية كنفسها (٨) لجواز ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا يجوز حمل الاخص على كل افراد الاعم نحو كل انسان حيوان فلا تنعكس الى قولنا كل حيوان انسان وتنعكس الى بعض الحيوان انسان والا لصدق نقيضه وهو لاشيء من الحيوان بانسان وتضمه الى الاصل وهو كل انسان حيوان

(١) فهم من شرح المطالع ومن كلام السيد في حاشية شرح المختصر أن اطلاقه على القضيه بالتجوز اه حاشية شرح الشمسية (٢) قوله فيصير الموضوع محمولا أو المقدم تالياً والعكس اه (٣) فلا يكون من العكس لان صدقه بحسب الاتفاق يعنى بخصوصية المادة كما سبق اه (٤) فلا يكون هذا عكس كل ناطق انسان لان صدقه على جهة الاتفاق اه (٥) قوله ويتنع صدق الملزوم هو الاصل وقوله بدون اللازم هو العكس اه (٦) قوله لجواز كذب الملزوم بدون اللازم وفي نسخة دون بدون باء وفي شرح التهذيب والقطب فان قولنا كل حيوان انسان كاذب مع صدق عكسه وهو بعض الانسان حيوان اه فقد صدق اللازم بدون الملزوم اه (٧) قوله لايلزمه السلب أي في حال العكس وكذا قوله لايلزمه الايجاب اه (٨) أي موجبة كلية لانه لايجوز حمل الاخص على الاعم اه

---

(قوله) وهو فيما كان المحمول أعم، أي عدم لزوم الصدق المعبر عنه بقوله دون اللزوم اه ح عن خط شيخه (قوله) بعض المحققين، هو الجلال في شرح التهذيب اه ح (قوله) مايحصل بالتبديل في قضية صادقة، وهذا وان كان مجازا في أصل استعماله كما ذكره في حواشي شرح المختصر لكنه صار الان حقيقة اه منه ح (قوله) يحتاج الى برهان الخ، اذ القواعد المنطقية كلية اه ح

فتجعله كبرى والاصل صغرى(١) ينتج لاشيء من الانسان بانسان وهو سلب الشيء عن نفسه ( و ) عكس ( السالبة الكلية كنفسها ) سالبة كلية لانه اذا صدق سلب المحمول عن كل فرد من افراد الموضوع صدق سلب الموضوع عن كل فرد من افراد المحمول اذ لو ثبت الموضوع لفرد من افراد المحمول حصل الملاقاة بين الموضوع والمحمول فى ذلك الفرد والملاقاة تصحح الموجبة الجزئية من الطرفين وصدقها من الطرفين ينافى السالبة الكلية من احدهما فينعكس لاشيء من الانسان بفرس الى لاشيء من الفرس بانسان والا فبعض الفرس انسان(٢) وتنعكس الى بعض الانسان فرس هذا خلف او تجعلها صغرى للاصل(٣) ينتج بعض الفرس ليس بفرس وهو سلب الشيء عن نفسه ( ولا عكس للجزئية السالبة (٤)) اذ لو صح لصدق كلما صدق الاصل وليس كذلك فانها تصدق السالبة الجزئية فى قضية موضوعها اعم مطلقا من محمولها(٥) ولا يصدق عكسها وان صدق في قضية (٦) بين موضوعها ومحمولها تباين كلي او عموم من وجه

## عكس النقيض

(تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف) عكس النقيض يطلق على المعنيين (٧) ايضا والمراد من تبديل نقيضى الطرفين جعل كل من نقيضي الطرفين مكان الطرف الاخر

---

(١) فيكون التقدير هكذا كل انسان حيوان ولاشيء من الحيوان بانسان ينتج ماذكره المؤلف لان النتيجة تتبع الاخس وهو النفي هنا اه (*) وانما كانت النتيجة هكذا لانها تكون من الاخس والنفي أخس من الاثبات وكذا اذا كانت احدى القضيتين جزئية والاخرى كلية فانها تكون من الاخس وهي الجزئية لان الجزء أخس من الكل اه (٢) أى لو لم تنعكس السالبة الكلية كنفسها بل انعكست موجبة جزئية اه (٣) ويكون التقدير بعض الفرس انسان ولاشيء من الانسان بفرس ينتج ماذكره المؤلف واخذت النتيجة الاخس وهو النفي والجزئية اه (٤) نحو بعض الحيوان ليس بانسان وقوله اذ لو صح لصدق الخ أى لانه يعتبر بقاء الصدق في العكس كما مر اه (٥) نحو ليس بعض الحيوان انسانا ولا يصدق عكسه نحو ليس بعض الانسان بحيوان لصدق نقيضه وهو كل انسان حيوان والا لوجد الكل بدون الجزء وهو محال اه شرح مطالع (٦) فعلى جهة الاتفاق والندرة فلا يعتد به حتى يلزم أن تعكس الجزئية سالبة اه (٧) والمراد هنا هو التبديل اه

---

( قوله ) فتجعله ، أي لاشيء من الحيوان بانسان ( قوله ) ينتج ، يعنى من الضرب الثانى من الشكل الاول ( قوله ) والا فبعض الفرس انسان ، أي والا صدق نقيضه وهو بعض الفرس انسان ( قوله ) أو تجعلها ، أي بعض الفرس انسان ( قوله ) صغرى للاصل ، وهو لاشيء من الانسان بفرس ( قوله ) ينتج ، يعنى من الضرب الرابع من الشكل الاول (قوله) وهو سلب الشيء عن نفسه وهو محال منشاؤه نقيض العكس لان الاصل صادق والهيئة منتجة فيكون نقيض العكس باطلا فيكون العكس حقا وهو المطلوب ( قوله ) ولا عكس للجزئية السالبة ، يعنى لاعكس لها لا كلية ولا جزئية (قوله) فانها تصدق السالبة الجزئية في قضية موضوعها اعم مطلقا من محمولها وحينئذ يصح سلب الاخص عن بعض الاعم لكن لا يصح سلب الاعم عن بعض الاخص مثلا يصدق بعض الحيوان ليس بانسان ولا يصدق بعض الانسان ليس بحيوان اذ لو صدق لزم انتفاء العام عن الخاص وهو محال ( قوله ) تباين كلي ، مثلا يصدق بعض الانسان ليس بحجر ويصدق عكسه أيضا وهو بعض الحجر ليس بانسان ( قوله ) أو عموم من وجه ، نحو بعض الانسان ليس بابيض فانه يصدق عكسه نحو بعض الابيض ليس بانسان ( قوله ) عكس النقيض ، أي عكس نقيض طرفي الاصل لاعكس عينهما فقد عرفته ولعكس النقيض تعريفان للقدماء والمتأخرين عرف القدماء بما ذكره المؤلف عليه السلام وسيأتى تعريف المتأخرين ان شاء الله تعالى قريبا في كلام المؤلف عليه السلام ( قوله ) جعل كل من نقيضي الطرفين مكان الطرف الاخر ، بان جعل نقيض الاول مكان عين الثانى ونقيض الثانى مكان عين الاول قال بعضهم ولا يخفى قصور العبارة

---

( قوله ) ولا يخفى قصور العبارة الخ ، لاقصور في عبارة المؤلف عليه السلام لان مراده ان التبديل بين النقيضين بدليل قوله مكان الطرف الاخر بعد تبديله بنقيضه وقوله كأنك جعلت الخ لامافسره به المحشي من جعل نقيض الاول مكان عين الثانى والعكس وقول

بعد تبديله (١) بنقيضه كانك جعلت مكان كل طرف نقيضه (٢) ثم بدلت كلا من النقيضين بالاخر والمراد من بقاء الصدق والكيف ماعرفت في تعريف العكس المستوى ( وحكم الموجبات ) كليـة كانت اوجزئية ( هنا ) أي في عكس النقيض مثل ( حكم السوالب ثمـه ) أي في العكس المستوي فالموجبـة الكليـة تنعكس كنفسها مثلا ينعكس كل انسان حيوان الى كل لاحيوان لاانسان والا(٣) فبعض لاحيـوان ليس لا انسان (٤) ويستلزم بعض لاحيـوان انسان (٥)

(١) في بعض الحواشى لايحتـاج اليـه لانه قـد دخل في قوله جعـل كل من نقيضى الطرفـين مكان الاخر اه وانظر مافي الهـامش على سيلان اه (٢) قوله كأنك جعلت مكان كل طرف نقيضه ، وهذا هو المناقضة وقوله ثم بدلت الخ وهذا هو العكس اه (٣) أى لولم تنعكس كنفسها بل جزئية صدق نقيضه وهو بعض لاحيوان الخ لان السالبة المعدولة المحمول في قوة الموجبة لان رفع احد النقيضين اثبات للاخر فكانت الموجبـة هي النقيض وتنعكس بالعكس المستوى الخ اه من شرح ابن جحاف كذا قرر الـكلام (٤) قوله ليس لاانسان أى بل انسان اه (٥) فيلزم ان يكون الانسان حجراً اه

عن تأدية هذا المعنى وينظر في فائدة قوله بعدتبديله ( قوله ) والا فبعض لاحيوان ليس لاانسان ، أي والا صدق نقيضه وهو هذه القضية لانها سلب جزئي والسلب الجزئي نقيض الايجاب الـكلي ( قوله ) بعض لاحيوان انسان ، فان قلت ماوجه هذا الاستلزام مع ان هذه القضية أعنى بعض لاحيوان انسان ليس نقيضاً لقولنا بعض لاحيوان ليس لاانسان ولاعكساً مستوياً اذ لاعكس للسالبة الجزئية ولاعكس نقيض « قلنا » تحقيق المقام يعرف بنقل حاصل ماذكره بعض المحققين من شراح التهذيب وهو ملخص مافي شرح الشمسية « وبيانه » ان بعض المناطقة جعل هذا أعنى بعض لاحيوان انسان نقيضاً على قاعدة القدماء فقال لو لم يصدق هذا العكس وهو كل لاحيوان لاانسان لصدق نقيضه وهو بعض لاحيوان انسان وينعكس بالمستوي الى آخر ماذكره المؤلف فقال المتأخرون من المناطقة لانسلم انه لولم يصدق العكس المذكور صدق نقيضه وهو بعض لاحيوان انسان اذ ليس بنقيض له غاية الامر انه يلزم من عدم صدق العكس المذكور صدق قولنا بعض لاحيوان ليس لاانسان لان الايجاب الـكلي نقيضه السلب الجزئي ولايلزم من صدق هذا النقيض صدق بعض لاحيوان انسان لان ليس بعض لاحيوان لاانسان سالبة معدولة المحمول وبعض لاحيوان انسان موجبة محصلة المحمول والسالبة المعدولة أعم من الموجبة المحصلة

المحشي وينظر في فائدة قوله بعد تبديله لاوجه للتنظير اذ الضمير في قوله بعد تبديله يعود الى الطرف الاخر فليس بمستدرك فتأمل اه املاح عن خط شيخه ( قوله ) وينظر في فائدة قوله الخ ، لعل فائدته التنبيه على تأخر جعل النقيض مكان الطرف عن التبديل يدل عليه مابعده كأنك جعلت الخ اه حسن مغربى ولفظ حاشية لعله يقال فائدته الاشارة الى بيان وجه التسمية وذلك بافادة تقديم اعتبار التناقض على العكس بان يلاحظ أولا حصول نقيضي الطرفين ثم العكس بان يوقع عليهما ولعدم تنبه المحشي رحمه الله لفائدة بعد تبديله قصرت عبارته عن بيان مراد الشارح قدس سره وحل عبارته حيث قال بان يجعل نقيض الاول الخ وكان الصواب أن يقول بان يجعل نقيض الاول مكان نقيض الثاني ونقيض الثاني مكان نقيض الاول وقد بين الشارح هذا المعنى أتم بيان بقوله كأنك جعلت الخ نخفاؤه على المحشي عجيب اه سيدي اسمعيل بن محمد ح ( قوله ) والسالبة المعدولة ، هي التى لم يجعل حرف السلب جزءا من المحمول لانه حينئذ محصل وجودي وقد تكون القضية محصلة الموضوع ومعدلة الطرفين وبيان ذلك يؤخذ من موضعه اه منـه ح ( قوله ) أعم من الموجبة ، لان وجه ذلك اشتراط وجود الموضوع في الموجبة دون السالبة كما ذلك معروف اه منه ولفظ حاشية والسر في ذلك ﴿﴾ ان الايجاب يستلزم وجود المحكوم عليه ضرورة ان مفهوم وجودي أو عدمي نسبي يستلزم ذلك الشيء ﴿١﴾ اه من حاشية الشريف على شرح الرسالة من مباحث الـكلي والجزئي قوله وجودي نحو زيد كاتب وقوله أوعدمي نحو زيد لاكاتب اه ح ﴿﴾ أي في كون السالبة المعدولة المحمول أعم من الموجبة المحصلة اه ح ﴿١﴾ بخلاف سلب مفهوم وجودي أو عدمي فانه لايستلزم وجود المسلوب عنه لان الشيء اذا كان معدوماً سلب جميع الاشياء عنه اه ح ( قوله ) من الموجبة المحصلة ، أي المحصلة المحمول ألا ترى ان صدق قولك ليس زيد بلا كاتب لايستلزم صدق قولك زيد كاتب لجواز ان يكون زيد معدوماً فلا يكون كاتباً ولا لا كاتباً اه حاشية الشريف على شرح الرسالة من مباحث الـكلي والجزئي وقوله فلا يكون كاتباً الخ لان الموضوع اذا كان معدوماً يجوز ارتفاع النقيضين اه ح

وصدق الاعم لايستلزم صدق الاخص فلما منعوا تلك الطريقة غيروا التعريف الى قولهم جعل نقيض الجزء الثانى من الاصل أولا وعين الجزء الاول ثانياً مع المخالفة في الكيف وسيأتى ذلك في كلام المؤلف « وقد دفع » هذا النقض بانا لانسلم ان العكس المذكور قضية معدولة الطرفين بل سالبتهما فتكون موجبة كلية سالبة الطرفين وهي كالسالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع فاذا لم تصدق هي صدق نقيضها الذي معناه سلب سلب الانسان عن بعض ماصدق عليه سلب الحيوان فلا بد ان يصدق على ذلك البعض انه انسان والا ارتفع النقيضان وصدق الانسانية عليه يقتضي ان يكون موجودا حال سلب سلب الانسانية عنه الواقع في السالبة فيكون موضوع هذه السالبة موجودا في هذه المادة وبوجوده تتحقق مساواتها للموجبة أعنى بعض لاحيوان انسان في وجود الموضوع لا كونها أعم منها وانه يندفع النقض فافهم، اذا عرفت هذا ظهر لك ان وجه استلزام العكس المذكور لقولنا بعض لاحيوان هو المساواة بينهما لكون موضوع هذه السالبة موجودا واذا تساويا صح البيان بقولهم وتنعكس بالمستوي الى بعض الانسان لاحيوان وقد كان كل انسان حيوان هذا خلف، وأما المتأخرون فلما كان ماذكره المتقدمون في هذا الدافع خلاف الظاهر أعنى حمل سلب الطرفين على غير العدول عدل المتأخرون الى مالااشكال عليه هو ماذكره المؤلف عليه السلام بقوله فيما يأتى جعل نقيض الثانى الخ كقولك في كل انسان حيوان لاشيء مما ليس حيواناً انسان والا لصدق نقيضه وهو بعض ماليس حيواناً انسانا الخ البيانين المذكورين آنفاً أعنى طريق العكس والخلف هذا توضيح ماذكره المؤلف عليه السلام فتأمله ان شاء الله تعالى ( قوله ) أو يضم ، أي بعض لاحيوان انسان « الى الاصل » بان يجعل صغرى والاصل كبرى (قوله) ينتج، يعني من الضرب الثالث من الشكل الاول



وينعكس بالعكس المستوي الى بعض الانسان لاحيوان وقد كان كل انسان حيوان هذا خلف او يضم الى الاصل(١) هكذا بعض لاحيوان انسان وكل انسان حيوان ينتج بعض لاحيوان حيوان وهو محال ولا عكس للموجبة الجزئية لصدق بعض

(١) قوله أو يضم الى الاصل أى لازم الجزئية ينتج المحال اه من شرح ابن جحاف وغيره

---

(قوله ) فلما منعوا تلك الطريقة ، أي طريقة الاستلزام اه ح ( قوله ) لانسلم أن العكس الخ ، أي حتى تكون موجبة ونقيضها سالباً جزئياً اه ح ( قوله ) بل سالبتهما ، وقد عرفت ان الموجبة السالبة الطرفين مساوية للسالبة فقولنا كل ماليس ب ليس ج موجبة سالبة الطرفين في حكم السالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع واذا لم يصدق ليس بعض ماليس ب ليس ج وكان معناه سلب سلب ج عن بعض ماصدق عليه سلب ب فلا بد أن يصدق على ذلك البعض حينئذ ويتم الدليل فالسالبة المعدولة المحمول وان كانت أعم من الموجبة المحصلة لكن السالبة ليست أعم منها بل هي مساوية لها اه شريف على الرسالة من بحث عكس النقيض ح ( قوله ) سالبة الطرفين ، ذكر الشريف في حواشي شرح المختصر في السادس من الشكل الثالث الفرق بين الموجبة سالبة المحمول وبين الموجبة معدولة المحمول وبه يعرف الفرق بين سالبة الطرفين ومعدولتهما بالمقايسة ، ولفظه الموجبة السالبة المحمول ماسلب فيها محمولها عن موضوعها ثم أثبت ذلك السلب له أي للموضوع فيشتمل على مفهوم السالبة مع أمر زائد هو اثبات سلب المحمول عن الموضوع للموضوع وأما الموجبة المعدولة المحمول في ماأثبت فيها عدم أمر وجودي للموضوع فانت اذا لاحظت مفهوم الكتابة وأضفت اليه مفهوم العدم ثم حكمت على الموضوع بثبوت ذلك العدم المضاف كانت القضية موجبة معدولة وان نسبت مفهوم الكتابة اليه وسلبته عنه ثم حكمت عليه بثبوت ذلك السلب كانت موجبة سالبة المحمول اه منه ح ( قوله ) في عدم اقتضاء وجود الموضوع ، بخلاف معدولة الطرفين اه شريف ح ( قوله ) فلا بد أن يصدق على ذلك البعض ، وهو المسلوب عنه الحيوانية اه ح (قوله) والا ارتفع النقيضان وهو الانسان ولا انسان اه ح (قوله) الواقع في السالبة ، وهو النقيض للكلية أعنى بعض لاحيوان ليس لا انسان اه ح ( قوله ) وهو بعض ماليس حيواناً انسان ، وتضمه الى الاصل هكذا بعض لاحيوان انسان وكل انسان حيوان فبعض لاحيوان حيوان وهو خلف فالموجبة الكلية تنعكس كنفسها كما ترى والموجبة الجزئية لاتنعكس لصدق بعض الحيوان لاانسان وكذب ليس بعض الانسان حيواناً والسالبة الكلية والجزئية تنعكسان جزئية موجبة فكلما صدق لاشيء من الانسان بحجر أو ليس بعض الانسان حجرا صدق بعض لاحجر انسان والا صدق نقيضه وهو لاشيء من لاحجر انسان وينعكس بالعكس المستوي الى لاشيء من الانسان لاحجر وقد كان الاصل لاشيء من الانسان بحجر هذا خلف اه من شرح ابن جحاف ح

( قوله ) والسالبة الكلية لاتنعكس كنفسها ، يعني بل تنعكس سالبة جزئية ( قوله ) سلب اللا انسان ، هذا فاعل يصدق ( قوله ) عنه ، أي عن بعض أفراد اللافرس الدال عليه قوله من أفراد اللا فرس وهو الانسان ولعل رجوع الضمير الى انسان المذكور صريحاً فيصدق ليس بعض اللافرس لاانسان وهذا من المؤلف اشارة الى مثال عكس النقيض للسالبة الكلية فلا يردماقيل ان المؤلف لم يمثل لعكسها بناء على ان معنى قوله فيصدق أي فيلزم أن يصدق الخ يعني وهو باطل فيكون من تمام بيان كذب لاشيء من اللافرس لاانسان والظاهر من العبارة ماذكرنا ( قوله ) وهذا كله ، أي التعريف وايراد الامثلة والبيان على رأي القدماء ( قوله ) وأما المتأخرون ، فانهم عدلوا لما قد عرفت ( قوله ) مبسوط في كتب هذا الفن ، وقد عرفت شيئاً مما نقلناه قال بعض العلماء ولايخفى ان تسمية عكس النقيض على تعريف القدماء لايخلو عن تسامح بخلافه على تعريف المتأخرين ( قوله ) القياس قول الخ ، ينظر في وجه اغفال المؤلف للاستقراء والتمثيل مع ان الحجة كما ذكره اليزدي على ثلاثة أقسام القياس والاستقراء والتمثيل وقد ذكرهما غير المؤلف « فان قيل » لعل الوجه الاكتفاء بدخولهما في غير اليقينات فانهما منه كما صرح به القاضي زكريا لم يكف ذلك لانه على جهة الاجمال والله أعلم



الحيوان لاانسان وكذب بعض الانسان لاحيوان ( وبالعكس ) يعني ان السالبة كلية كانت او جزئية تنعكس الى السالبة الجزئية مثلا اذا صدق ليس بعض الحيوان بانسان فليصدق ليس بعض لاانسان لاحيوان والا فكل لاانسان لاحيوان وتنعكس بعكس النقيض الى كل حيوان انسان وقد كان ليس بعض الحيوان بانسان والسالبة الكلية لاتنعكس كنفسها لصدق لاشيء من الانسان بفرس وكذب لاشيء من اللافرس لاانسان لان من افراد اللافرس انسان(١) وهو يصدق سلب اللاانسان(٢) عنه وهذا كله على رأي القدماء واما المتاخرون فانهم عدلوا عن هذا وعرفوا عكس النقيض بانه جعل نقيض الثاني اولاً وعين الاول ثانياً مع بقاء الصدق لاالكيف فعكس كل انسان حيوان لاشيء من لاحيوان انسان لكن لما كان المستعمل في العلوم هو مصطلح القدماء والتسمية بعكس النقيض على مصطلحهم اظهر(٣) لم يذكر في المختصر غيره واما وجه عدول المتأخرين وما فيه من الاسئلة والجوابات فبسوط في كتب الفن

## القياس

«قول مؤلف»

(١) هذا التعليل غير مستقيم كما لايخفى على المتأمل ولفظ حاشية اعلم ان احتجاج المؤلف عليه السلام لايسمن ولايغني من جوع ، وتقرير الاحتجاج على قواعد الميزان ان يقال لاشيء من لافرس لاانسان كاذب لصدق نقيضه وهو بعض لافرس لاانسان فيلزم كذبه وبهذا تم المرام في تحقيق المقام ويعلم ان علم المنطق عاصم عن كل خطر عظيم وهاد الى صراط مستقيم فانه ما أوقع المؤلف فيما وقع فيه الاجتناب قواعده ولو قال لان من أفراد اللافرس حمار مثلا أو لا انسان وهو يصدق سلب الانسان عنه أو ايجاب لا انسان له لكان موافقاً للتقرير المنطقي والله اعلم اه الحسين بن الحسن الاخفش نقل من خطه (٢) ولم يمثل لعكسها الصادق ومثاله اذا صدق لاشيء من الانسان بفرس فليصدق بعض لافرس لاانسان اه (٣) انما كان أظهر لانه على رأيهم النقيض في الطرفين بخلاف رأي المتأخرين فان النقيض انما هو في طرف واحد والنقيض يصدق على الطرفين

( قوله ) على تعريف القدماء ، الصواب على تعريف المتأخرين كما هو معروف من شرح التهذيب للجلال اه سيدي احمد ح ( قوله ) كما ذكره اليزدي ، قال فيه «اعلم» ان الحجة على ثلاثة أقسام لان الاستدلال اما من حال الكلي على الجزئي واما من حال الجزئيات على كلياتها واما من حال احد الجزئيين المندرجين تحت كلي على حال الجزئي الآخر فالاول هو القياس والثاني هو الاستقراء والثالث هو التمثيل اه يزدي ح ( قوله ) على جهة الاجمال ، المذكور من التقاسيم الى اليقينيات وغيرها انما هي تقسيم مادة القياس ولم يدخل الاستقراء والتمثيل في ذلك ودخولهما على جهة الاجمال غير موجود أيضاً ولعله يقال انما لم يذكر التمثيل لانه من مقاصد الفن وقد استوفى ذكره في المقاصد مع اقامة البرهان عليه واما الاستقراء فذكره في مسالك العلة في القياس سواء حصل به اثبات حكم كلي كما هو المتعارف املا والله أعلم اه حسن مغربي ح

(من قضايا (١) متى سلمت لزمه لذاته قول آخر (٢) ) القول في اصطلاح المنطقيين هو المركب سواء كان ملفوظاً او معقولاً كما عرفت والقياس يطلق على الملفوظ والمعقول فان كان القول في اصطلاحهم مشتركاً معنوياً(٣) فقد عرف به مطلق القياس ولا اشكال وان لم يكن كذلك كما تشعر به عباراتهم فيكون اما مشتركاً لفظياً(٤) ولا اشكال ايضاً عند من اجاز استعمال المشترك فى المعنيين معاً واما حقيقة فى المعقول مجازاً في اللفظ تسمية للدال باسم المدلول وهذا انسب بنظر المنطق لانه لا يبحث عن الالفاظ وفيه اشكال ذلا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقى والمجازي الا مجازاً والمجاز مهجور فى التعريف

---

(١) وهاهنا بحث مشهور وهو انه ان اريد بالقضايا القضايا بالفعل خرج عن التعريف القياس الشعرى لعدم تعلق التصديق بمقدماته على ماهو المشهور وان اريد بها ماهو أعم من القضايا بالفعل والقضايا بالقوة دخلت في التعريف الموجهة المركبة الواحدة مطلقا والشرطية الواحدة لاستلزام كل واحدة منهما عكسها وعكس نقيضها بحسب نفس الامر ويمكن ان يجاب عنه بوجوه أحدها أن المراد هو القضايا بالفعل اما بحسب نفس الامر أو بحسب الظاهر والقضايا الشعرية وان لم تكن قضايا بالفعل بحسب نفس الامر لكنها قضايا بالفعل بحسب الظاهر لاظهار التصديق بها قبضاً أو بسطاً بخلاف اجزاء المركبة وأطراف الشرطية ، وثانيها ان المراد أعم من القضايا بالفعل وبالقوة القريبة من الفعل بان يكون فيها ما يمنع عن تعلق التصديق بها والقضايا الشعرية قضايا بالقوة القريبة من الفعل بهذا المعنى بخلاف أجزاء الموجهة وأطراف الشرطية فان اجمال النسبة في الاولى وأدوات الشرط في الثانية مانعان عن تعلق التصديق بهما قطعا ، وثالثها أن المراد باللزوم هو اللزوم بطريق النظر ولا نظر فيهما بخلاف القياس الشعرى واما ماقيل انه لا يقال للمركبة الواحدة ولا الشرطية انهما قول مؤلف من قضايا فلا يخفى ضعفه الا ان يؤول ببعض الوجوه المذكوره اه مير ابو الفتح (٢) قال سعد الدين في شرحه للشمسية ما لفظه وقوله قول آخر اشارة الي وجوب مغايرة النتيجة لكل من المقدمتين لان النتيجة مطلوبة غير مفروضة التسليم بخلاف المقدمة وقيل لانه لو لم يعتبر المغايرة لزم ان يكون كل قضيتين قياساً كقولنا كل انسان حيوان وكل حجر جماد فانهما يستلزمان أحدهما ضرورة استلزام الكل للجزء وفيه نظر لانا لا نسلم أنها لازمة من المقدمتين فان معنى اللزوم عنهما ان يكون لهما دخل في ذلك وظاهر ان المقدمة الاخرى لا دخل لها في ذلك اه المراد نقله (٣) المشترك المعنوى هو أن يكون اللفظ موضوعا لمعان متعددة باعتبار أمر اشتركت فيه فان تفاوتت في استحقاق ذلك اللفظ فمشكك كالموجود للقديم والحدث وان لم تتفاوت فمتواطئ كحيوان للانسان والفرس اه (٤) المشترك اللفظي هو ان يكون اللفظ موضوعاً لمعان متعددة لا باعتبار امر اشتركت فيه كعين للجارحة والجارية اه (*) قال في حاشية ميرجابيل الظاهر ان القول مشترك فالقول يقال بالاشتراك على الملفوظ وعلى المفهوم العقلى اه

---

(قوله) فان كان القول في اصطلاحهم مشتركاً معنوياً ، كما هو ظاهر عبارة المؤلف هنا وفيما سبق في أول بحث التصديقات حيث قال القول يقال للمركب سواء كان معقولا أو ملفوظاً (قوله) وان لم يكن كذلك كما تشعر به عباراتهم ، ذكر بعض المحققين ان الظاهر ان القول مشترك كما يفهم من كلام شرح المطالع حيث قال القول يقال بالاشتراك على الملفوظ وعلى المفهوم العقلي وهو مقتضى ما في شرح الشمسية حيث قال القول هو اللفظ المركب من القضية الملفوظة أو المفهوم العقلي في القضية المعقولة العقلية (قوله) فلا اشكال أيضاً عند من أجاز استعمال المشترك في المعنيين معاً ؛ لكن مع كون المجيز قائلا بكون الاستعمال حقيقة حتى يتم التقريب فلو قال المؤلف عليه السلام عند من أجاز الخ وجعله حقيقة لتم (قوله) لانه لا يبحث عن الالفاظ ، يعني أصالة كما عرفت ذلك مما نقلناه سابقاً (قوله) والمجاز مهجور في التعريف ، قد تقدم في تعريف العلم أن التعريف بالمجاز يصح اذا كان مجازا مشهورا ولعله يقال هنا انه لم يشتهر

---

(قوله) لكن مع كون المجيز قائلا ، وفي نسخة ولا بد أن يكون الخ اه ح (قوله) حتى يتم التقريب ، التقريب سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فاذا كان المطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب لا يتم التقريب اه تعريفات ح (قوله) وجعله حقيقة لتم ، لعله يقال اذا كان المجيز لذلك يحمل عند خلوه عن القرينة المعينة لاحد معنييه أو معانيه التي هي غير متنافية فالظاهر انه عنده حقيقة فان التبادر من علامات الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد والله أعلم ولو كان يحتاج الى القرينة على ذلك لزم أن يكون استعماله في الحدود مهجورا مع ارادة معنييه أو معانيه اه حسن مغربي ح

وقد قيل (١) ان المعرف ان كان القياس المعقول فالمراد بالقول المعقول وان كان الملفوظ فالملفوظ لينـدفع الاشكال عند من لا يجيز استعمال المشترك في معنييـه وما بعده وفيه تأمل (٢) هذا في القول الاول (٣) واما القول الاخر فالمراد به المعقول لعدم لزوم التلفظ (٤) بما يلزم من القول معقولاً او ملفوظاً فالقول الاخر المعقول يلزم من القول المعقول بلا واسطة واما لزومه للملفوظ فالمراد به لزومه لمدلوله (٥) لظهور ان النتيجة غير لازمة للفظ القياس لانه يلزم من الملفوظ بواسطة دلالته على المعقول لان المراد باللزوم هاهنا اللزوم بحسب نفس الامر والقول الملفوظ المؤلف من القضايا الملفوظة لا يستلزم مدلوله بحسب نفس الامر حتى يستلزم القول الاخر بحسب نفس الامر بواسطته بل انما يستلزم مدلوله بحسب العلم بالوضع (٦) واين هذا من ذلك

(١) القائل قطب الدين وغيره قال القطب هنا فالقول وهو المركب اما المفهوم العقلي وهو جنس للقياس المعقول واما الملفوظ وهو جنس للقياس القول اه وقوله وما بعده أى ويندفع ما بعده وهو المجاز اه (٢) وجه التأمل أنه لايخرج بهذا عن الاشكال لانه ان كان مشتركا بين المعقول والملفوظ كان تعريفاً بالمشترك وهو مهجور في التعريفات وان كان حقيقة في احدهما مجازاً في الاخر ففيـه التعريف بالمجاز وهو أيضاً مهجور فيها اه مؤلف فالجواب اما بالحمل على التواطؤ أو المصير الي قول من يجوز استعمال المشترك في معنييه اه شريف لايخفى ان نقل هذا الجواب في هذا المحل بمعزل عن الصواب اه من خط الوالد زيد بن محمد رحمه الله (٣) قوله هـذا في القول الاول ، أى ماذكر من ترديد القول في قوله فان القول الخ في القول الاول يعنى المذكور في الحد في قوله قول مؤلف الخ والقول الاخر هو المذكور في آخر الحد في قوله قول آخر وهو عبارة عن النتيجة اه (٤) يعنى اذا قلت العالم مؤلف وكل مؤلف محدث لزم منه العالم محدث ولا يلزمك أن تلفظ بهذا اللازم بل المقصود معرفته وتعقله اه (٥) وهو المعقول وانمـا قيل لازم للملفوظ تجوزاً وانما هو لازم لمدلوله اه (٦) مثـلا قولنا العـالم مؤلف وكل مؤلف محدث هذه الالفاظ لاتستلزم مدلولاتها بحسب الواقع ونفس الامر بحيث تفهم المدلولات من الالفاظ ولو لم يعلم بالوضع حتى تستلزم القول الاخر وهو النتيجة بحسب الواقع ونفس الامر أيضاً بل انما تستلزم مدلولاتها عند من علم بأوضاعها اه

(قوله) وقد قيل ان المعرف الخ ، ذكره في شرح الشمسية وشرح التهذيب (قوله) وما بعده ، قيل هكذا عبارة الشريف ولا تخلو العبارة عن قلق اذ المراد لينـدفع الاشكال لكونه استعمال اللفظ المشترك في معنييه أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ولعل اللام في الاشكال للعهد أي الاشكال الاول وهو استعمال المشترك عند من لايجيز استعماله وما بعده أي ويندفع مابعد الاشكال الاول من الاشكال باستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي أو يكون المراد فيندفع الاشكال ومابعده من التعليل (قوله) وفيه تأمل ، نقل عن المؤلف عليه السلام في وجه التأمل أنه لم يخرج بهذا عن الاشكال لانه ان كان مشتركاً بين المعقول والملفوظ كان تعريفاً بالمشترك وهو مهجور في التعريفات وان كان حقيقـة في أحدهما مجازا في الاخر ففيه تعريف بالمجاز وهو أيضاً مهجور فيها (قوله) بما يلزم ، متعلق بالتلفظ (قوله) من القول ، بيان لما في قوله بمـا يلزم والمراد به القول الاول يعني فلو اريد بالاخر الملفوظ لزم التلفظ به (قوله) لا أنه يلزم الخ ، مقـابل لقوله لزومه لمدلوله يعنى لا أنه أي القول الاخر يلزم من الملفوظ بواسطة دلالتـه على مدلوله الذي هو المعقول (قوله) لايستلزم ، أي القول الملفوظ مدلوله أي في الواقع لجواز تخلف الدلالة اللفظية عن مدلولها فيه و (قوله) حتى يستلزم القول الاخر ، غاية للاستلزام داخل في حيز النفي (قوله) بحسب العلم بالوضع ، أي بحسب كونه عالماً بوضـع اللفظ لمدلوله فاذا علم بالمدلول وعلم بوضع اللفظ له علم بالقول الاخر بحسب ذلك وان لم يكـن بحسب نفس الامر (قوله) وأين هـذا ، أي الاستلزام بحسب العلم بالوضع من ذاك أي الاستلزام بحسب نفس الامر فان الاول انما يتوقف على العلم بالوضع وان لم يثبت ذلك في نفس الامر

(قوله) ولا تخلو العبارة عن قلق ، وفي نسخة وهي عبـارة قلقـة اه ح (قوله) بيان لما ، ينظر في جعل ماذكر بيانا لما يلزم فهو عبارة عن القول الاخر اه والظاهر ان من بمعنى عن افادة سيدي محسن الشامي رحمه الله الظاهر ان من ابتدائية متعلقة بيلزم كما لايخفى والله أعلم اه املاح عن خط شيخه

والمراد بالمؤلف (١)معناه اللغوى المشتق (٢) احتيج لتعليق (٣) من قضايا به اولئلا يتوهم كون كلمة من للتبعيض كقولهم قول من الاقوال وقضية من القضايا (٤) فلا استدراك والمراد بالقضايا قضيتان او اكثر ويخرج به القضية الواحدة المستلزمة لعكسها

---

(١) دفع لما يقال لاحاجه الي ذكر المؤلف لاغناء القول عنه فذكر انه احتيج لاجل متعلق قوله من قضايا به على تقدير كونه مشتقاً اه (٢) في بعض الحواشي أيانه اسم مفعول وقوله احتيج في بعض النسخ اليه اه (٣) أجاب بهذا الجواب المحقق عصام في حواشيه لشرح الشمسية قال بل الجواب ان القول الذى هو جنس القياس بمعنى المركب المراد منه مالايدل جزء لفظه على جزء معناه وهو بهذا المعنى لايتعدى بكلمة من فذكر المؤلف بمعنى اللغة لابد منه لتتعلق به كلة من انتهى وقد ضعف الجواب الاخر بوجهين مبسوطين في حاشيته اه (٤) لايقال فهلا اكتفا بالمؤلف عن القول فقيل القياس مؤلف الخ لانه يقال التوهم المذكور حينئذ باق بحاله كما لايخفى فتأمل اه (*) فيفهم ان المعنى قول أى قضية من قضايا وليست القضية وحدها بقياس اه شرح جلال (*) قال في شرح الشمسية لميبدى وأقول فعلى هذا ذكره القول مستدرك اه (*) فيكون ظاهره ان المراد قضية من القضايا وليس بمراد هنا

---

( قوله ) معناه اللغوي المشتق ، قال في حاشية السيد على الكشاف التأليف جمع أشياء متناسبة كما يرشد اليه اشتقاقه من الالفة فمعنى مؤلف من قضايا مجموع من قضايا ( قوله ) احتيج ، اسند الى ضمير مؤلف بناء على تعديه أو الى مصدره بالتأويل المشهور أي أوقع الاحتياج اليه ( قوله ) لتعليق من قضايابه ، وقيل ذكر المؤلف بعد القول من قبيل ذكر الخاص بعد العام وهو متعارف وذلك ان المركب أعم من المؤلف اذ قد اعتبر في المؤلف المناسبة بين أجزائه لانه مأخوذ من الالفة ( قوله ) أو لئلا يتوهم الخ ، يعنى لئلا يتوهم من كون القول بمعنى القضية ومن كون كلمة من للتبعيض أن المعنى قول أي قضية من قضايا فتكون القضية وحدها قياساً وليس كذلك ولايخفى ان العبارة لاتؤدي هذا المراد ( قوله ) فلا استدراك ، كما قيل ان القول يرادف التركيب الذي هو مرادف التأليف فيكون في العبارة تكرار (قوله) قضيتان أو أكثر ، يعنى ان المراد بالقضايا مافوق القضية الواحدة وكذا كل جمع يستعمل في التعريفات « ومثال الاكثر قولنا النباش أخذ المال خفية وكل اخذ المال خفية سارق فكل سارق يقطع فهذا مؤلف من ثلاث قضايا يلزم عنها قول آخر وهو النباش تقطع يده والاول يسمى قياساً بسيطاً والثانى قياساً مركباً من قياسين

( قوله ) المستلزمة لعكسها ، نحو كل انسان حيوان المستلزمة لعكسه نحو بعض الحيوان انسان « ومثال القضية » الواحدة من الموجهات المستلزمة لعكسها كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً فهذه مشروطة عامة وعكسها حينية مطلقة وبيان ذلك معروف في موضعه

---

(قوله) وذلك ان المركب اعم ، الظاهر ان يقول وذلك ان القول اعم اذ السياق في بيان النسبة بين المؤلف والقول وان كان المركب جنساً للقول اه ح عن خط شيخه ( قوله ) فلا استدراك كما قيل ، القائل الشيرازي اه ح (قوله) والثانى قياساً مركباً من قياسين ، في بعض حواشي ايساغوجي ما لفظه قوله لتركبه من قياسين اي بسيطين لان فيه قضية مطوية واصله كل نباش آخذ للمال خفية وكل آخذ كذلك سارق فكل آخذ كذلك سارق فهذه نتيجة القياس الاول فتجعل صغرى وتضم اليها كبرى السارق تقطع يده فهذا قياس آخر وكتب بعضهم مانصه قوله لتركبه من قياسين الاول النباش آخذ للمال خفية وكل آخذ للمال خفية سارق فهذا قياس ينتج النباش سارق والثانى كان يقال النباش سارق وكل سارق تقطع يده ينتج النباش تقطع يده اه ح ( قوله ) المستلزم لعكسه ، اي المستوي نحو بعض الحيون انسان ويستلزم عكس نقيضه وهو كلما ليس بحيوان ليس بانسان وكتب بعضهم مانصه قوله وعكس نقيضه اي القول الواحد نحو كل انسان حيوان ينعكس بعكس النقيض الموافق الى قولك كلما ليس بحيوان ليس بانسان فهذه القضية وهي الموجبة الكلية المعدولة الطرفين لازمة للاصل كما تقدم فلا يسمى الاصل وهو قولنا بعض الحيوان انسان ﴿﴾ قياسا لكونه قولا واحدا وان لزمه قول آخر وهو العكس وينعكس بعكس النقيض المخالف وهو تبديل الطرف الاول بنقيض التالى والتالى بعين الاول الى قولنا لاشيء مما ليس حيواناً بانسان فهذه القضية السالبة عكس قولنا كل انسان حيوان لازمة له فلا يسمى الاصل ايضاً قياسا لكونه قولا واحدا اه من بعض حواشي ايساغوجي ح ﴿﴾ الظاهر ان يقال وهو قولنا كل انسان حيوان اه ( قوله ) وعكسها حينية مطلقة ، نحو بعض متحرك

او عكس نقيضها وان كانت مركبة (١) اذ تسمى عرفا قضية لاقضيتين واللزوم المراد به المطلق سواء كان بينا او غير بين ويخرج به الاستقرآء (٢) والتمثيل (٣) لامكان تخلف مدلولهما (٤) وذكر التسليم (٥) لادخال ما تركب من قضايا غير صادقة في نفس الامر

(١) الوحدة لاتنافي التركيب في العرف فلهذا قيد الوحدة بقوله وان كانت مركبة وانما الذى يقابل المركبة هو البسيطة وعبارة اليزدى أصرح في ذلك حيث قال وبقوله من قضايا اخرج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها أو عكس نقيضها أما البسيطة فظاهر واما المركبة فلان المتبادر من القضايا الصريحة والجزء الثانى من المركبة ليس كذلك أو لان المتبادر من القضايا مايعد في عرفهم قضايا متعددة اه (٢) والترديد وهو ايراد أوصاف وابطال بعضها لتعيين الباقى للعلة كما يقال علة الحدوث في البيت اما التاليف او الامكان والثانى باطل بالتخلف لان صفات الواجب ممكنة والبيت حادثة فيتمين الاول اه (*) وهو تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والبهائم والسباع كذلك وهو لايفيد اليقين لجواز وجود جزئين لم يستقرآ ويكون حكمه مخالفاً لما استقرأ كالتمساح في مثالنا ذلك اه (٣) وهو بيان مشاركة جزئي لاخر في علة الحكم ليثبت فيه والعمدة في طريقه الدوران وهو اقتران الشيء مع الاخر وجوداً وعدماً كما يقال الحدوث دائر مع التأليف وجوداً وعدماً اما وجوداً ففى البيت واما عدماً ففى الواجب تعالى والدوران كون المدار علة للدائر فيكون التأليف علة للحدوث اه ح تهذيب (٤) ان قلت هذا ينافي اندراجهما في الدليل المعرف بانه مايلزم من العلم به العلم بشيء آخر، اجيب عن ذلك بانه يجوز ان يتخلف الشيء الاخر مع لزوم العلم به للعلم بالشيء الاول لان المعلوم قد يتخلف عن العلم وبان المراد باللزوم في تعريف الدليل المناسبة المصححة للانتقال اه من شرح ايساغوجي للشيخ عبد الملك العصامى (٥) قوله وذكر التسليم الخ ، كقولك للفرس المنقوش على الجدار هذا فرس وكل فرس صهال فهذا صهال اه شرح تهذيب (*) فيندرج في الحد الصادق المقدمات وكاذبها والبرهانى والجدلي والخطابى والشعرى كما لايخفى وأما المغالطة ففي اندراجها اشكال اه شرح شمسية

(قوله) وان كانت مركبة ، الوحدة لاتنافي التركيب في العرف وانما تنافيه البساطة فلا اشكال في ادخال المركب تحت القضية الواحدة كما ذلك مقتضى العبارة « واعلم » ان القضية المركبة انما تكون في الموجهات ولم يتعرض المؤلف لمباحثها وهي التى اشتملت على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب معاً نحو كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً لادائما فانها قد تركبت من مشروطة عامة وهي الجزء الاول ومن سالبة مطلقة عامة وهي الجزء الثانى أعنى قولنا لادائما وتحقيق ذلك معروف في موضعه فالمؤلف عليه السلام أشار بقوله وان كانت مركبة الى ان خروج القضية الواحدة عن التعريف ظاهر لانها وان لزم عنها لذاتها قول آخر وهو العكس لكنها لم تتألف من قضايا وأما المركبة فانها وان تركبت من قضيتين كما عرفت ويلزمها قول آخر وهو العكس لكنها تسمى في العرف قضية واحدة لا مركبة من قضيتين ولان المتبادر من القضايا هي الصريحة والجزء التالي من المركبة أعنى قولنا لادائما ليس بقضية صريحة وانما هو اشارة الى قضية سالبة هي مطلقة عامة كما عرفت ولو قال أو عكس نقيضها أما البسيطة فظاهر واما المركبة فلانها تسمى الخ لكان أولى ليظهر ان التعليل بقوله اذ يسمى الخ مختص بالمركبة (قوله) سواء كان بيناً أو غير بين ، البين هو الشكل الاول بكماله بنفسه وغير البين باقي الاشكال لتوقف انتاجها على الرد الى الشكل الاول (قوله) تخلف مدلولهما ، اذ الحاصل عنهما انما هو الظن بشيء آخر (قوله) وذكر التسليم ، أي ذكر قوله اذا سلمت (قوله) غير صادقة ، كقولنا كل انسان حجر وكل حجر حمار

الاصابع كاتب حين هو كاتب اه سيدي احمد (قوله) وان لزم عنها لذاتها الخ ، في شرح ابن جحاف فان قيل اللازم في الاستثنائي اذا قلنا اذا كان هذا انساناً كان حيواناً لكنه انسان فاللازم فهو حيوان وهو غير الاولى فالجواب ان قولنا كان حيواناً ليس بقضية بل جملة ناقصة غير مفيدة بالاستقلال وقولنا فهو حيوان قضية تامة مستقلة بالافادة فتغايرتا وقد قيل ان هذا الحد منقوض بالقضية المركبة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها فانه يصدق عليها أنها قول مؤلف من قضيتين يستلزم لذاته قول آخر ولا تسمى قياساً ويجاب بان المراد بالقضيتين أو القضايا التى هي مثنى أو مجموع القضية الدالة على معناها المستقلة بافادة المعنى لاتفتقر الى انضمامها الى شيء آخر بل تدل عليه منفردة ومنضمة مثلا اذا قلنا هذا انسان وكل انسان حيوان فان كلا من المقدمتين مستقلة بافادة معناها غير مفتقرة الى الاخرى بخلاف قولنا لادائما ونحوه فلا يدل على معناه الا منضما الى الجزء الاول والا لم يدل على شيء وانما ذكر لتقييد الجزء الاول فهو قيد لاقضية وتسميته قضية مجاز لما اشير به الى قضية تسمى قضية مجازا وليس بقضية حقيقة لعدم طرفيها فيه فان لااحاطة ودائما منتصب على الظرفية والعامل محمول القضية الاولى وهذا لايسمى قضية الا مجازا اه ح (قوله) اذ الحاصل انما هو الظن بشيء آخر ، الحصر غير مسلم اه حسن مغربي ح

فان هاتين وان كذبتا الا انهما لو سلمتا لزم عنهما ان كل انسان حمار ومثل ماذكره المؤلف ذكره في شرح الشمسية وذكر الشريف في حاشية شرح المختصر أن قيد التسليم لامدخل له في الاستلزام ذن تحقق اللزوم لايتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم كما ذكره المؤلف عليه السلام في القضايا الكاذبة قال السيد وانما صرح بتقدير التسليم اشارة الى ان القياس من حيث هو قياس لايجب أن تكون مقدماته صادقة ولو ترك هذا القيد لتوهم ان تلك القضايا متحققة في الواقع وان اللازم متحقق فيه أيضا ( قوله ) حدودها ، أي أطرافها وهي الموضوعات والمحمولات ( قوله ) مخالفة لحدود مقدمتي القياس ، هذا ذكره بعض شراح الشمسية وهو شامل لعكس النقيض لانه وان كان لازما لاحدى المقدمتين بناء على ان كل واحدة تستلزم عكس نقيضها لكن حدوده مخالفة لحدود المقدمتين ولهذا لم يبين به المؤلف انتاج الضرب الرابع من الشكل الثانى كما سيجي ان شاء الله تعالىوأما العكس المستوي فحدوده لاتخالف حدودهما فلذا تبين به انتاج بعض الاشكال كما يأتى ونقل بعض شراح الشمسية عن شرح المطالع ان الاستلزام بطريق عكس النقيض داخل في القياس كما في العكس المستوي قال لان الغرض من وضع القياس استعلام المجهولات على وجه اللزوم والمقدمات كما تستلزم المطالب بطريق العكس المستوي كذلك تستلزمها بواسطة عكس النقيض من غير فرق في الاستلزام فانك كما تقول في العكس المستوي متى صدقت المقدمتان صدقت احداهما مع عكس الاخرى ومتى صدقتا صدقت النتيجة كذلك امكنك اخرى ذلك بعينه في عكس النقيض بخلاف المقدمة الاجنبية فان الملزوم بالحقيقة ليس هو المقدمتين بل معهما قول آخر أي مغاير انتهى وسيأتى في الضرب الرابع من الشكل الثانى ان شاء الله تعالى نقلا عن شرح المختصر وحواشيه مايؤيد هذا ( قوله ) غير لازمة لاحدى المقدمتين ، بان لا يكون عكساً مستوياً بواحدة منهما ( قوله ) كما في قولنا «ا» مساو « لب » الخ ، وهذا هو قياس المساواة قال في شرح الشمسية وغيره قياس المساواة هو مايتركب من قضيتين متعلق محمول اولاهما بكون موضوع الاخرى كما في قولنا «ا» مساو «لب» الخ فان المقدمة التى ضمت اليه وانتج بواسطتها غير لازمة لواحدة من المقدمتين اذ ليست بعكس لايهما فهي مقدمة غريبة ولذلك لم يتحقق ذلك الاستلزام الا حيث تصدق هذه المقدمة كما في قولنا الانسان ملزوم للحيوان والحيوان ملزوم للجسم فالانسان ملزوم للجسم لان ملزوم الملزوم ملزوم بخلاف ما اذا لم تصدق تلك المقدمة كما في قولنا الانسان مباين للصاهل والصاهل مباين للعالم فانه لايلزم منه ان الانسان مباين للعالم لان مباين المباين

« وقوله لذاته » اى لا لمقدمة غريبة وفسروها بما تكون حدودها مخالفة لحدود مقدمتي القياس وهي اما اجنبية اى غير لازمة لاحدى المقدمتين كما في قولنا « ا » مساو «لب (١)» و « ب » مساو « لج » فآ مساو « لج » بواسطة صدق كل مساو(٢)

(١) قوله كما في قولنا «آ» مساو «لبَ» الخ ، مثلا انسان مساو لناطق وناطق مساو لبشر فانسان مساو لبشر بواسطة الخ اه (*) يعنى هكذا ناطق مساو لمدرك ومدرك مساو لضاحك فناطق مساو لضاحك في دلالتهما على الانسان لكن لا لذاتهما لانه لو كان لذاتهما لكان هذا النوع منتجاً دائماً وليس كذلك فانه اذا اخذ بدل المساواة المباينة أو النقيضية لم ينتج كقولنا الانسان مباين للفرس والفرس مباين للناطق لم ينتج كون الانسان مبايناً للناطق وكقولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة لم ينتج كون الواحد نصف الاربعه والمؤلف عبر عن ذلك بالحروف الهجائية لما مر أنها عبارة عن قواعد كلية لاتختص بمادة معينة اه من بعض حواشي شرح ايساغوجي لزكريا (٢) قلت كذا قالوا وينظر في خروج قياس الظرفية والمساواة فانه يستلزم خروج كل ملازم ومن المعلوم أنه لايخرج نحو الشمس ملازمها النهار والنهار ملازمه الضوء والشمس ملازمها الضوء لان ملازم اللازم ملازم وذلك يستلزم خروج جميع أنواع القياس ألا ترى الي قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فانه في قوة قولنا العالم ملازمه التأليف والتأليف ملازمه الحدوث فتأمله واجيب بانه لايلزم لزوماً ذاتياً الي آخر مافي شرح الطبرى لايساغوجي نخذه اه

---

( قوله ) متعلق محمول اولاهما الخ ، فالمحمول في القضية الاولى لفظ مساو والموضوع في الثانية لفظ « ب » فليس موضوع الثانية محمول الاولى بل متعلقها وهو «ب» والتعلق ههنا هو التعلق النحوي لان مساو اسم فاعل فاعله فيه عائد الى الالف وقوله « لب» جار ومجرور مفعوله، فافهم اه سيد ح ( قوله ) متعلق محمول اولاهما ، يعنى باولاهما القضية الاولى وهي قوله مساو « لب » ومحمولها مساو ومتعلق هذا الباء المجرورة باللام في قوله « لب » لان المجرور متعلق بمساو وهذا المتعلق موضوع في الاخرى وهي قوله و«ب» مساو «لج» اه من حواشي شرح الرسالة ح ( قوله ) بكون موضوع الاخرى ، فلم يحصل الاندراج لان شرطه ان يكون محمول الاولى هو نفسه موضوع الثانية ولكن لزم الحكم بواسطة مقدمة أجنبية كقولنا «آ» مساو « لب » اه شرح ابن جحاف ح

المساوى مساو واما غير اجنبية (١)اى لازمة لاحدى المقدمتين كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما ليس بجوهر لايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فجزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو كلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ووصف القول الاخر بالاخر لئلايلزم انيكون كل مقدمتين كيف اتفقتا قياساً لاستلزام مجموعها كلا منها قال في شرح المطالع وفيه نظر (٢)والاولى ان يقال المقدمات موضوعة فى القياس على انهامسلمة فلو كانت

(١)اعترض بعض المحققين بانه لاوجه لاخراج القياس المبين بعكس النقيض عن تعريف القياس لانه من الطرق الموصلة الى التصديق كالقياس المبين بالعكس المستوى بلا تفارت ويمكن دفعه بانه يجوز أن يكون وجه اخراجهم اياه عن تعريف القياس عدم تكرار الحد الاوسط فيه وبعد الانتقال منه الى النتيجة بالقياس الي القياس المبين بالعكس المستوى نعم يتجه ان اخراجه عن القياس كاخراج قياس المساواة عنه يستلزم بطلان حصرهم الدليل في الاقسام الثلاثة من القياس والاستقراء والتمثيل لدخولهما في تعريف الدليل مع خروجهما عن الاقسام حينئذ وأيضاً يستدعي أن يوضع باب آخر لبيان حالهما في مباحث الموصل الى التصديق حتى يكون المنطق مجموع قوانين الاكتساب الا أن يقال ان ارادوا بحصر الدليل في تلك الاقسام حصره في القياس ومافي حكمه من الاستقراء والتمثيل وأيضاً لما كان هذان في حكم القياس الحقيقي اكتفوا في بيانهما بادنى اشارة وتنبيه في مبحث القياس الحقيقي وأحالوا معرفتهما تفصيلا الي المقايسة كانهم ينوها ولايذهب عليك ان قياس المساواة يخرج بقيد اللزوم مع قطع النظر عن خصوص المادة كالاستقراء والتمثيل فلا حاجة الي قيد لذاته الا لاخراج القياس المبين بعكس النقيض اه مير ابو الفتح على التهذيب (٢) لانا نمنع ان ثمه استلزاماً اه وفي حاشية وجه النظر هو منع استلزام الكل للجزء واذا لم يكن جميع المقدمتين مستلزما للجزء لم يحتج الى قيد آخر لخروجه بقوله يلزم اللهم الالزيادة الايضاح اه وقوله والاولي هو من كلام الشارح اه (*) قال سعد الدين فى شرحه للرسالة الشمسية مالفظه وقوله قول آخر اشارة الى وجوب

لايجب ان يكون مبايناً وكما في قولنا الاثنان نصف الاربعة والاربعة نصف الثمانية فانه لايلزم منه ان الاثنين نصف الثمانية لان نصف النصف لايكون نصفاً بل ربعاً (قوله) واماغير أجنبية ، بان تكون لازمة لاحدى المقدمتين كمافي عكس النقيض كماعرفت (قوله) كمافي قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر ، أي ينتفي بانتفاء جزئه اذ الكل لايوجد بدون جزئه وهذا المثال ذكره بعض المحققين من شراح الشمسية وصاحب الجواهر والظاهر ان هذا المثال من الشكل الثانى فان كانت الاضافة في جزء الجوهر مفيدة للعموم كان من الضرب الاول منه اذ يكون من كليتين والكبرى سالبة ونتيجة هذا الضرب سالبة كلية كما ذلك معروف وقد جعل المؤلف عليه السلام نتيجة جزء الجوهر جوهر وان لم تكن مفيدة للعموم ولا كلية الصغرى كان من الضرب الثالث منه ونتيجته سالبة جزئية لا موجبة فينظر ولعل المراد مجرد التمثيل (قوله) بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية ، فيرتد بعكس النقيض الى الشكل الاول فيكون هكذا ، جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فجزء الجوهر جوهر (قوله) ووصف القول الاخر ، بالكسر (قوله) بالاخر ، يعنى بالفتح أي قول آخر مغاير لكل من تلك المقدمتين (قوله) كيف اتفقتا ، أي سواء كانت على شروط الاشكال الاربعة الاتية أولا (قوله) لاستلزام مجموعها ، أي الكلي المجموعي (قوله) كل منها ، أي كل واحدة منهما بارادة الكل الافرادي ضرورة استلزام الكل للجزء (قوله) وفيه نظر ، مقتضى ماذكره السيد المحقق وبعض شراح الشمسية في وجه النظر انما ذكر قد خرج بقيد زادوه في التعريف لم يتعرض له المؤلف وهو لفظ منها حيث قيل يلزم منها لذاتها قول آخر فالاحتراز قد وقع بذلك القيد لا بزيادة لفظ آخر قال في شرح الشمسية ومثله في حاشية السيد المحقق على شرح المختصر ، وجه النظر انا لانسلم ان احدى المقدمتين لازمة عن المقدمتين اذ معنى لزوم شيء عن شيئين

---

(قوله) وقد جعل المؤلف عليه السلام نتيجته الخ ، يعنى بواسطة عكس نقيض الثانية اه حسن مغربى ح (قوله) ولا كلية الصغرى ، كأن المعنى ولا حصل له كلية الصغرى اه حسن مغربى ح (قوله) فينظر ، يقال انتاجه للشكل الاول بعد ارتداد الشكل الثاني اليه بعكس النقيض فتأمل لا للشكل الثانى اه حسن ح (قوله) ولعل المراد مجرد التمثيل ، مراد الشارح انه لما كان يلزم هذا القول قول آخر لا لذاته بل بواسطة مقدمة غريبة لم يكن من القياس المعرف فكيف يخاض في أنه من أي شكل او تستشكل النتيجة والامر ظاهر اه عبد الله بن علي الوزير ، في خط السيد عبد الله ثم يستشكل النتيجة وهذا سهو بين اه ح (قوله) وقد خرج بقيد زادوه ، هذا القيد الذي زادوه لم يقع التصريح منهم بنسبة الاخراج اليه ولو كان ماذكر خارجاً منه لزم أن يخرج في عبارة المصنف من قوله

انيكونلها دخل في ذلك الشيء ولا يصح هاهنا اذ لايكون عن المجموع احداها اذا عرفت هذا فقول المؤلف والاولى الخ لايصح
ان يريدأنه أولى من كلامها في وجه النظر اذ لم يتعرض لما ذكراه ولاوجه لتلك الزيادة ويمكن أن يقال لم يقصد ان ماذكره اولى مما
ذكراه في وجهه بل من قول من وقف خروج احدى المقدمتين على زيادة لفظ آخر اذ لو توقف عليها لاقتضى صدق أول التعريف على
احدى المقدمتين وليس كذلك فانها قد خرجت بقيد التسليم وذلك ان المقدمات موضوعة في القياس على أنها مسلمة أي مأخوذ فيها
قيد التسليم والمأخوذ فيها هذا القيد هي التى على الشرائط المعتبرة لا كيف انفق فلا يكون كل مقدمتين كيف اتفقتا قياساً فقوله لم
يحتج الى القياس أي المأخوذ فيه قيد التسليم (قوله) يتوقف تركبه ، المركب مشتق من التركيب فالمتوقف التركيب المتعدي فالمناسب
أن يقال يتوقف تركيبه الا أن المؤلف جعل المتوقف التركيب ليفيد حصول المركب بالفعل المتوقف على حصول أجزائه المادية
والصورية واقتصر المؤلف هنا على المادة والصورة وترك توقفه على بقية العلل الاربع اكتفاء هنا ببيان مايتعلق به ارادته عليه
السلام لانه ذكر أنه باعتبار المادة كذا وباعتبار الصورة كذا (قوله) على حصول أجزاء مادية وصورية ، اطلاق المؤلف عليه السلام
للجزء على الصورة يوهم ان المراد بها ماعليه الحكماء وليس كذلك كما ذكره في المواقف وشرحه وعبارة شراح
المختصر وصورة المركب هيئته
الحاصلة قال في حواشيه هذا مبنى
على ان لايراد بالصورة الجزء الذي
يكون المركب معه بالفعل كما عند
الحكماء للقطع بان الهيئة عرض
والعرض لايكون جزءاً للجوهر
مقوماً له وبيان ماعليه الحكماء
أنهم وسموا المادة بالجزء الذي يكون
المركب معه بالقوة والصورة بالجزء
الذي يكون المركب معه بالفعل ولعل
المؤلف عليه السلام أطلق الجزء
على الصورة مجازا على سبيل التشبيه
أو أراد بالمركب المركب الاعتباري
الذي اعتبروا فيه دخول العارض
(قوله) تأثيرا آخر غيره ، أي غير
التصديق وذلك ان القضايا المخيلة لاتذعن بها النفس وانما يتأثر فيها ترغيب أو ترهيب ولذا قال المؤلف عليه السلام مسلمة أو غير
مسلمة فان غير المسلمة لاتصديق فيها (قوله) أعني التخييل ، لوقال أعني التأثير من قبض وبسط لكان أظهر اذ العبارة تقتضي بان

النتيجة احداهما لم يحتج الى القياس فكل قول يكون كذلك لا يكون قياساً (وهو باعتبار المادة خمسة) كل مركب(١) يتوقف تركبه على حصول اجزاء مادية وصورية والقياس حصل له باعتبار كل من الصورة والمادة تقسيم ، التقسيم الاول باعتبار المادة وهي مقدمات القياس وكان خمسة (لأنه) اى القياس (اما ان يفيد تصديقاً اولا) يفيده بل يفيد تأثيراً آخر غيره يعنى التخييل الجارى مجراه (الثاني) قياس (الشعر) ومادته المخيلات وهى قضايا اذا وردت على النفس أثرت فيها تأثيراً عجيباً من قبض فتنفر او بسط فترغب ويزيدها قبضاً او بسطا ايرادها موزونة بصوت حسن

---

مغايرة النتيجة لكل من المقدمتين لان النتيجة مطلوبة غير مفروضة التسليم بخلاف المقدمات وقيل لانه لو لم تعتبر المغايرة لزم أن يكون كل قضيتين قياساً كقولنا كل انسان حيوان وكل حجر جماد فانهما يستلزمان احداهما ضرورة استلزام الكل للجزء وفيه نظر لانا لانسلم انها لازمة من المقدمتين فان معنى اللزوم عنهما أن يكون لهما دخل في ذلك وظاهر ان المقدمة الاخرى لادخل لها في ذلك اه المرادنقله (١) قوله كل مركب مبتدا ويتوقف خبره ومادة الشيء مابه يحصل بالقوة وأجزاء القياس المادية خمسة والصورية أربعة اه

---

لزمه لذاته أذ الضمير يعود الى المؤلف من قضايا كما عاد الضمير في عبارتهم مع التعدية بعن الى القضايا فالمفاد من العبارتين واحد﴿﴾
والاستظهار بقوله لازمة عن المقدمتين الخ في حاشية السيد المحقق لايجدي لاتحاد المقدمتين بالقول المؤلف من قضايا فالمفاد واحد
من الجميع اهح مغربى ﴿﴾ ففي التحقيق لم يزد قيد في عبارتهم اه حسن مغربى ح (قوله) اذ لايكون عن المجموع احداهما ، يعنى
ان المجموع اذا كان مركباً من الاحاد ومتوقفاً عليها لم تكن الاحاد واقفة عليه ولعله يقال بعد تركب المجموع من الاحاد
يكون دور معية لادور تقدم ودور المعية واقع اه حسن مغربى ح (قوله) لايصح أن يريد الخ ، اذا كان الخروج في كلامهما من لفظ
آخر ظهرت الاولوية اهح مغربى (قوله) بل من قوله من وقف الخ ، يقال لا يصدق أول التعريف على احدى المقدمتين منفردة عن الاخرى مع قوله
مؤلف من قضايا اه حسن مغربى ح (قوله) فانها خرجت بقيد التسليم ، اما خروجها بشريطة التسليم فهو الذي أراد المصنف ويكون لفظ
آخر لزيادة الايضاح اه حسن مغربى ح (قوله) على بقية العلل الاربع ، وهي المادية والصورية والفاعلية والغائية اه ح (قوله) على حصول أجزاء
مادية وصورية في نسخة أجزاء مادة وصورة اه ح (قوله) أو أراد بالمركب الخ ، هذا لايناسب ماوجه به كلام المصنف قريباً اه سيدي احمد ح

نفس التخييل هو التأثير والظاهر أنه مسبب عن التخييل لانفسه ( قوله ) انفعال النفس ، أي تأثيرها بالترغيب والترهيب الحاصل من البسيط والتنفير الحاصل من القبض ( قوله ) أحسن الشعر أكذبه ، لبنائه على المخيلات الكاذبة التي تستعذبها النفس وتستغربها فيزداد لذلك حسناً ( قوله ) كالاقوال المأخوذة من العلماء ، هذا داخل فيمن يعتقد فيه لعلم فليس من غير ذلك ( قوله ) والمظنونات ، مقابلتها بالمقبولات من قبيل مقابلة العام بالخاص والمراد به ما سوى الخاص ( قوله ) عن درك البرهان ، متعلق بالقاصر ( قوله ) فيما ينفعه متعلق بترغيب ( قوله ) ومادته اليقينيات ، اليقين هو التصديق الجازم المطابق الثابت فباعتبار التصديق لم يحتمل الشك والوهم والتخييل وبقيد الجزم اخرج الظن والمطابقة والجهل المركب والثابت والتقليد ثم المقدمات اليقينيات اما بديهيات أو نظريات منتهية الى البديهيات لاستحالة الدور او التسلسل هكذا ذكره المحقق اليزدي فعرفت من كلامه ان اليقينيات قسمان بديهيات ونظريات وقد ذكر ذلك الشريف في حواشي شرح المختصر حيث قال مقدمات البرهان قطعية ولايجب من ذلك كونها ضرورية اذ النظريات قد تكون قطعية وأما المؤلف عليه السلام فانه أغفل النظريات من اليقينيات ثم قال ومادته أي البرهان اليقينيات وفسر المادة بكونهن منتهاه ولا يخلو عن تأمل وان مادة الشيء مايتألف منه الشيء لامايتنهى اليه ولو سلم صحة ذلك مجازا فكون اليقينيات منتهى البرهان لايخلو عن تسامح فان المنتهى انما هو البديهيات من اليقينيات للبرهان الذي مقدماته قطعية نظرية لامطلقا كما عرفت

---

( قوله ) فليس من غير ذلك ، هذا على جعله تفسيرا لغير ذلك واما اذا جعل بياناً لقوله أوعلم كان المراد من غير ذلك كأهل العقول الراجحة والآرآء الصائبة وذوي التجارب والحكماء وغيرذلك والله اعلم اه حسن مغربي ح ( قوله ) من قبيل مقابلة العام بالخاص ، ويحتمل أن المراد بالمظنونات ماحصل الظن فيه بامر خارجي غير حال من يعتقد فيه كما في المثال المذكور وهو قوله فلان يطوف بالليل الخ والمقبولات ماكان من حال من يعتقد فيه اه حسن مغربي ح وفي حاشية العام المظنونات لان المقبولات مظنونات فهي داخلة في المظنونات اه ( قوله ) عن درك البرهان ، والدرك ويسكن التبعة وأقصى قعر الشيء ج أدراك اه قاموس ( قوله ) ولايخلو عن تأمل ، الظاهر أنه يريد أنه لابد من انتهاء مقدماته اليها وان كانت مكتسبة كما أفاده السعد وليس تفسيرا للمادة حتى يرد ماذكر اه ح ( قوله ) لامطلقا ، يصح ان يكون المنتهى مابعض أفراده منتهى اذا سلم ان النظريات لاتنتهي الا الى البديهيات فقط كما نقله عن اليزدي اه حسن مغربي ح

---

وسواء كانت مسلمة او غير مسلمة صادقة اوكاذبة كقولهم الخمر (١) ياقوتة سيالة والعسل مرة مهوعة اى مقيئة والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير واكثر من يستعمله الشعراء ولذلك قيل (٢) احسن الشعر أكذبه ( والاول ) وهو مفيد التصديق ( اماان يفيد ظناً اوجزماً الاول ) قياس ( الخطابة (٣) ) ومادته المقبولات وهي قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه الجمهور لزهد اوعلم او رياضة اوغير ذلك من الصفات المحمودة كالاقوال المأخوذة من العلماء والمظنونات وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق والغرض منه ترغيب القاصر عن درك البرهان فيما ينفعه من تهذيب الاخلاق وامر الدين والتنفير عما يضره واكثر من يستعمله الخطباء والوعاظ ( والثاني ان افاد جزماً يقينياً فبرهان ) ومادته اليقينيات

---

(١) في جعلهم القضايا الشعرية تخييلية صرفة غير متعلقة للتصديق بحث مشهور وهو ان الظاهر ان قولنا الخمر ياقوتة سيالة والعسل مرة مقيئة وامثالهما من قبيل القضايا الصادقة المشتملة على الاستعارة والتشبيه كقولنا زيد أسد ويمكن دفعه بان كلامهم في الامثلة المذكورة اذا استعملت بمعنى التخييل الصرف اذ لامانع من استعمالها بهذا المعنى قطعاً وان جاز استعمالها بمعنى التصديق ايضاً على ان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين اه مير ابو الفتح (٢) وفي شرح الجلال ولذلك قيل فيه قياس شعري اه (٣) خطب الخاطب على المنبر خطابة بالفتح وخطبة بالضم وذلك الكلام خطبة أيضاً وهي الكلام المنثور المسجع ونحوه ورجل خطيب حسن الخطبة بالضم اه قاموس

أي هن منتهاه(١)، واليقينيات بالاستقرآء ست(٢) بديهيات ومشاهدات وفطريات وحدسيات ومجربات ومتواترات اما البديهيات وتسمى ايضاً اوليات فهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لايكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين(٣) كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة(٤) كما في بعض الجهال ﴿واما المشاهدات﴾ فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس الظاهرة اوالباطنة فالاولى تسمى حسيات كالحكم بأن الشمس نيرة والنار حارة والثانية تسمى وجدانيات(٥) كالحكم بأن لنا خوفاً وغضباً(٦) واما الفطريات فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة لاتعزب عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فأن من تصور

---

(١) يعنى أنه ينتهي اليها وان كانت مقدماته غير يقينية اه (*) وعبارة العضد ولا بد من انتهاء مقدماته القطعية الى الضروريات والا لزم التسلسل والدور اه قال الشريف ومقدمات الامارة لابد ان تنتهي أيضاً الى ما ذكر والا لزم التسلسل والدور اه (٢) جعل في المواقف اليقينيات سبعاً قال فيه السابع الوهميات في المحسوسات فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فان العقل يصدقه في احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الحدسية شديدة الوضوح لايكاد يقع فيها اختلاف الارآء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجربات والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه كاذبا لحكمه بان كل موجود لابد ان يكون في جهة «واعلم» ان العمدة من هذه المبادى السبعة الاوليات اذ لايتوقف فيها الا من كان ناقص الغريزة كالبله الى قوله فلذلك ادرجت فيما قبله اه من شرح المواقف اه (٣) وهما الامكان واحتياجه الي المؤثر اه وقوله أو لنقصان عطف على لعدم تصور الخ اه (٤) يعنى للاوليات اه شرح سعد للرسالة وذلك كمعتقد الافعال من الله تعالي فان هذه العقيدة مانعة له عن العلم البديهي في كون أفعال العباد منهم وكحدوث العالم في حق معتقد قدمه اه(٥) وقضايا اعتبارية ويعدمنها مانجده بنفوسنا لابالاتنا كشعورنا بذواتنا وافعال ذواتنا «واعلم» ان الحس لا يفيد الا حكماً جزئياً كما في قولنا هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض ولاشك ان تلك الاحساسات انما تؤدى الي النفس اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطأ اه شرح مواقف (٦) فان ادراك الامور الجزئية والحكم عليها لايفتقر الي عقل ولهذا تدركها وتحكم بها البهايم في القوة الوهمية الا انها تكون قضايا شخصية لاتعتبر في العلوم والبراهين المستعملة فيها بالذات واما الحكم على كلياتها فيفتقر الي العقل بناء على ان القوى الجسمانية لاتدرك بها الكليات اه من حواشى الشريف على العضد (*) ثم ان الاحكام الحسية كلها جزئية فان الحس لايفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وبهذا يظهر ان الحكم بالمشاهدات مركب من الحس والعقل لا الحس مجرداً اه من شرح السعد على الرسالة بحروفه

---

(قوله) لعدم تصور الطرفين الخ، فاذا تصور معنى الممكن وهو أنه ماتساوي طرفاه أي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وتصور معنى احتياجه الى المؤثر وهو أنه لايترجح أحد طرفيه على الاخر الا لمؤثر حكم بالنسبة بينهما حكما ضروريا يجزم به الصبيان وقد أشار المؤلف عليه السلام بقوله الى المؤثر الى ماعليه كثير من المتكلمين من الفرق بين ترجح أحد طرفي الممكن على الطرف الاخر بلا سبب مرجح أي مؤثر وبين ترجيحه بغير مرجح أي بغير داع الى الترجيح فان الاول مستحيل بخلاف الثانى (قوله) أو لتدنس الفطرة الخ، كمعتقد الافعال من الله تعالى فان هذه العقيدة مانعة له من العلم البديهي بكون أفعال العباد منهم (قوله) الوجدانيات، الوجدان بالضم بمعنى النيل وبالكسر ماحصل بسبب الحواس الباطنة (قوله) لاتعزب عنه، عبارة اليزدي لاتغيب عن الذهن

---

(قوله) فان الاول مستحيل، لتأديته الى الترجيح بلا سبب وهو محال اه حسن مغربي ح (قوله) بخلاف الثانى، لجواز ترجيح الفاعل المختار له بغير داع اه حسن مغربي ح (قوله) لاتغيب عن الذهن، ولعلها أولى لجواز ان تكون الواسطة التى لاتغيب عن الذهن ليست من مدركات العقل لكونها جزئية اه حسن مغربي ح

الاربعة والزوج تصور الانقسام بمتساويين ويترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج(١) ﴿واما المجربات﴾ فهي قضايا يحكم العقل بها (٢) بسبب تكرر المشاهدة مع قياس خفي(٣) وهو ان وقوع المتكرر على نهج واحد لابد له من سبب(٤) وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب(٥) علم وجود المسبب(٦) وذلك كالحكم بان السقمونيا(٧) مسهل ﴿فان قيل﴾ هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية او بالحدس فحدسية او بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر فقضايا قياساتها معها «قلنا» بل حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو تكرر المشاهدة من غير نظر ولا حدس وادآء الى اليقين ﴿واما الحدسيات(٨)﴾ فهي قضايا يحكم العقل بها بحدس قوي (٩) من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يخفى دائماً بجانبه الذي يلي

---

(١) ينتج الاربعة زوج اه (٢) بواسطة الحس مع التكرار اه مواقف (٣) هو ان وقوع شيء عقيب فعل وقوعا دائماً واكثريا لابد له من ان يكون هناك سبب وان لم يكن معلوم الماهية واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعاً بل الحكم بان الضرب بالخشب مؤلم وبان شرب السقمونيا مسهل اه قد تضمنه كلام الشارح اه (٤) وهو يختلف باختلاف الاشخاص فلم يكن دليلا على المنكر الذي لم يجرب اه شاه مير (٥) وهو الاثر الكامن في السقمونيا الذي يحصل به الاسهال علم وجود المسبب وهو الاسهال اه (٦) قطعاً ويتميز عن الاستقراء بان الاستقراء لايقارن هذا القياس الخفي اه من شرح السعد على الرسالة (٧) بفتح السين والقاف والمد معروفة قيل يونانية وقيل سريانية اه مصباح (٨) الحدس سرعة الانتقال من المبادي ﴿﴾ الي المطالب ويقابله الفكر فانه حركة الذهن نحو المبادي ورجوعها عنه الي المطالب فلا بد فيه من حركتين بخلاف الحدس اذ لاحركة فيه أصلا والانتقال فيه ليس بحركة فان الحركة تدريجية الوجود والانتقال فيه الي الوجود وحقيقته ان تسنح المبادي المرتبة للذهن فيحصل المطلوب اه قطب ﴿﴾ قال الشريف عليه فيه مساهلة في العبارة فان السرعة من الاوصاف العارضة للحركة ولايوصف بها غيرها وقد صرح بان لاحركة في الحدس أصلا فلا يكون هناك سرعة حقيقية لكنه تسامح فجعل كون الانتقال دفعيا سرعة والامر بين اه شريف (*) عبارة شرح المواقف ولابد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات ثم قال والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياساً واحداً هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائماً ولا أكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معاً فلذلك كان المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهيتها اه (٩) لان الحدس اذا كان ضعيفاً لم يفد الظن اه

---

(قوله) من غير نظر الخ ، فان النظر حركة النفس في المعقولات من المطالب الى المبادي ثم من المبادي الى المطالب ففيه حركتان والحدس كما يأتي ان شاء الله تعالى سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب وليس تكرار المشاهدة شيئاً من ذلك (قوله) بحدس قوي ، لعل هذا القيد اشارة الى ما في حواشي شرح المختصر من ان الحدس منه مايكون كاملا يفيد القطع وناقصاً يفيد الظن فقط

(قوله) بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قربا وبعدا ، الحدس سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب وحقيقته ان تسنح المبادي المرتبة للذهن فيحصل المطلوب والحدسيات والمجربات ليست حجة على الغير لجواز أن لايحصل له الحدس والتجربة المفيدان للعلم ثم قال بعضهم لايقال قد زعمت ان الست ضروريات والحدسيات لاتدركها الا أذهان الحذاق فضلا عن أن تكون ضرورية فيجب ان تكون نظرية ثم أجاب بان النظر مفتقر الى حركتين كما عرفت والحدس اندفاع الذهن اندفاعاً سريعاً من المبادي الى المطالب ولاحركة فيه للنفس أصلا على ان مراتب الضرورة متفاوتة ولهذا لايجب أن يكون العلم الحاصل عن الحدسيات والتجربيات والمتواترات حجة على الغير توجب انقطاعه أو الحكم بعناده وانما يجب تساوي الادراك في الاوليات والفطريات والمشاهدات

(قوله) سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب ، لايقال الانتقال في الحدس حركة لانا نقول الانتقال فيه دفعي ولاشيء من الحركة بدفعي لوجوب كون الحركة تدريجية اهح (قوله) قربا وبعدا ، ليست هذه العبارة في الكتاب المحشى عليه ولكنها عبارة القطب فانه قال بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قرباً وبعدا اهح عن خط شيخه (قوله) قال بعضهم ، هو الجلال اهح (قوله) أو الحكم بعناده ، لجواز أن لايحصل له ماحصل لخصمه من العلم وانما يجب تساوي الادراك في الاوليات

الشمس فيحدس العقل (١) بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك (٢) ﴿ واما المتواترات (٣)﴾ فهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى الحس كثرة تمنع تواطؤهم على الكذب واعتبر الامكان لان الممتنع لايحصل اليقين به وان كثر نقل وقوعه والاحساس لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه ﴿ واما الخبر ﴾ المحفوف بالقراين وخبر المصدق بالمعجز فالاقرب ان العلم الحاصل منهما استدلالي فلايدخل فيما نحن فيه « واعلم » ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفى كما في المجربات(٤) والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وقد ذكروا أوجهاً للفرق غير ذلك ولاشتمال كل من المجربات والمتواترات والحدسيات على ملاحظة قياس خفى(٥) نازع في ضرورياتها من نازع ونازع بعضهم فى كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات (٦) فضلا عن كونها ضرورية

---

(١) الحدس ذكره صاحب شمس العلوم وغيره في باب فعل يفعل بفتح العين في الماضى وكسرها في المضارع وقيده صاحب الصحاح بالكسر اه (٢) أى لما اختلف نوره بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس اه (٣) قال في شرح المواقف ومن اعتبر في التواتر عدداً معيناً فقد أحال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقايع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولابد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وان يكون مستنداً الي المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علماً جزئياً من شأنه ان يحصل الاحساس فلذلك لايقع المعلوم بالذات كالمحسوسات اه (٤) والفرق بين التجربة والاستقراء ان الاستقراء يجعل المشاهدات الجزئية مبدأ الحكم الكلي والتجربة تضم الي المشاهدات قياساً خفياً يحكم العقل بسببه وأما الفرق بين التجربة والحدس فهو ان القرائن المفيدة للجزم في الحدسيات مغايرة للاثر بخلاف التجربة وقيل الفرق ان التجربة موقوفة على فعل يفعله الانسان دون الحدس وفيه نظر لان العلم بخواص الكواكب وتأثيرها من التجربيات وليس لفعل الانسان مدخل فيه اه من شرح الطوالع (٥) وهو ان وقوع المتكرر على نهج واحد لايكون اتفاقياً اه (٦) فجعلها من الظنيات اه

---

(قوله) والاحساس ، عطف على الامكان وسيأتى في باب الاخبار ان شاء الله تعالى بيان وجه هذا الاشتراط وبيان افادة الخبر المحفوف بالقرائن والمصدق بالمعجز العلم ان شاء الله تعالى (قوله) ومقارنة القياس الخ ، أي مع مقارنة القياس الخفي الذي عرفته في المجربات و (قوله) قد يحصل ، يفهم من هذا ان مقارنة القياس لاتلزم وما سيأتى من قوله ولاشتمال كل من المجربات الخ مشعر باللزوم (قوله) وقد ذكروا أوجهاً للفرق ، « بياض في الامهات» (قوله) على ملاحظة قياس خفي ، اما المجربات والحدسيات فقد عرفت ذلك واما المتواترات فلعل المؤلف عليه السلام بنى ذلك فيها على قول من جعل حصول العلم بها استدلالياً كما يأتى في الاخبار لتوقفه عنده على حصول شروط التواتر المعروفة وفي شرح المختصر والمتواترات وهي ماتحصل بنفس الاخبار قال الشريف انما قال بنفس الاخبار تنبيهاً على عدم الاحتياج الى قياس خفي على ماظن (قوله) فضلا عن كونها ضرورية ، اذ قد تكون اليقينيات نظرية كما عرفت وتحقيق والفطريات والمشاهدات اه شرح طبري على ايساغوجي ح (قوله) يفهم من هذا ، الظاهر ان المؤلف عليه السلام أراد أنه كما يحصل الحكم في الحدسيات بحدس قوي من النفس قد يحصل بتكرار المشاهدة وأما لزوم القياس فلابد منه فلايتدافع وقد يفهم من عبارة المؤلف هذا المعنى أعنى التعليل بحصول الحدس بتكرر المشاهدة اه ح (قوله) وقد ذكروا وجهاً للفرق ، هنا بياض في الام وقد ذكر السعد في شرح الرسالة بعض الاوجه اه لعل وجه الفرق ماذكره السعد في شرح الشمسية في أن السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين اه عبد الله بن علي الوزير ح (قوله) فلعل المؤلف عليه السلام بنى ذلك الخ ، لايتم هذا التوجيه اذ المؤلف قد جعل المتواترات من الغير الاستدلالي كما هو صريح كلامه في هذا الموضع في الشرح وقد أخرج المحفوف بالقرائن عنها فليتأمل اه سيدي محمد الامير التوجيه تام اذ قد صرح هنا بانه لعله بناه على قول من جعلها من الاستدلالي لاعلى قوله نفسه تأمل اه عن خط سيدي الحسن بن اسحق عن خط سيدي احمد ح

انتصاب فضلا وبيان معناه مبسوط في حواشي الكشاف بمالا يحتمله المقام (قوله) بل جعل كثير من العلماء ، منهم شارح المختصر وينظر في وجه الاضراب ببل ولعل وجهه ان المنازعة في كونها يقينية لايقتضي ادخالها في الظنيات لاحتمال التوقف بخلاف من أدخلها فيها (قوله) عموم الاعتراف والتسليم ، لو قال أو التسليم لكان أظهر اذ عموم الاعتراف من العامة والتسليم من الخصم وقد أشار المؤلف الى هذا بقوله فيما يأتى بتسليم من الخصم (قوله) اما لمصلحة عامة ، نحو كشف العورة مذموم ذكره في شرح الشمسية (قوله) أو رقة ، نحو مواساة الفقراء محمودة « أو حمية » كاستحسان نصرة الولي وخذلان العدو ذكره في شرح الشمسية (قوله) أوغيرذلك ، كعادات وشرايع (قوله) ولكل قوم مشهورات ، كقبح ذبح الحيوان عند أهل الهندوعدم قبحه عندغيرهم قال في شرح الشمسية وربما تبلغ الشهرة بحيث يلتبس بالاوليات ويفرق بينهما بان الانسان اذ خلى عن جميع الامور المغايرة لعقله حكم بالاوليات دون المشهورات



بل جعل كثير من العلماء (١) الحدسيات من قبيل الظنيات وفائدة البرهان تحقيق الحق على وجه لا يجوز حوله شك ولا يتطرق اليه تغيير (والا) يفيد اليقين (فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فجدل (٢)) اى فالقياس يسمى جدلاً ومادته المشهورات (٣) وهى قضايا يحكم بها العقل لاعتراف جميع الناس او اكثرهم او طائفة مخصوصة بها اما لمصلحة (٤) عامة او رقة او حمية او غير ذلك (٥) ولكل قوم مشهورات بحسب عادتهم وآدابهم (٦) ولاهل كل صناعة مشهورات بحسب صناعاتهم ﴿فان قيل﴾ المشهورات قد تكون يقينية بل اولية فكيف تجعل من غير اليقينيات ﴿قلنا﴾ المراد ان المشهورات لا يعتبر فيها اليقين ومطابقة الواقع بل المعتبر فيها الشهرة وتطابق الاراء

(١) منها ما ذكره في شرح التجريد في الفرق ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان مالم يجرب الدواء بتناوله واعطائه غيره مرة بعد اخرى لايحكم عليه بالاسهال وعدمه بخلاف الحدس فانه لايتوقف على ذلك اه (٢) لانه يدفع المجادلة اه (٣) كاستحسان نصرة الولي وخذلان العدو وكحكم الجبرى بحسن نسبة أفعال العباد كلها الى الله والمعتزلي باثبات الواجبات على الله ونحو ذلك اه (٤) في حاشية نحو العدل حسن والظلم قبيح اه قطب (٥) كعادات وشرايع نحو شكر المنعم واجب اه (٦) في نسخة ودأبهم اه

(قوله) مبسوط في حواشي الكشاف ، في حاشية السعد على الكشاف فضلا مصدر لفعل محذوف يقع متوسطاً بين نفي واثبات لفظاً نحو فلان لاينظر الى الفقير فضلا عن اعطائه أومعنى نحو تقاصرت الهمم عن أدنى العدد فضلا عن أن ترقى والقصد فيه استبعاد الادنى أعنى مادخله النفي بمعنى عده بعيدا عن الوقوع كالنظر الى الفقير وبلوغ الهمم واستحالة مافوقه أعنى مادخله النفي بمعنى عده بمنزلة المحال الذي لايمكن وقوعه كالاعطاء والترقي وهو من قولك أنفقت الدرهم ومافضل منه كذا أي بقي وفاعل الفضل ضمير النفي اهح أي انتفى العطاء بالكلية والذي بقي عنه عدم النظر وهكذا انتفى الترقي وبقي التقاصر (قوله) مبسوط في حواشي الكشاف ، في شرح قوله في الخطبة فضلا عن أن الخ اهح (قوله) والتسليم من الخصم ، لامانع أن يكون التسليم من العامة فيكون عطفاً تفسيرياً ويدل عليه اقتصار الشارح في التفسير على عموم الاعتراف وكذا السعد في شرح الشمسية اه سيدي عبد الله الوزير والعامة خصم كالخصم فيما يأتى اه من خطه ح (قوله) والتسليم من الخصم ، بل عموم الاعتراف من العامة هو تسليمهم فهو عطف تفسيري ولذا اقتصر المصنف في الشرح على عموم الاعتراف كما اقتصر عليه السعد في شرح الشمسية والعامة خصم كالخصم الذي سيأتى لكن هنا عموم اعتراف وتسليم وفيماسيأتى مطلق التسليم اه افادة السيد عبد الله بن علي ، هذا وهم فان المشهورات غير المسلمات ومع جعل التسليم تفسيرا لعموم الاعتراف يلزم أن يكون اياها وليس كذلك فعموم الاعتراف راجع الى المشهورات والتسليم الى المسلمات ويرشدك الى ذلك قوله ان الغرض من القياس الجدلي اما اقناع القاصر عن صنعة البرهان واما الزام الخصم فان الاول في المشهورات والثانى في المسلمات والمصنف لم يقتصر كما زعمه وانما اقتصر في سياق تفسير المشهورات فذلك حجة عليه لاله والله أعلم اه عن خط سيدنا ابراهيم بن خالد رحمه الله ح (قوله) نحو كشف العورة مذموم ، الاولى مامثل به صاحب القطب فابحث وتأمل اه ح عن خط شيخه والذي مثل به العدل حسن والظلم قبيح اه ح (قوله) بحيث يلتبس بالاوليات ، فاذا خلى العقل وحكمه فرق بينهما بادراك ماهو سبب الاذعان للمشهورات فعلم

سواء كانت يقينية او لا فبعض (١) القضايا يكون اوليًا (٢) ومشهورًا بالاعتبارين والمسلمات وهى قضايا تسلم من الخصم فيبنى عليها الكلام لدفعه وان كانت باطلة كتسليم (٣) الفقهاء بعض مسائل اصول الفقه والغرض منه اما اقناع القاصر عن درك البرهان واما الزام الخصم (والا) يعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم (فمغالطة (٤)) اي فالقياس يسمى مغالطة ومادته الوهميات وهى قضايا كاذبة يحكم بها الوهم الانساني في امور غير محسوسة (٥) على نحو المحسوس كما يقال كل موجود مشار اليه (٦) ولولا دفعها العقل والشرع لعدت من الاوليات ويعرف كذبها بمساعدته للعقل في المقدمات حتى اذا وصل الى النتيجة امتنع عن المساعدة ﴿ والمشبهات ﴾ وهى قضايا يحكم العقل بها على اعتقاد أنها اولية او مشهورة او مسلمة لاشتباهها بشيء منها امامن جهة اللفظ كما في المشترك (٧)

---

(١) وسواء تطابق الكل عليها كحسن الاحسان الى الاباء أو آراء طائفة مخصوصة اه

(٢) هذا باعتبارها في نفسها وتسميتها مشهورات وأما باعتبار ماوقع من التقسيم هنا فلا بد من ارادة عدم شمولها اليقينية لجعلها في مقابل البرهان المشتمل على اليقين اه

(*) قوله بالاعتبارين الاول اليقين ومطابقة الواقع والثانى الشهرة ومطابقة الآراء اه

(٣) قوله كتسليم الفقهاء بعض مسائل اصول الفقه كما يستدل الفقيه على وجوب الزكاة في حلى البالغة بقوله عليه السلام في الحلي زكاة فلو قال الخصم هذا خبر واحد ولايسلم أنه حجة فيقول له قد ثبت هذا في علم اصول الفقه ولا بد ان يأخذها هاهنا مسلمة اه قطب

(٤) وصاحب المغالطة ان قابل الجدلي فهو المشاغبي وان قابل الحكيم فسوفسطائي فالتشغيب والسفسطة داخلان تحت قسم المغالطة فالقياس الشاغبي مامقدماته مشبهة بالمشهورات والسفسطي مامقدماته مشبهة بالاوليات فمادة المغالطة أعم اه مرآة (٥) قال صاحب القطب على الشمسية حيث قال وانما قيد بالامور الغير المحسوسة لان حكم الوهم في المحسوسات ليس بكاذب كما اذا حكم بحسن الحسناء وقبح الشوهاء وذلك لان الوهم قوة جسمانية في الانسان بها يدرك الجزئيات المنتزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكم على المحسوسات باحكام كان حكما صحيحاً وان حكم على غير المحسوس باحكام المحسوس كان كاذباً كالحكم بان كل موجود مشار اليه وان وراء العالم فضاء لايتناهى ولان الوهم والحس سبقا الي النفس فهي منجذبة اليهما مسخرة لهما حتى ان الاحكام الوهميات ربما لم يتبين عندها من الاوليات ولولا دفع العقل والشرع وتكذيبهما احكام الوهم نفى التباسها بالاوليات ولم يكد يرتفع أصلا ومما يعرف به كذب الوهم أنه يساعد العقل في المقدمات المنتجة لسقوط حكم فيها كما يحكم الوهم بالخوف من الميت مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد لايخاف منه فاذا وصل الوهم والعقل الي النتيجة نكص الوهم على عقبيه وانكرها اه (٦) فلو قال البارى موجود وكل موجود مشار اليه انتج البارى مشار اليه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً اه (٧) كما لو قيل في عين الذهب هذه عين وكل عين جارية فهذه جارية او نحو ذلك اه من حاشية شرح الشمسية

---

(قوله) بالاعتبارين ، اليقين وعدمه (قوله) والمسلمات ، عطف على المشهورات (قوله) كتسليم الفقهاء بعض مسائل اصول الفقه ، بناء على أنه قد برهن عليها في علم الاصول كأن يقول الخصم خبر الواحد حجة لانه قد ثبت ذلك في اصول الفقه فلابد أن يأخذه المناظر له مسلماً (قوله) والغرض منه ، أي من الجدل (قوله) كما يقال ، فلو قال الباري موجود مشار اليه لانتج الباطل (قوله) مساعدته ، أي الوهم (قوله) امتنع عن المساعدة ، مثاله الميت جماد والجماد لايخاف منه فاذا وصل الوهم والعقل الى النتيجة وهي الميت لايخاف منه نكص الوهم على عقبيه وأنكرها (قوله) لاشتباهها بشيء منها ، أي من هذه الثلاث وهي الاولية والمشهورة والمسلمة (قوله) كما في المشترك ، كهذه عين وتريد الذهب أو كل عين جارية

---

أنها مما لاتفيد اليقين اه من الطبري على ايساغوجي ح (قوله) اليقين وعدمه ، الظاهر ان الاعتبارين ماصارت به الاولية اولية وماصارت به المشهورة مشهورة اه اصلاح عن خط شيخه اذ لم يوجد في المشهورات عدم اليقين اه من خطه أيضاً ولفظ حاشية الظاهر ان المراد بالاعتبارين اعتبار حصول الحكم من تصور الطرفين كما في الاوليات واعتبار تطابق الآراء كما في المشهورات لااليقين وعدمه كما قال المحشي اذ لم يعتبر في المشهورات عدم اليقين والله أعلم اه سيدنا احمد بن صالح أبي الرجال ح (قوله) فلا بد أن يأخذه المناظر له مسلماً ، نحو ان يقول المستدل الزكاة واجبة في القليل والكثير لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ولم يفصل فيقول المعترض مخصوص بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة فيقول له هذا آحادي فيجيب بانك قد سلمت في الاصول جواز التخصيص بالآحادي اه جلال وهذا مما برهن قبل المناظرة في علم آخر وسلمه الخصمان اه منه (قوله) وكل عين جارية ، فهذه جارية اه من شرح الشمسية

وضرب زيد لاحتمال فاعلية زيد ومفعوليته (١) وكقولنا الخمسة زوج (٢)وفرد فانه يصدق مع الاجتماع لا الانفراد واما من جهة المعنى كاخذ ما بالذات مكان مابالعرض كما يقال جالس (٣)السفينة متحرك وكل متحرك منتقل من مكان الى مكان آخر واخذ مابالقوة مكان ما بالفعل كما يقال لو قبل الجسم القسمة الى غير (٤) النهاية لكان بين سطحي الجسم اجزاء غير متناهية(٥) فالايتناهى يكون محصوراً بين حاصرين واخذ السالبة المحصلة بدل الموجبة المعدولة(٦)واخذ السور بحسب الاجزاء(٧)مكان

---

(١) كما اذا قلت هذا ضرب زيد الخارج وريد به الضارب وكل ضرب لزيد خارج يوجب له الارش ويريد به من وقع عليه الضرب وفي الفعل صدر عنه ينتج هذا يوجب له الارش اه (٢)يحتمل ثلاثة معان احدها ان يكون كل واحد من الزوج والفرد محمولاً على الخمسة بالاستقلال وانه لم يعتبر اجتماعهما كما في زيد عالم وعاقل ،وثانيها ان يكون كذلك مع اعتبار المعية والاجتماع وثالثها ان المركب منها محمولا والصادق حمله هو الاخير فقط اه عضد (٣)قوله جالس السفينة متحرك يعنى بالعرض وقوله وكل متحرك يعنى بالذات فالنتيجة فجالس السفينة منتقل من مكان الي اخر وهو غير مستقيم اه (٤) وجه الغلط لو كان قابلا للقسمة لكان أجزاؤه بالقوة لابالفعل اه شرح مطالع (*) قوله لو قبل الجسم القسمة الي غير النهاية يعنى بالقوة وقوله لكان بين سطحي الجسم أى جانبيه وقوله أجزاء غير متناهية يعنى بالفعل وقوله بين حاصرين هما الجانبان اه (٥) ينبغي أن يعلم أن مدعي الخصم ان الجسم الطبيعي ينقسم الى غير النهاية فيفترض بان الجسم مركب من ثماني نقطات ولاشك في التناهي وبذلك يتجه بطلان التالي فيجاب بان الثماني النقطات انما هي جزء الجسم التعليمي والنزاع انما هو في الجسم الطبيعي والتعليمي جسم بالقوة والطبيعي جسم بالفعل وبطلان التالي انما يتجه في التعليمي اما الطبيعي فبطلان اللازم ممنوع بل هو مصادرة مبدأ ذلك المنع بان الطبيعي مركب من أعراض والعرض من الكيف والقسمة انما يكون للكم وهذا الدليل قياس شرطي والكبرى محذوفة تقديرها لكن لايكون بين سطحي الجسم أجزاء غير متناهية ينتج أنه لايقبل القسمة الي غير النهاية اه جلال (٦) والفرق بينهما ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة لانها متى صدقت الموجبة المعدولة صدقت السالبة البسيطة ولا ينعكس كما انه يصدق قولنا شريك البارى ليس بصيراً ولايصدق شريك البارى غير بصير لان معنى الاول سلب البصر عن شريك البارى ولما كان معدوماً يصدق سلب كل مفهوم عنه ومعنى الثاني سلب البصر ثابت لشريك البارى والاول لايكون موجوداً في نفسه حتى يمكن ثبوت شيء له وهو ممتنع اه من القطب باختصار (٧) كقولك بعض الزنجي أبيض وكل أبيض ليس بزنجي ينتج بعض الزنجي ليس بزنجي فحصل الغلط من اختلاف أحد السورين لان قولك بعض الزنجي أبيض أى سنه وعينه وهذا بحسب الاجزاء وقولك وكل أبيض ليس الخ بحسب الجزئيات اه من نظر المولى عبد القادر رحمه الله تعالي

---

(قوله) فانه يصدق مع الاجتماع لا الافتراق ، اذ يصدق ان الخمسة مجموع مركب من الزوج والفرد لتركبها من اثنين وثلاثة فيفهم منه أنها زوج وانها فرد وهذا المعنى كاذب واللفظ يحتملهما فانه ان لوحظ انضمام الفرد الى الزوج أولا ثم حمل المجموع على الخمسة كان المفهوم صادقاً وان لوحظ حمل الزوج على الخمسة ثم حمل الفرد عليها كان المفهوم كاذباً (قوله) مكان ما بالعرض ، فجالس السفينة متحرك بالعرض فلا يكون منتقلا (قوله) مكان مابالفعل الخ ، وذلك ان أجزاء الجسم في مقدم الشرطية قد فرض قبولها للقسمة الى غير النهاية فكانت أجزاء بالقوة اذ لو كانت بالفعل لكانت موجودة ويستحيل وجود مالا يتناهى واجزاء الجسم في تالي الشرطية أجزاءه بالفعل لانها بين حاضرين وهما السطحان ووجود مالا يتناهى باطل فقد اخذ في المقدم مابالقوة مكان مابالفعل فجعل مافي التالي مابالفعل فحصلت المغالطة وفي كلام المؤلف عليه السلام اشارة الى ماذكروه في علم اللطيف من أن الجسم هل ينتهي الى حد لايصح فيه القسمة والتجزي كما هو المختار أولا وتحقيقه في موضعه (قوله) المعدولة ، كقولك الانسان لاجماد ولاشيء من الجماد بحيوان ينتج لاشيء من الانسان بحيوان وهو باطل فحصل الغلط من الاتيان بالسالبة موضع المعدولة في الكبرى فلو قلت وكل لا جماد حيوان لاينتج الانسان حيوان وهو صحيح (قوله) وأخذ السور بحسب الاجزاء الخ ، يبحث عن مثاله في الحواشي ان شاء الله تعالى

---

(قوله) يبحث عن مثاله ، مثاله كل انسان حيوان وكل الحيوان جسم نامي حساس متحرك بالارادة اه املاح عن خط شيخه ، ومثال آخر زيد انسان وكل انسان نوع فزيد نوع وهو باطل اه ح

(قوله) مكان الكل الافرادي ، كما يقال زيد رجل وكل رجل لاتسعه الدار بارادة الكل المجموعي ينتج زيد لاتسعه الدار وهو باطل (قوله) وغير ذلك « بياض في الام » (قوله) الانسان له شعر الخ ، فالوسط هنا قولنا له شعر ولم يتكرر لان المذكور في الصغرى له شعر وفي الكبرى وكل شعر من غير لفظ له فلو قال وكل من له شعر الخ لانتج ولو كاذباً (قوله) لعدم كلية الكبرى ، اذ المراد من قولنا الحيوان جنس هو الماهية (قوله) وضع ماليس بعلة علة ، كقولنا الحيوان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان فالضحك ليس علة الحيوانية وقد جعل علة في الكبرى لانه الاوسط فهو المستلزم للمطلوب (قوله) الانسان بشر ، فبشر مرادف الانسان فكأنه قال في الكبرى وكل انسان ناطق وهو عين النتيجة (قوله) والغرض منه ، أي من قياس المغالطة (قوله) فاستثنائي ، قدم الاستثنائي لان حده وجودي والاقترانى عدمي وأما في التقسيم فقدم الاقترانى كما هو القياس لما ذكره المؤلف عليه السلام



السور بحسب الجزئيات واخذ الكل المجموعي مكان الكل الافرادي وغير ذلك مما يوقع الغفلة عنه في الغلط العظيم وقد يقع الغلط(١) من جهة الصورة وذلك بان لا يكون القياس منتجاً للمطلوب ويظن كونه منتجاً اما بان لا يكون على هيئة شكل من الاشكال لعدم تكرر الوسط كما يقال الانسان له شعر وكل شعر ينبت من محل فالانسان ينبت من محل اولا يكون على ضرب منتج كما يقال الانسان حيوان والحيوان جنس لعدم كلية الكبرى(٢) ومنه وضع ما ليس بعلة علة(٣) كقولنا الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان فالانسان وحده حيوان ومنه المصادرة على المطلوب وهو جعل المطلوب مقدمة في القياس كقولنا الانسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق والغرض منه تغليط الخصم ودفعه واعظم فائدته معرفته لاجتنابه (و) ﴿لما فرغ من التقسيم الاول﴾ وهو الحاصل باعتبار المادة اخذ في التقسيم الثاني وهو الحاصل (باعتبار الصورة) اعنى الهيئة الحاصلة للقياس وهو (قسمان لانه ان كان المطلوب او نقيضه مذكوراً فيه بالفعل فاستثنائي) اى يسمى القياس حينئذ قياساً استثنائياً لاشتماله على اداة الاستثناء وهي لكن كقولنا ان كان هذا جسماً فهو متحيز وهو بعينه مذكور فيه ولو قلنا لكنه ليس بجسم ونقيضه مذكور فيه

(١) وفي نسخة وقد يكون اهـ (٢) لانها طبيعية اهـ (٣) فان القياس علة للنتيجة فاذا لم يكن منتجاً بالنسبة اليها لم يكن علة اهـ من شرح المطالع

(قوله) وغير ذلك ، هنا بياض في النسخ وفي حاشية مالفظه كعدم مراعاة وجود الموضوع في الموجبة كقولنا كل انسان وفرس فهو انسان وكل انسان وفرس فهو فرس ينتج أن بعض الانسان فرس والغلط فيه ان موضوع المقدمتين ليس موجودا اذ ليس شيء موجود يصدق عليه انه انسان وفرس وكوضع القضية الطبيعية مكان الكلية كقولنا الانسان حيوان والحيوان جنس ينتج الانسان جنس وربما تغير العبارة ويقال الجنس ثابت للحيوان والحيوان ثابت للانسان والثابت للثابت للشيء ثابت لذلك الشيء فيكون الجنس ثابتاً للانسان ووجه الغلط ان الكبرى ليست كلية وكأخذ الذهنيات مكان الخارجيات كقولنا الحدوث حادث وكل حادث فله حدوث فالحدوث له حدوث وكأخذ الخارجيات مكان الذهنيات كقولنا الجوهر موجود في الذهن وكل موجود في الذهن قائم بالذهن عرض لينتج ان الجوهر عرض فلا بد من مراعاة جميع ذلك لئلا يقع الغلط الخ كلام القطب في شرحه للرسالة الشمسية نخذه اهـ ح (قوله) فالضحك ليس علة الحيوانية ، ذكر شارح المطالع مالفظه ان القياس علة للنتيجة فاذا لم يكن منتجاً بالنسبة اليها لم يكن علة كقولنا الانسان الخ وهو أظهر من كلام القاضي فتأمل اهـ عن خط شيخه اذ النتيجة الانسان وحده حيوان اهـ ح (قوله) أي من قياس المغالطة ، المغالطة قياس فاسد المعنى اما من جهة اللفظ أو المادة اهـ ح (قوله) لما ذكره المؤلف ، في قوله فيما يأتى لان العمدة فيه يتركب من الحمليات الصرفة اهـ ح بزيادة

﴿فان قيل﴾ المطلوب ونقيضه ليسا مذكورين في الاستثنائي بالفعل لان كلا منهما قضية (١) والمذكور بالفعل فيه ليس بقضية (٢) ﴿قلنا﴾ المراد بكون المطلوب او نقيضه مذكوراً في القياس بالفعل ان يكون الطرفان (٣) مذكورين فيه بالترتيب الذى في المطلوب او في نقيضه (والا) يكن كذلك (فاقتراني) اى يسمى القياس حينئذ قياساً اقترانياً لما فيه من اقتران (٤) الحدود اى الاصغر والاكبر والاوسط كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث ينتج كل جسم حادث وليس (٥) هو ولا نقيضه مذكوراً فيه بالفعل (٦) واما بالقوة فهو مذكور فيه لاشتماله على مادة النتيجة اعنى الموضوع والمحمول ومادة الشيء مايكون الشيء مذكوراً معها بالقوة (٧) «القسم الاول» من القسمين الحاصلين باعتبار الصورة (في) القياس (الاقتراني) وقدم على الاستثنائي لان العمدة فيه تتركب من الحمليات الصرفة وهى (٨) من الشرطيات بمنزلة المفرد من المركب لانحلال الشرطيات (٩) اليها ولذلك سميت بسيطة بخلاف الاستثنائي فانه لايخلو عن الشرطيات وهو (باعتبار صورته البعيدة) اعنى الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال (قسمان لانه ان تركب من الحمليات الصرفة) كما عرفت (فحملي) اى يسمي القياس حينئذ قياساً حملياً (والا فشرطي) اى يسمى القياس حينئذ قياساً شرطياً سواء تركب من الشرطيات الصرفة او منها ومن الحمليات ﴿واقسامه خمسة (١٠)﴾ لانه ان تركب من شرطيتين فهو اما من متصلتين او منفصلتين

---

(١) محتملة للصدق والكذب اه شريف (٢) أى بل هو جزء قضية اه (٣) هما الموضوع والمحمول اه (٤) وقيل وجه التسمية كون مقدمتيه قرنتا بحرف العطف الدال على الجمع وهو معنى الاقتران وهذا أظهر لمقابلة الاستثنائي من حيث اشتمال كل منهما على أداة وقعت التسمية باعتبارها اه شرح تهذيب للجلال (٥) قوله وليس هو أى المطلوب وهو النتيجة التى هي جسم حادث اه (٦) بالترتيب المذكور سابقاً وهو أن يكون المطلوب مجتمعاً في القياس بان يكون الاول موضوعاً والثانى محمولا وكما يكونان اذا استقلا وذلك حيث يكونان نتيجة اه (٧) المطلوب وهو كل جسم حادث غير مذكور بالفعل ولكنه مذكور بالقوة فان قوله كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث يدل على المطلوب بالقوة اه (٨) قوله من الحمليات الصرفة أى التى لم يسبق لها شرطية اه (٩) قوله لانحلال الشرطيات اليها يعنى بحذف الاداة اه (١٠) قوله وأقسامه خمسة الخ لفظ ابن جحاف والا فشرطي ان تركب من متصلتين أو منفصلتين أو حملية ومتصلة أو حملية ومنفصلة الاول مايتركب من متصلتين وهو لايخلو اما ان تكون الشركة بينهما في جزء تام منهما معاً أو تام من احداهما غير تام من الاخرى أوغير تام منهما مع أى جزء سواء كان المقدم أو التالي فهذه ثلاثة أقسام للمتصلتين لكن القريب للطبع ما كانت الشركة فيه في جزء تام منهما معاً وهو الذى تنعقد فيه الاشكال الاربعة لان الوسط وهو المشترك بينهما ان كان تالياً في الصغرى مقدماً في الكبرى فهو الشكل الاول كقولنا

---

(قوله) أي الاصغر والاكبر والاوسط، وفي شرح التهذيب للعلامة الجلال لاقتران الحد الاصغر بالاوسط والاوسط بالاكبر قال فيه وقيل وجه التسمية كون مقدمتيه قرنتا بحرف العطف الدال على الجمع وهو معنى الاقتران وهذا أظهر لمقابلته الاستثنائي من حيث اشتمال كل منهما على أداة وقعت التسمية باعتبارها (قوله) الاول في القياس الاقتراني، قد عرفت توجيه الظرفية في أمثال هذه العبارة في شرح هذا غاية السؤل في علم الاصول (قوله) لان العمدة فيه تتركب من الحمليات الصرفة، وذلك لأن الاقتراني ينقسم الى قسمين حملي وشرطي والعمدة في الاقتراني هو الحملي ولهذا لم يتعرض المؤلف عليه السلام ولا ابن الحاجب للاقتراني الشرطي قال في شرح المختصر لم يتعرض للاقترانيات الشرطية لقلة جدواها وكثرة شعبها وبعد أكثرها عن الطبع (قوله) لانحلال الشرطيات اليها، أي الى الحمليات (قوله) وذلك، أي ولان الحمليات من الشرطيات بمنزلة المفرد سميت اي الحمليات بسيطة (قوله) صورته البعيدة، انما كانت بعيدة لان النظر فيها الى كل من المقدمتين قبل التركيب (قوله) وأقسامه خمسة الى قوله مامن متصلتين، ومثال المتركب من متصلتين قولنا ان كانت

---

(قوله) وقيل وجه التسمية، نسبه في حواشي شرح الشمسية لعصام الدين اه ح بتصرف كان الاقتصار على نقل هذا الاخير من كلام الجلال هو الصواب وأما الاول فهو كلام الشارح والله أعلم اه سيدي محمد بن زيد ح

الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالارض مضيئة ينتج ان كانت الشمس طالعة فالارض مضيئة ومثال المنفصلتين قولنا كل عدد اما زوج واما فرد وكل زوج اما زوج الزوج واما زوج الفرد ينتج كل عدد اما فرد أو زوج الزوج أو زوج الفرد ومثال الحملية والمتصلة قولنا كلما كان هذا الشيء انساناً فهو حيوان وكل حيوان جسم ينتج كلما كان هذا الشيء انساناً فهو جسم ومثال الحملية والمنفصلة كقولنا



كل عدد اما فرد أو منقسم بمتساوين وكل منقسم بمتساوين زوج ينتج كل عدد اما فرداً أو زوج ومثال المتصلة والمنفصلة كقولنا كلما كان هذا الشيء انساناً فهو حيوان وكل حيوان اما أبيض أو أسود ينتج كلما كان هذا الشيء انساناً فهو اما أبيض أو أسود (قوله) باعتبار صورته القريبة ، انما كانت قريبة لانها بعد التركيب (قوله) محمول الصغرى موضوع الكبرى، أي يكون كذلك بالفعل واما بالقوة فهو محمول وموضوع في باقي الاشكال أيضاً لانها ترتد الى الشكل الاول (قوله) في أشرف المطالب، أراد المؤلف عليه السلام أنه يعتبر في التسمية بما يكون من موضوع النتيجة ومحمولها في الاشرف وبيانه أن الصغري قد تكون كلية موجبة كما في بعض ضروب الشكل الاول والموضوع فيها يكون أخص غالباً فاعتبر في التسمية أخصية الموضوع في هذا الاشرف لا فيما عداه وان الكبرى أيضاً قد تكون موجبة كلية في بعض ضروب هذا الشكل والمحمول فيها يكون أعم غالباً فاعتبر في التسمية أعمية المحمول في هذا الاشرف لا فيما عداه أعنى السالبة فتأمل فالمقام محل اشتباه (قوله) غالبا ، وقد يستويان نحو كل حيوان حساس وكل حساس متحرك بالاراده

---

او متصلة ومنفصلة وان تركب من حملية وشرطية فهو اما من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة وينعقد فيها الاشكال الاربعة وفي تفصيلها طول (و) «ينقسم القياس الاقتراني ايضاً» (باعتبار) صورته (القريبة) اعني الهيئة الحاصلة للقياس بسبب نسبة الوسط الى الطرفين (١) الى (اربعة) اقسام (لان الوسط ان كان محمول الصغرى موضوع الكبرى فالشكل الاول او) كان الوسط (محمولها فالثاني او) كان (موضوعها فالثالث او عكس الاول فالرابع (٢) «اعلم» انه قد وقع اصطلاح القوم على الفاظ لابد من بيانها فنقول موضوع المطلوب يسمى حداً اصغر لان الموضوع في اشرف (٣) المطالب وهو الموجبة الكلية يكون اخص من المحمول غالبا (٤) فيكون اصغر ومحمول المطلوب يسمى حداً أكبر لانه في اشرف المطالب أعم من الموضوع غالبا فيكون

---

كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجود فالعالم مضيء ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء وان كان تالياً فيهما فهو الشكل الثاني كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وليس البتة كلما كان العالم مظلم فالنهار موجود ينتج ليس البتة كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مظلم وان كان مقدماً فيهما فهو الشكل الثالث كقولنا كلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة وكلما كان النهار موجوداً فالعالم مضيء ينتج قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء وان كان مقدماً في الصغرى تالياً في الكبرى فهو الشكل الرابع كقولنا كلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة وليس البتة كلما كان العالم مظلم فالنهار موجود ينتج قد لايكون اذا كانت الشمس طالعة فالعالم مظلم وباقي أمثلة المتركب من الشرطيات وشروطه في البسائط اه (١) أي في كل واحد من الخمسة تحصل الاشكال الاربعة اه (٢) وقد مثل الشيرازي الاشكال الاربعة فمثال الشكل الاول كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث ومثال الشكل الثاني كل انسان حيوان ولاشيء من الجماد بحيوان فلا شيء من الانسان بجماد ومثال الثالث كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فبعض الحيوان ناطق ومثال الرابع كل انسان حيوان وكل ناطق انسان فبعض الحيوان ناطق اه (٣) انما كان صغراه اشرف المقدمتين لاشتمالها على ذات موضوع المطلوب التي هي أشرف من المحمول والمحمول انما يطلب لاجلها ايجاباً أو سلباً اه قطب (٤) احتراز مما تقدم وهو استواؤهما نحو كل حيوان حساس وكل حساس متحرك بالارادة فالحساس مساو الحيوان اه

---

(قوله) أخصية الموضوع ، الظاهر من كلام المؤلف رحمه الله ان الاشرفية للمطالب لا للقياس وكلام المحشي يوهم العكس فتأمله والله أعلم اهح قال من املا شيخه وخطه (قوله) وان الكبرى أيضاً ، عطف على ان الصغرى اه منه ح

اكثر افراداً فيكون اكبر والمكرر(١) بين الاصغر والاكبر يسمى حداً اوسط لتوسطه (٢) بين طرفي المطلوب حتى يتلاقيا والمقدمة التي تشتمل على الاصغر تسمى بالصغرى لانها ذات الاصغر(٣) والتي تشتمل على الاكبر تسمى بالكبرى لانها ذات الاكبر والقضية التي جعلت جزء قياس تسمى مقدمة لتقدمها على المطلوب وما تنحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول يسمى حداً لانه طرف للنسبة وهيئة نسبة الاوسط (٤) الى طرفي المطلوب بالوضع والحمل يسمى شكلا (٥) واقتران الصغرى والكبرى بحسب الايجاب والسلب والكلية والجزئية تسمى قرينة(٦) وضرباً(٧) وانما وضعت هذه الاشكال في هذه المراتب لان الشكل(٨) الاول هو النظم الطبيعي لانتقال الذهن فيه من الاصغر الى الاوسط ومنه الى الاكبر حتى يلزم انتقاله من الاصغر الى الاكبر وهو انتقال طبيعي يتلقاه الطبع السليم بالقبول الكامل فهو بين الانتاج غير محتاج الى روية وفكر ومنتج للمطالب الاربعة(٩) ولاشرف المطالب الذي هو الايجاب الكلي لاشتماله على الشرفين وهما الايجاب الذي هو اشرف من السلب فان الوجود خير من العدم والكلية التي هي اشرف من الجزئية لانها انفع في العلوم ولدخولها تحت الضبط ولانها اخص والاخص اكمل من الاعم لاشتماله على امر زايد ويتلوه الشكل الثاني في الشرف لانه ينتج الكلي وهو اشرف من الجزئي والثالث وان انتج الايجاب وهو اشرف من السلب فلم ينتج الكلي، والكلي وان كان سلبياً اشرف من الجزئي وان كان ايجاباً لانه انفع في العلوم ولان شرف الايجاب من جهة

---

(١) قوله والمكرر بين الاكبر الخ لو قيل من حدود المقدمتين لكان أنسب وقد عرض على المؤلف فاستقر به اه شامي (٢) قوله لتوسطه يعني كونه رابطة لا أن المراد وقوعه في الوسط اه (٣) أي صاحبته اه (٤) هذه عبارة القطب في شرح المطالع وعبارته في شرح الشمسية والهيئة الحاصلة من وضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين بحسب حمله عليهما ووضعه لهما أو حمله على أحدهما ووضعه للاخر يسمى شكلا اه وفي شرح السعد للرسالة وغيره ونحو هذه العبارة أعنى قوله الهيئة الحاصلة من وضع الاوسط الخ تأمل اه من خط قال فيه من خط القاضي على البرطي رحمه الله قوله بحسب حمله عليهما كالشكل الثاني وقوله أو وضعه لهما كالشكل الثالث وقوله أو حمله على أحدهما ووضعه للاخر كما في الشكل الاول والرابع اه (٥) والفرق بين الضرب والشكل ظاهر فان الشكل قد يتحد مع اختلاف الضرب كما في ضروب الشكل الاول وقد يتحد الضرب مع اختلاف الشكل كالموجبتين الكليتين مع الشكل الاول والثالث اه شرح خير الله على ايساغوجي (٦) ووجه تسميته قرينة وقوع الاقتران فيه وضرباً كونه نوعاً والضرب من معانيه النوع اه حفني (٧) والقول اللازم منها باعتبار حصوله منها نتيجة وباعتبار استحصاله منها مطلوبا اه من بعض شروح الشمسية (٨) عبارة القطب لان الشكل الاول على النظم الطبيعي وهي أولى مما هنا وكذا عبارة شرح ايساغوجي اه (٩) الكليتين والجزئيتين بخلاف الثاني فانه لا ينتج الا السالبتين وبخلاف الثالث والرابع فانهما لا ينتجان الا الجزئيتين الا الضرب الثالث من الرابع اه شرح ايساغوجي لخير الله

---

(قوله) حدا أوسط لتوسطه بالفعل في الشكل الاول وبالقوة فيما عداه بين موضوع المطلوب ومحموله (قوله) وما تنحل اليه المقدمة، الانحلال والتحليل تفصيل الكل الى الاجزاء (قوله) ولدخولها تحت الضبط، في شرح الشمسية ولانها أضبط وعبارة المؤلف عليه السلام أجود (قوله) ولانها أي الكلية أخص من الجزئية هكذا في شرح الشمسية اذ بثبوت الكلية تثبت الجزئية ولا عكس وبانتفاء الجزئية تنتفي الكلية ولا عكس (قوله) من جهة أي من جهة كونه ايجابا فقط

---

(قوله) لتوسطه بالفعل، المراد كونه رابطاً بينهما لان المراد وقوعه في الوسط اهح من املا شيخه وخطه (قوله) الانحلال والتحليل الخ، هذا يوهم التساوي بين الانحلال والتحليل وليس كذلك لان الانحلال مطاوع فيلائمه الانفصال والتحليل فعل المحلل ويلائمه التفصيل فتأمل والله اعلم اهح من املا شيخه وخطه (قوله) وعبارة المؤلف عليه السلام أجود، ووجهه ان اسم التفضيل يدل على كونها أضبط من الجزئية وان شاركتها بخلاف عبارة المؤلف فتأمل والله اعلم اهح من املا شيخه وخطه أيضاً

وشرف الكليات من جهات(١) ولان الثاني (٢) يوافق الاول في الصغرى وهي اشرف المقدمتين لاشتمالها على موضوع المطلوب الذي هو اشرف(٣) لان المحمول يكون غالبا خارجا تابعاً (٤) والمتبوع المعروض اشرف من التابع العارض ثم الشكل الثالث لموافقة الاول في الكبرى(٥) ثم الشكل الرابع لمخالفته اياه في المقدمتين فهو في غاية البعد عن الطبع (٦) ولذلك اسقطه ابو نصر وابو علي عن الاعتبار وبعضهم عن القسمة ايضا «اذا عرفت ذلك» فلانتاج كل شكل من الاشكال الاربعة شروط منها ماهو بحسب الكيفية ومنها ماهو بحسب الكمية ومنها ماهو بحسب الجهة ولم يذكر الشرائط بحسب الجهات اعتماداً على ما في المطولات مع اغفالها فيما سلف واما الشرائط بحسب الكيفية والكمية فقد اشار اليها بقوله ( وشرط ) الشكل ( الاول ) بحسب الكيفية ( ايجاب الصغرى ) والا لم يتعد(٧) الحكم من الاوسط الى الاصغر(٨) لان الحكم في الكبرى على ماثبت له الاوسط والاصغر ليس مما ثبت له الاوسط(٩) فلا يلزم من الحكم عليه الحكم على الاصغر ويحقق ذلك صدق القياس تارة مع الايجاب وتارة مع

---

(١) كما تقدم اه من خطه عليه السلام (٢) قوله ولان الثاني يوافق الاول وفي نسخة موافق للاول وقوله في الصغرى هي الموجبة الكلية وقوله لاشتمالها على موضوع المطلوب قال الجلال حيث بقي موضوع المطلوب منها في مثل محله في الاولي اه (٣) وعبارة زكريا في شرح ايساغوجي ثم الثاني لانه أقرب الاشكال الباقية اليه لمشاركته اياه في صغراه التى هي أشرف المقدمتين لاشتمالها على الموضوع الذى هو اشرف المحمول لان المحمول انما يطلب لاجله ايجابا وسلبا اه (٤) وقد يكون داخلا في الموضوع اذا حصل فيه مبالغة نحو زيد لسان أو عين اه (٥) حيث بقي محمول المطلوب منها في مثل محله في الاولي اه جلال (٦) حيث قالوا الوسط ان كان موضوعا في احدى المقدمتين محمولا في الاخرى فهو الاول وان كان موضوعاً فيهما فهو الثالث وان كان محمولا فيهما فهو الثانى اه (*) وهذه الاحكام امور وضعية اختيارية لاوجوب فيها وانما دعا اليها الاستحسان والاخذ بالاليق والاولي اه شرح مطالع (٧) أى والا يشترط ايجاب الصغرى اه (٨) فلا يصح الحكم عليه بالاكبر بيانه ان الحكم عليه بالاكبر حينئذ يكون على الاوسط المسلوب عن الاصغر فيكون الحكم بالاصغر على غير ماله تعلق بالاصغر فلا يحصل التلاقى ﴿﴾ اه جلال ﴿﴾ كقولنا لاشيء من الانسان بفرس وكل فرس صهال فان الحكم بصهالية الفرس لايتعدى الى الانسان اذ الحكم في القياس بدخوله تحته اه شاه مير (٩) ووجه الدلالة في المقدمتين وهو مالاجله لزمتهما النتيجة ان الصغرى باعتبار موضوعها خصوص والكبرى باعتبار موضوعها عموم واندراج الخصوص في العموم واجب فيندرج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فثبت له مايثبت له وهو محمول الكبرى نفياً واثباتاً فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة اه عضد قال السعد قوله فثبت له أى انتسب الى موضوع الصغرى ماانتسب الى موضوع الكبرى ولا خفا في ان انتساب محمول الكبرى الي موضوع الصغرى هو معنى التقائهما وهو النتيجة فلا معنى لقوله فيلتقي بعد قوله فثبت الا ان يكون تفسيراً اه (*) الظاهر ان الحكم في الكبرى على الاوسط واذا كان الحكم عليه بشيء بعد ان يثبت الاوسط للاصغر وحكم عليه به كان الحكم عليه حكماً على

---

( قوله ) من جهات من جهة كونها أضبط وأنفع وأكمل (قوله ) أبو نصر ، يعنى الفارابى ( قوله ) على ماثبت له الاوسط وهو العالم في قولنا العالم مؤلف (قوله) والاصغر وهو العالم ليس مما ثبت له الاوسط لان الغرض أنه مسلوب عنه (قوله) فلا يلزم من الحكم عليه الحكم على الاصغر ، بيانه ان الحكم على الاصغر بالاكبر حينئذ يكون على الاوسط المسلوب عن الاصغر فيكون الحكم بالاكبر على غير ماله تعلق بالاصغر فلا يحصل التلاقي في الوسط المشترط في الانتاج (قوله) ويحقق ذلك أي عدم اللزوم المتقدم

---

( قوله ) وهو العالم ، مشكل عليه وفي حاشية وجه التشكيل ان الحكم في الكبرى على ماثبت له الاوسط والمراد به الذوات التى ثبت لها ذلك الوصف وهو التغير مثلا في قولنا العالم متغير الخ فان الحكم في الكبرى على الافراد مع ملاحظة ذلك الوصف لا على العالم الذي هو موضوع الصغرى كما تنادي به الظرفية في قول المؤلف لان الحكم في الكبرى والله اعلم اه املاح عن خط شيخه

السلب فاذا كانت الصغرى سالبة فالكبرى اما موجبة او سالبة وايا ما كان يتحقق الاختلاف الموجب لعدم الانتاج كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس حيوان اوصهال والصادق في الاول(١) الايجاب وفي الثاني السلب وكقولنا لاشيء من الانسان بفرس ولاشيء من الفرس بحمار اوناطق والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب والاختلاف موجب للعقم (٢)(و)شرطه بحسب الكمية( كلية الكبرى (٣)) والا لاحتمل ان يكون البعض المحكوم عليه بالاكبر غير البعض المحكوم به على الاصغر فلا يلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس اذا تقرر ذلك فاعلم ان الضروب المحتملة(٤)عند العقل في كل شكل ستة عشر ضرباً (٥)لان المهملة فى قوة الجزئية والشخصية لاتعتبر فى العلوم مع انها فى حكم الكلية (٦)فالنظر مقصور على المحصورات الاربع وهى معتبرة فى الصغرى والكبرى وحاصل ضرب(٧)الاربعة فى الاربعة ستة عشر سقط منها فى الشكل الاول باشتراط

---

الاصغر بواسطة دخوله تحته وان كان الحكم على الاوسط بعد ان كان منفياً عن الاصغر فلا يلزم من الحكم على أحدهما تحكم الحكم على الاخر به وهو ظاهر ففى عبارة الشرح شيء وتوجيهها ان المراد بما ثبت له الاوسط ماثبت له حكم الاوسط او يثبت له مفهوم كونه أوسط أوماصدق عليه من الافراد اه سيدى هاشم بن يحيي رحمه الله تعالي من هامش اليزدى

(١) قوله والصادق في الاول الايجاب وهو كل انسان حيوان يعنى وليس هو النتيجة اذ النتيجة السلب وهى كاذبة اه (٢) في الصحاح في مادة عقم مالفظه وأعقم الله رحمها فعقمت على مالم يسم فاعله اذا لم تقبل الولد ، الكسائى رحم معقومه أى مسدودة لاتلد ومصدره العقم والعقم بالفتح والضم اه وفي القاموس عقم كفرح ونصر وكرم عقما وعقما وتضم اه

(٣) وينتفي فيها الكيف وهو الايجاب والسلب أى سواء كانت موجبة أو سالبة اه

(*) قوله وكلية الكبرى لان الصغرى لوكانت سالبة لم يندرج الاصغر تحت الاوسط المحكوم عليه بالاكبر ويتعذر الحكم بالاكبر على الاصغر فلا يحصل الانتاج لعدم الاندراج واما الثانى فان الكبرى لو كانت جزئية كان الحكم فيها بالاكبر على بعض الاوسط فيكون الاكبر بعض الاوسط ويجوز ان يكون الحكم على الاصغر بالبعض الاخر من الاوسط لان المحمول أعم فلا يتحقق الانتاج كما لو قلنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس اه ابن جحاف

(٤) يعنى من غير نظر الى انتاج اه (٥) قال ابن جحاف لان الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل ستة عشر وذلك لان القضايا منحصرة في الشخصية والمحصورة والمهملة لكن الشخصية منزلة منزله الكلية لانتاجها في كبرى هذا الشكل كما لو قلنا هذا زيد وزيد انسان انتج بالضرورة هذا انسان وذلك لان زيداً الثانى هو الاول فحصل بذلك الاتحاد فاذاً صار الحكم على الثانى حكماً على الاول فحصل الانتاج وأما المهملة فهي في قوة الجزئية فانحصرت الاقضية في الاربع المحصورات الكلية الموجبة والكلية السالبة والجزئية الموجبة والجزئية السالبة فاذا كانت الصغرى احدى الاربع والكبرى يحصل ستة عشر ضربا الحاصل من ضرب أربعة في أربعة اه

(٦) لانتاجها في كبرى هذا الشكل فاذا قلنا هذا زيد وزيد انسان انتج بالضرورة هذا انسان اه قطب

(٧) قوله وحاصل ضرب الاربع يعنى الصغريات في الاربع يعنى الكبريات اه

---

( قوله )والصادق في الاول ، وهو وكل فرس حيوان(قوله)الايجاب ، نحو كل انسان حيوان يعنى وليس هو النتيجة اذ النتيجة السلب وهي كاذبة ( قوله ) وفي الثانى وهو أوصهال اذ التقدير وكل فرس صهال ( قوله ) والسلب ، نحو لاشيء من الانسان بصهال (قوله) فلا يلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط، فلا تصدق النتيجة وهي بعض الانسان فرس ( قوله ) والشخصية لاتعتبر في العلوم ،لعدم اطرادها ( قوله ) مع انها في حكم الكلية ، لانتاجها في كبرى هذا الشكل فاذا قلنا هذا زيد وزيد انسان انتج بالضرورة هذا انسان ( قوله ) فالنظر مقصور على المحصورات الاربع وهي الكليتان والجزئيتان ( قوله ) وهي ، أي المحصورات الاربع ( قوله )معتبرة في الصغرى والكبرى ، يعنى ان الصغرى تكون أربع والكبرى تكون أربع (قوله)وحاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشر وذلك لانك اذا قرنت احدى الصغريات الاربع باحدى الكبريات الاربع حصل منه ستة عشر ضرباً

إيجاب الصغرى ثمانية وذلك من ضرب الصغرى السالبة الكلية والجزئية في الكبريات الاربع(١)وباشتراط كلية الكبرى اربعة من ضرب الكبريين الجزئيتين في الموجبتين(٢)هذا بطريق الحذف، واما بطريق التحصيل فالصغرى الموجبة اما كلية اوجزئية والكبرى الكلية اما موجبة او سالبة فكانت ضروبه الناتجة اربعة، الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية (نحو الحج مامور الشارع وكل مامور الشارع واجب(٣)) فالحج واجب، والضرب الثاني من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية نحو كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بلا نية فلا شيء من الوضوء يصح بلا نية ، الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية فبعض الوضوء بنية، الضرب الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الوضوء عبادة ولا شيء من العبادات يصح بلا نية فليس بعض الوضوء يصح بلانية ، ووجه ترتيب الضروب ماعرفت من شرف الايجاب على السلب والكلية على الجزئية ولوكانت موجبة (و) يشترط في الشكل (الثاني) بحسب الكيفية (اختلافهما) اي المقدمتين في (الكيف) اي يكون احداهما موجبة والاخرى سالبة لانهما لو اتفقتا فهما اما موجبتان اوسالبتان واياما كان يحصل الاختلاف(٤) امااذا كانتا موجبتين فكقولنا كل انسان حيوان وكل فرس او ناطق حيوان والحق(٥)في الاول السلب وفي الثاني الايجاب(٦)واما اذا كانتا سالبتين

---

(١) الكلية والجزئية والايجاب والسلب مضروب فيها الصغرى والسالبة الكلية والجزئية وضرب اثنين في أربعة بثمانية وهذه الثمانية ساقطة بسبب شرط الايجاب في الصغرى اه (٢) الصغريين فالساقط من الكبرى باشتراط ان تكون كلية أربعة كبرى جزئية موجبة كبرى جزئية سالبة وكل واحد منهما مع الصغرى الموجبة الجزئية والصغرى الموجبة الكلية كانت اربعة اه (٣) قالت هذه المقدمة غير مسلمة لان كثيراً من مأمورات الشارع غير واجب مثل مأمور الندب والمستحب اه (٤) يعنى في النتيجة الموجب للعقم اه (*) الموجب لعدم الانتاج وهو صدق القياس الوارد على صورة تارة مع ايجاب النتيجة وتارة مع سلبها وذلك يدل على ان النتيجة ليست لازمة لذاته لانه يستحيل اختلاف مقتضى الذات اه عصامى على شرح ايساغوجي (٥) قوله والحق يعنى في النتيجة وقوله في الاول يعنى حيث قيل وكل فرس ناطق فتسقط المكرر والباقي هو النتيجة فتقول كل انسان ليس بفرس وقوله وفي الثاني يعنى حيث قيل وكل ناطق حيوان فتسقط المكرر كذلك والباقي هو النتيجة فتقول كل انسان ناطق اه (٦) فلما صدق مع الايجاب علم أنه لم يكن منتجاً للسلب ولما صدق مع السلب علم أنه لم يكن منتجاً للايجاب فثبت أنه لم يكن منتجاً لايجاب ولاسلب وانتاجه السلب والايجاب محال لانه اجتماع النقيضين وذلك الاختلاف دليل العقم وكذا لو كانتا متفقتين في السلب نحو لاشيء من الانسان بحجر ولا شيء من الفرس بحجر كان الصادق السلب ولوقلنا بدل الكبرى ولاشيء من الناطق بحجر كان الحق الايجاب فثبت الاختلاف اه جحاف

فكقولنا لاشيء من الانسان بحجر ولاشيء من الفرس او من الناطق بحجر والحق في الاول السلب وفى الثاني الايجاب فلم يستلزم القياس شيئاً منهما(١) والمعني بالانتاج استلزامه لاحدهما (و) يشترط فيه بحسب الكمية (كلية الكبرى (٢))والا لزم الاختلاف اما على تقدير ايجابها(٣) فكقولنا لاشيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان او بعض الصاهل فرس واما على تقدير سلبها فكقولنا كل انسان ناطق وليس بعض الحيوان او الفرس بناطق والحق في الاولين الايجاب (٤)وفى الثانيين السلب سقط بالشرط الاول (٥)ثمانية من ضرب الموجبتين فى الموجبتين والسالبتين في السالبتين وبالثاني اربعة من ضرب الكبرى الموجبة الجزئية مع السالبتين والسالبة الجزئية مع الموجبتين،هذا بطريق الحذف واما بطريق التحصيل فالكبرى كلية فان كانت سالبة فمع الصغريين الموجبتين وان كانت موجبة فمع السالبتين فكانت ضروبه الناتجة اربعة« الاول » من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية (نحو الغائب مجهول ولاشيء مما يصح بيعه مجهول) فلا شيء من الغائب يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى (٦)ليرتد الى الشكل الاول فيقال الغائب مجهول ولا شيء من المجهول يصح بيعه فلا شيء من الغائب يصح بيعه(٧)وهو المطلوب « الضرب الثاني » من كليتين

---

(١) أى من الايجاب والسلب وقوله والمعنى بتشديد الياء اسم مفعول أى المراد وقوله لاحدهما أى اما النتيجة الموجبة أو النتيجة السالبة اه (٢) وتكون موجبة وسالبة وقوله والا أى لو لم تشترط كلية الكبرى لزم الاختلاف في النتيجة والاختلاف موجب للعقم اه (٣) قوله اما على تقدير ايجابها أى الكبرى مع كونها غير كلية مع سلب الصغرى اه (٤) قوله والحق في الاولين الايجاب أى ايجاب الاكبر للاصغر ولم يرد به ان الحق في النتيجة الايجاب لان الوارد على صورة القياس لما لم يكن قياساً فلا يكون الحاصل منه نتيجة بل المراد مايحصل بعد حذف الحد الاوسط اما ان يكون حقه الايجاب أو حقه السلب اه عصام من هامش شرح القطب (٥) قوله بالشرط الاول وهو اختلافهما في الكيف وقوله وبالثاني وهو كلية الكبرى اه (٦) قوله بعكس الكبرى أى لانها المخالفة للنظم الطبيعي وقوله ليرتد الى الشكل الاول يعنى بذلك أى برده الى الشكل الاول أن تكون المقدمة الكبرى وهي الثانية كلية والمقدمة الصغرى وهي الاولى موجبة وتكون النتيجة موضوع الاولي ومحمول الثانية كما هو قاعدة الشكل الاول وقس ماسيأتى على هذا التفسير اه (٧) أى ينتج لاشيء من الغائب يصح بيعه بدليل الخلف وعكس الكبرى اما الخلف وهو في هذا الشكل أن يؤخذ نقيض النتيجة ويجعل صغرى لان نتائج هذا الشكل سوالب ونقيض السالبة الموجبة وهي التي تصلح لصغروية الشكل الاول وتجعل كبرى القياس كبرى لانها لكليتها تصلح لكبروية الشكل الاول فينتظم قياس من الشكل الاول منتج لما يناقض الصغرى هكذا لو لم يصدق لاشيء من الغائب يصح بيعه صدق نقيضه وهو بعض الغائب يصح بيعه ولا شيء مما يصح بيعه مجهول ينتج بعض الغائب ليس مجهولا وقد كانت الصغرى كل غائب مجهول هذا خلف نشأ من نقيض النتيجة لان الهيئة منتجة بالضرورة والكبرى مفروضة الصدق فتعين أن يكون من نقيض النتيجة فالنتيجة حق

(قوله) فلم يستلزم القياس شيئاً منهما، لانه لما صدق مع الايجاب لم يكن منتجاً للسلب ولما صدق مع السلب لم يكن منتجاً للايجاب لان المعنى بالانتاج استلزام القياس لاحدهما (قوله) والحق في الاولين أي الاولين في كل من المثالين فالاول من الاول بعض الحيوان فرس والاول من الثانى ليس بعض الحيوان بناطق (قوله) وفي الثانيين يعنى من كل واحد من المثالين وذلك ظاهر (قوله) من ضرب الموجبتين، يعنى الكلية والجزئية الصغريين (قوله) في الموجبتين، يعنى الكلية والجزئية الكبريين (قوله) مع السالبتين، أي مع الصغريين السالبتين الكلية والجزئية (قوله) والسالبة الجزئية، أي والكبرى السالبة مع الصغريين الموجبتين يعنى الجزئية والكلية (قوله) فمع الصغريين، يعنى الكلية والجزئية (قوله) فمع السالبتين، يعنى الكلية والجزئية

( قوله ) ثم الترتيب ، يعنى عكس الترتيب ان يجعل الصغرى كبرى ثم عكس النتيجة ( قوله ) ويتبين بالخلف ، قياس الخلف اثبات المطلوب بابطال نقيضه ووجه التسمية كونه يؤتى الى المطلوب فيه من خلفه أولانه ينتج به الخلف وهو المحال ( قوله ) اشارة الى الشكل الثانى ، يريد أن قياس الخلف جارفي جميع ضروبه على طريقة واحدة وهو ان يجعل نقيض النتيجة لايجابه صغرى وكبرى القياس لكايته كبرى هكذا نقل عن المؤلف ﴿١٤٠﴾ « واعلم » ان هذا الضرب انما يبين بالخلف لابالعكس مطلقاً لابعكس الكبرى لانها تنعكس جزئية والكبري لاتصلح لكبروية الشكل الاول ولابعكس الصغري لانها لاتقبل العكس وبتقدير ثبوتها لاتقع في كبرى الشكل الاول هكذا في شرح الشمسية « قلت » اما ابن الحاجب وشارحه فقد بينا هذا الضرب بعكس النقيض الى قولنا كل ماليس بمعلوم لايصح بيعه وهذا مع الصغري ينتج المطلوب « قال » السيد بيانه بعكس النقيض مخالف المشهور حيث جوزوا استعمال العكس المستوي في بيان نتائج القراين دون عكس النقيض وعللوه بان المستقيم لايغير حدود القياس قال والحق جواز استعماله أيضاً لكونه لازماً بخلاف المقدمة الاجنبية ولادليل على رعاية الحدود في باب الاقيسة انتهى وقد سبق مايؤيد هذا عن بعض شراح الشمسية ، وأما المؤلف عليه السلام فقد اعتمد في حد القياس على ماهو المشهور من عدم البيان بعكس النقيض وجعله مقدمة غريبة كما سبق فلذا عدل عما ذكره ابن الحاجب وشارحه واعتمد ماذكره القطب من البيان بالخلف فقط والله اعلم ( قوله ) ضم نقيض النتيجة لان نتايج هذا الشكل سالبة فنقيضها وهو الموجبة يصلح لصغروية الشكل الاول ويجعل كبري القياس كبري لانها لكايتها تصلح لكبروية الشكل الاول فيضم منهما قياس في الشكل الاول ينتج مايناقض الصغري فيقال الخ هكذا في شرح الشمسية ( قوله ) هذا خلف ، والخلف لايلزم من الصورة لانها بديهية الانتاج فيكون من المادة ولايكون من الكبرى لانها مفروضة الصدق فتعين أن يكون من نقيض النتيجة فيكون محالا فالنتيجة حق

والكبرى موجبة ينتج سالبة كلية نحو لاشيء من الغائب معلوم وكلما يصح بيعه معلوم فلا شيء من الغائب يصح بيعه ويتبين بعكس الصغرى(١) ثم الترتيب ثم النتيجة فيقال كلما يصح بيعه معلوم ولا شيء من المعلوم غائب فلا شيء مما يصح بيعه غائب وتنعكس الى لاشيء من الغائب يصح بيعه وهو المطلوب(٢) « الضرب الثالث » من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الغائب مجهول ولاشيء مما يصح بيعه مجهول فبعض الغائب ليس مما يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى كالضرب الاول (٣) « الضرب الرابع » من جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو بعض الغائب ليس بمعلوم وكلما يصح بيعه معلوم فبعض الغائب ليس مما يصح بيعه ويتبين بالخلف(٤) وهو هنا ضم نقيض النتيجة الى الكبرى بأن يجعل النقيض لايجابه صغرى وكبرى الاصل لكايته كبرى لينتج نقيض الصغرى فيقال لولم يصدق بعض الغائب ليس مما يصح بيعه لصدق نقيضه وهو كل غائب يصح بيعه بجعل الصغرى هكذا كل غائب يصح بيعه وكلما يصح بيعه معلوم فكل غائب معلوم وقد كانت الصغرى بعض الغائب ليس بمعلوم هذا خلف

والا ارتفع النقيضان اه من شرح ابن جحاف وأما العكس فهو ان تعكس الكبرى ليرتد الى الشكل الاول هكذا الغائب مجهول ولا شيء من المجهول يصح بيعه فالغائب لايصح بيعه وهو المطلوب ووجه دلالته ان عكس الكبرى لازم لصدقها وهي مفروضة الصدق والهيئة منتجة بالضرورة اه (١) وتنعكس كنفسها لكونها سالبة بخلاف الكبرى فتنعكس جزئية لايجابها والضرب من كليتين وقوله ثم الترتيب أي ثم بعكس الترتيب بان تجعل الاولي ثانية والثانية اولى اه (٢) لان ذلك مثل نتيجة الضرب الاول من هذا الشكل الذى رد الي الشكل الاول بعكس الكبرى اه (٣) قوله كالضرب الاول في العضد سواء اه أى من الشكل الثانى فتقول لاشيء من المجهول يصح بيعه اه (٤) قوله ويتبين بالخلف لانهما لاتصح مع عكس الكبرى لانها تنعكس جزئية وكونها كلية شرط والصغرى لاعكس لها لكونها جزئية سالبة فلم يبق الا ماذكره وهو الخلف وهو صحيح في جميع الاربعة الضروب اه وفي شرح ابن جحاف على قوله ويتبين بالخلف وأما العكس فلا يستقيم لان الكبرى لاتنعكس الا جزئية ولاتصلح لكبروية الشكل الاول والصغرى لاتصلح لايهما اه

واعاوضعت الضروب على هذا الترتيب لان الاولين اشرف من الاخرين ذاتا ونتيجة و لاول والثالث اشرف من الثاني والرابع لاشمالهما على صغرى الاول بعينها (و) يشترط في الشكل ( الثالث ) بحسب الكيفية ( ايجاب الصغرى ) لانها لو كانت سالبة فاما ان تكون الكبرى موجبة او سالبة وعلى التقديرين يتحقق الاختلاف اما اذا كانت موجبة كقولنا لاشيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان او ناطق واما اذا كانت سالبة فكما لو بدلنا الكبرى بقولنا لا شيء من الانسان بصهال اوحمار والصادق في الاولين الايجاب وفى الاخرين السلب (و) يشترط فيه بحسب الكمية ( كلية احداهما ) اي المقدمتين لانهما لو كانتا جزئيتين(١) لجاء الاختلاف اما اذا كانت الكبرى موجبة(٢) فكقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه ناطق او فرس واما اذا كانت سالبة فكما اذا بد لنا الكبرى بقولنا وليس بعضه ناطقاً أوفرساً والحق في الاولين الايجاب والاخرين السلب سقط بالشرط الاول ثمانية من ضرب السالبتين الصغريين في الكبريات الاربع وبالثاني ضربان وهما الموجبة الجزئية مع الجزئيتين هذه طريق الحذف « واما طريق التحصيل » فالصغرى موجبة فان كانت كلية فمع الاربع وان كانت جزئية فمع الكليتين فكانت ضروبه الناتجة ستة (٣) « الاول » من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية (نحو كل بر مقتات وكل بر ربوي) فبعض المقتات ربوي ويتبين بعكس الصغرى (٤) ليرتد الى الاول فنقول بعض المقتات بر وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي وهو المطلوب « الضرب الثاني » من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية نحو كل بر مقتات ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا فليس

(١) قوله لانهما لو كانتا جزئيتين الخ ، عبارة شرح الرسالة واما كلية احدى المقدمتين فلانهما لو كانتا جزئيتين احتمل ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاكبر غير البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاصغر فلم يجب تعدية الحكم من الاوسط الى الاصغر كقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه فرس فالحكم على بعض الحيوان بالفرسية لايتعدى الى البعض المحكوم عليه بالانسانية وباعتبار هذين الشرطين تحصل الضروب ستة لان اشتراط ايجاب الصغرى حذف ثمانية أضرب كما في الاول واشتراط كلية احداهما حذف ضربين آخرين وهما الكبريان والجزئيتان مع الموجبة الجزئيــة اه (٢) يعنى مع ايجاب الصغرى لانه شرط اه (٣) لان اشتراط ايجاب الصغرى حذف ثمانية أضرب كما في الاول واشتراط كلية احداهما حذف آخرين من الكبريات الجزئيات مع الموجبة الجزئية اه قطب (٤) والخلف اه وطريق الخلف في هذا الشكل ان يجعل نقيض النتيجة لكليته كبرى لان نتيجة هذا الشكل لاتكون الا جزئية وصغرى القياس لايجابها صغرى لينتج ماينافي الكبرى فيقال لو لم يصدق بعض المقتات ربوى صدق نقيضه وهو لاشيء من المقتات بربوى وتجعله كبرى وتضمه الى صغرى القياس هكذا كل بر مقتات ولا شيء من المقتات بربوى فلاشيء من البر بربوى وقد كانت الكبرى وكل بر ربوى وهو خلف اه من شرح ابن جحاف

على الاخرين (قوله) والاول ، أي وقدم الاول على الثانى ( قوله )والثالث، أي وقدم الثالث على الرابع ( قوله ) وأشرف من الثانى والرابع ، أي لأن الاول أشرف من الثانى والثالث أشرف من الرابع ( قوله ) على صغرى الشكل ، الاول بعينها بخلاف الثالث والرابع ( قوله ) في الاولين الايجاب ، اذ تقول في أول الاول كل فرس حيوان وفي أول الثانى كل فرس صهال ( قوله ) وفي الاخرين السلب اذ تقول في آخر الاول لاشيء من الفرس بناطق وفي آخر الثانى لاشيء من الفرس بحمار ( قوله ) في الاول الايجاب، اذ تقول بعض الانسان ناطق هذا في أول الاول وفي أول الآخر كذلك ( قوله ) من ضرب السالبتين،الجزئية والكلية (قوله) في الكبريات ، لموجبتين والسالبتين(قوله) الموجبة الجزئية أي الصغرى من الكبريين الجزئيين أي السالبة والموجبة ( قوله ) فمع الاربع ، أي مع الكليات الاربع الكلية الموجبة والسالبة والجزئية الموجبة والسالبة ( قوله ) فمع الكليتين، أي الكبريين الكليتين الموجبة والسالبة ( قوله ) ينتج سالبة جزئية ، وانما لم ينتج هذان الضربان الكلية لجواز ان يكون الاصغر أعم من الاكبر وامتناع حمل الاخص على كل أفراد الاعم أو سلبه عنها كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق أو لاشيء من الانسان بفرس واذا لم ينتجا

بعض المقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا (١) ويتبين بعكس الصغرى كالاول (٢) « الضرب الثالث » من موجبتين جزئية صغرى وكلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض البر مقتات وكل بر ربوي فبعض (٣) المقتات ربوى ويتبين كالاول(٤) « الضرب الرابع » من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو بعض البر مقتات ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا فليس بعض المقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا ويتبين ايضاً بعكس الصغرى(٥)« الضرب الخامس » من موجبتين كلية صغرى وجزئية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو كل بر مقتات وبعض البر ربوي فبعض المقتات ربوي (٦)ويتبين بعكس الكبرى (٧) ثم الترتيب ثم النتيجة تقول بعض الربوي بر وكل بر مقتات فبعض الربوي مقتات وينعكس ايضا الى بعض المقتات ربوى وهو المطلوب « الضرب السادس » من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو كل بر مقتات وبعض البر ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المقتات ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا ويتبين بقياس الخلف (٨)

---

(١) والا فكل بر مقتات وكل مقتات يصح بيعه فكل بر يصح بيعه وهو يناقض المطلوب اه (٢) تقول بعض المقتات بر ولاشيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المقتات لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا اه شرح ابن جحاف بالمعنى (*) ليرتد الى الشكل الاول وينتج المطلوب هكذا ، بعض المقتات بر ولاشيء من البر يصح بيعه فليس بعض المقتات يصح بيعه وهو المطلوب اه من شرح ابن جحاف معنى (٣) والا فبعض البر مقتات ولاشيء من المقتات ربوى فليس بعض المقتات ربوى وهو يناقض الكبرى وأما العكس فهو أن تعكس الصغرى هكذا بعض المقتات بر وكل بر ربوى فبعض المقتات ربوى وهو المطلوب اه شرح ابن جحاف (٤) أى في العمل والرجوع الي ضرب معين اه من نسخة المؤلف رحمه الله (٥) هكذا، بعض المقتات بر ولاشيء من البر يصح بيعه فليس بعض المقتات يصح بيعه وهو المطلوب اه (٦) والا فكل بر مقتات ولا شيء من المقتات ربوى فلا شيء من البر بربوى وهو يناقض الكبرى اه من شرح ابن جحاف (٧) وجعلها صغرى والصغرى كبرى وعكس النتيجة هكذا بعض الربوى بر وكل بر مقتات فبعض الربوى مقتات وينعكس الى بعض المقتات ربوى وهو المطلوب اه من شرح ابن جحاف (٨) وأما العكس فلا يتصور لان الكبرى لاتنعكس ولا تصلح لصغروية الشكل الاول انعكست ام لا اه من شرح ابن جحاف (*)ولا يمكن بيانه بالعكس لا بعكس الكبرى لانها تنعكس جزئية والجزئية لاتصلح لكبروية الشكل الاول ولا بعكس الصغرى لانهالاتقبل العكس وبتقدير ثبوتها لاتقع في كبرى الشكل الاول اه قطب « قلت » واما ابن الحاجب وتبعه عضد الدين فقد بينا هذا الضرب بعكس النقيض الى قولنا كل ماليس بمعلوم لايصح بيعه وهو مع الصغرى ينتج المطلوب قال المحقق الشريف بيانه بعكس النقيض مخالف للمشهور حيث جوزوا استعمال العكس المستوى في بيان نتائج القراين دون عكس النقيض وعللوه بان المستقيم لايغير حدود القياس والحق جواز استعماله أيضاً لكونه لازماً بخلاف المقدمة الاجنبية ولادليل على رعاية الحدود في بيان الاقيسة اه والمؤلف عليه

السكاكية لم ينتجه شيء من الضروب المنتجة للايجاب هكذا في شرح الشمسية (قوله) ويتبين أيضاً بعكس الصغرى ، وانما بين في هذه الضروب بعكس الصغرى لصلاح كبراهن من حيث كليتها لكبروية الشكل الاول بخلاف الاخرين (قوله) ويتبين بقياس الخلف ، قال في شرح الشمسية لابعكس الصغرى لأن الجزئية لاتقع كبرى الشكل الاول ولا بعكس الكبرى لأنها لاتقبل العكس وبتقدير انعكاسها لاتصلح لصغروية الشكل الاول

وهو في هذا الضرب (١) ضم نقيض النتيجة الى الصغرى بان تجعله كبرى لصغرى الاصل لينتج نقيض كبراه تقول لو لم يصدق بعض المقتات ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا لصدق نقيضه وهو كل مقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا فتجعله كبرى هكذا كل بر مقتات وكل مقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا ينتج كل بر يصح بيعه بجنسه متفاضلا وقد كانت الكبرى بعض البر ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا هذا خاف، وانما رتبت الضروب هذا الترتيب لان الاول اخص منتجات الايجاب والثاني اخص منتجات السلب والاخص اشرف وقدم الثالث والرابع على الاخرين لاشتمالها على كبرى الشكل الاول بعينها وقدم الثالث على الرابع والخامس على السادس للايجاب (و) يشترط في الشكل (الرابع) بحسب الكيفية احد امرين ويشترط مع كل منها بحسب الكمية آخر وقد بين ذلك بقوله (ايجابها مع كلية الصغرى (٢) واختلافهما في الكيف مع كلية السلب والكبرى) والا لزم اما سلبها أو ايجابها مع جزئية الصغرى او اختلافهما مع جزئية السالبة او جزئية الكبرى وايا ما كان يحصل الاختلاف الموجب للعقم اما الاول فكقولنا لاشيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار أو الصاهل بانسان وأما الثاني فكقولنا بعض الحيوان انسان وكل فرس او ناطق حيوان واما الثالث (٣) فكقولنا ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس او ناطق حيوان وكقولنا كل انسان ناطق وبعض الفرس او الحيوان ليس بانسان « واما الرابع » فكقولنا لاشيء من الانسان بفرس وبعض الناطق او الحيوان انسان والحق في الاول

(قوله) للايجاب، أي في نتايجها

---

السلام لما قد ذكر سابقاً في حد القياس ان البيان بعكس النقيض من البيان بالمقدمة الغريبة الغير الاجنبية واحترز عنه بقوله لذاته عدل عما اختاره ابن الحاجب وشارحه واعتمد ما ذكره في القطب من البيان بالخلف فقط اه (١) صوابه وهو في هذا الشكل لان الخلف بهذه الطريقة يجرى في جميع ضروب الشكل الثالث اه ولعله من سهو القلم اه (٢) في شرح القطب شرط الشكل الرابع بحسب الكيفية والكمية أحد الامرين وهو اما ايجاب المقدمتين مع كلية احدها وذلك لانه لولا أحدهما لزم أحد الامور الثلاثة اما سلب المقدمتين أو ايجابهما مع جزئية الصغرى واختلافهما في الكيف مع جزئيتهما وعلى التقادير يتحقق الاختلاف الموجب لعدم الانتاج اما اذا كانتا سالبتين فلصدق قولنا لاشيء من الانسان بفرس ولاشيء من الحمار بانسان والحق السلب أو لاشيء من الصاهل بانسان والحق الايجاب واما اذا كانتا موجبتين والصغرى جزئية فلانه يصدق قولنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان مع حقية الايجاب أو كل فرس حيوان مع حقية السلب وأما اذا كانتا مختلفتين في الكيف جزئيتين فلان الموجبة اذا كانت صغرى صدق قولنا بعض الناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق أو بعض الفرس ليس بناطق والصادق في الاول الايجاب وفي الثاني السلب وان كانت كبرى صدق بعض الانسان ليس بفرس وبعض الحيوان انسان والحق الايجاب أو بعض الناطق انسان والحق السلب اه من شرح القطب والله أعلم (٣) وفيه مثالان اشار الي الاول بقوله فكقولنا الخ اه

السلب وفى الثواني الايجاب سقط من عقم السالبتين اربعة(١)ومن عقم الموجبتين والصغرى جزئية ضربان(٢)ومن عقم المختلفتين والسالبة جزئية أربعة (٣)ومن عقمها والكبرى موجبة جزئية ضرب واحد هذه طريقة الحذف ﴿واما طريقة التحصيل﴾ فالصغرى الموجبة الكلية تنتج مع المحصورات الا الجزئية السالبة ٤)والصغرى السالبة الكلية مع الموجبة الكلية والصغرى الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية فكانت ضروبه الناتجة خمسة(٥)«الاول» من موجبتين كليتين ينتج موجبة(٦)جزئية (نحو كل

(١) كليتان وجزئيتان هذه كلية والاخرى جزئية والعكس اه (٢) وذلك عند كلية الكبرى وعند جزئيتها اه (٣) الصغرى سالبة جزئية والكبرى موجبة كلية وجزئية والعكس الكبرى سالبة جزئية والصغرى موجبة كلية وجزئية اه (٤) لان شرط ايجابهما مع كلية الصغرى الخ اه (*) في المختصر وشرحه للجلال والجزئية السالبة في هذا الشكل ساقط عند القدماء اذ لابد في بيان انتاج هذا الشكل من عكس المقدمتين أو قلبهما ثم عكس النتيجة فاذا كانت احدى مقدمتيه سالبة جزئية فالنتيجة مثلها وهما لا ينعكسان عند القدماء واما المصنف يعني ابن الحاجب فكان عليه ان يسقطها من كبرى هذا الشكل مع صغرى موجبة كلية لانه يرجع الي الاول بقلب المقدمتين فتصير السالبة الجزئية صغرى في الاول مع كبرى موجبة كلية وتحكم على الصغرى بانها في حكم موجبة فيكمل شرطا الاول عنده، مثاله كل فلك متحرك وبعض السا كن ليس بفلك فاذا قلبت المقدمتان صار هكذا بعض السا كن ليس بفلك وكل فلك متحرك لكنا عرفناك فيما سلف أن الصغرى اذا جعلت في حكم بعض السا كن هو ليس بفلك احتيج الي أن يعدل بموضوع الكبرى ليتحد الوسط والا فلا اتحاد واذا عدلنا به وقلنا وكل ماهو ليس بفلك متحرك كذبت هذه الكلية كما قدمنا لك كذب نظيرها هنالك وأما المتأخرون فانهم لما بينوا انعكاس السالبة الجزئية اذا كانت احدى الخاصتين بدليل الافتراض لم يسقطوها من صغرى هذا الشكل ولا كبراه اذا كانت احدى الخاصتين فكانت ضروبه عندهم ثمانية لانهم لم يشترطوا في المتفقات ايجاباً الا كلية الصغرى فيسقط اثنان ولا في المختلفات كيفاً الا كلية احداها فتسقط الجزئيتان موجبة مع سالبة وعكسه فهذه أربع والمتفقتان سلبا أربع كليتان جزئيتان كلية مع جزئية وعكسه فكان الساقط ثمانية والباقي ثمانية انتهى ولتحقيق ذلك فن آخر غير هذا وعلل المصنف سقوطها بقوله لانها لا تنعكس بالمستوي وانعكست بنقيض مفرديها فلم يتحد الوسط كما نبهنا على مثله فيما سلف اه منه والله أعلم(٥)عند المتقدمين ﴿﴾ وعليه ابن الحاجب اه من شرح ايساغوجي لزكريا سقط من عقم السالبتين أربعة ومن عقم الموجبتين والصغرى جزئية ضربان ومن عقم المختلفتين والسالبة جزئية أربعة ومن عقمها والكبرى موجبة جزئية ضرب واحد فكانت ضروبه الناتجة خمسة اه من الهداية مع حذف غير مخل ﴿﴾ وعند المتأخرين ثمانية ﴿*﴾ لسقوط أربعة أضرب باعتبار عقم السالبتين وضربين بعقم الموجبتين مع جزئية الصغرى وآخرين بعقم المختلفتين الجزئيتين اه قطب ﴿*﴾ لان شرطه عندهم أن لا يجتمع في مقدمتيه خسيسان من السلب والجزئية بان لا يكونا سالبتين أو جزئيتين أو احدهما سالبة والاخرى جزئية الا ان كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية اه من حواشي ايساغوجي (٦) وانما لم ينتج الكلية لجواز ان يكون الاصغر أعم من الاكبر وامتناع حمل الاخص على كل أفراد الاعم كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان مع أن الحق بعض الحيوان ناطق اه قطب

( قوله ) والصغرى جزئية ، هذه الجملة حالية ( قوله ) والسالبة جزئية ، حال أيضاً ( قوله ) مع المحصورات، أي الكبريات (قوله) مع الموجبة الكلية ، أي الكبرى

عبادة تجب فيها النية وكل وضوء عبادة ) فبعض ما تجب فيه النية وضوء ويتبين بعكس الترتيب(١) ثم عكس النتيجة(٢) تقول كل وضوء عبادة وكل عبادة تجب فيها النية فكل وضوء تجب فيه النية وينعكس الى بعض ما تجب فيه النية وضوء وهو المطلوب(٣) « الضرب الثاني » من موجبتين والكبرى جزئية والمثال والنتيجة والبيان كما فى الاول الا انك تجعل مكان كل وضوء عبادة بعض الوضوء عبادة « الضرب الثالث » من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية نحو لا شيء من العبادة يستغني عن النية وكل وضوء عبادة فلا شيء من المستغني عن النية وضوء ويتبين بمثل ماتقدم « الضرب الرابع » من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية نحو كل مباح مستغن عن النيه ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغنى ليس بوضوء ويتبين بعكس المقدمتين تقول بعض المستغنى مباح ولا شيء من المباح بوضوء فبعض المستغنى ليس بوضوء وهو المطلوب « الضرب الخامس » من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض المباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء مباح فبعض المستغنى ليس بوضوء ويتبين كالرابع (٤) ولم يعتبر (٥) فى ترتيب هذه الضروب بانتاجها لبعدها عن الطبع(٦) بل اعتبر بها أنفسها فقدم الاول لانه من موجبتين كليتين ثم الثانى وان كان الثالث والرابع من كليتين والكلي السالب أشرف من الجزئي الموجب لمشاركة الاول فى ايجاب المقدمتين(٧) وفى أحكام اخر ليس هذا مقام ذكرها « فان قلت » ان عدة اضرب الشكل الرابع في كتب الفن ثمانية ولم يكن فيها اشتراط كلية السلب والكبرى كما ذكرت هنا وانما يذكرون مع الاختلاف في الكيف كلية احداهما

---

(١) ليرتد الى الشكل الاول اه (٢) بان تجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى فيصير هكذا كل وضوء عبادة وكل عبادة تجب فيها النية ومقتضى الظاهر ان تكون النتيجة كلية وهي كل وضوء تجب فيه النية لكن هذا الشكل ينتج المطالب الاربع المحصورة ماعدا الموجبة الكلية فلا بد فيه حينئذ من عكس النتيجة أيضاً فيكون بعض ماتجب فيه النية وضوء اه (٣) ولا يصح الخلف اذ لايصح انضمام النتيجة الى شيء من المقدمتين اه من شرح جحاف (٤) فيكون بعض المستغنى عن النية مباح ولا شيء من المباح بوضوء اه (٥) قوله ولم يعتبر في ترتيب هذه الضروب بانتاجها ، يعنى فيقدم ما انتج الاشرف اه (٦) في نسخة من الطبع اه (٧) ثم الثالث لارتداده الى الشكل الاول بعكس الترتيب ثم الرابع لكونه أخص من الخامس لاشتماله على صغرى الشكل الاول اه

---

( قوله ) ولم يعتبر في ترتيب هذه الضروب بانتاجها ، في شرح التهذيب لبعض المحققين « اعلم » أن هذا الشكل لما خالف الاول في كليتي المقدمتين لم يتأت لهم ترتيب ضروبه باعتبار موافقة الشكل الاول في شيء من المقدمات ولارتبت أيضاً باعتبار نتائجها لعدم الاعتداد بها لبعدها عن الطبع ( قوله ) ثم الثانى ، قال في شرح الشمسية ثم الثالث لارتداده الى الشكل الاول بعكس الترتيب ثم الرابع لكونه أخص من الخامس بخلاف الخامس فان صغراه جزئية ( قوله ) وفي أحكام اخر ، هي أحكام الاختلاط والمختلطات هي الاقيسة الحاصلة من خلط الموجهات بعضها مع بعض ( قوله ) في كتب الفن ، إلا المختصر وشرحه فكما في الكتاب لعدم تعرضه للموجهات أيضاً

---

( قوله ) لبعض المحققين ، هو الجلال اه ح ( قوله ) لبعدها عن الطبع ، فرتبت باعتبار أنفسها فقدم الاول لأنه من موجبتين كليتين والثانى لمشاركته له في ايجاب المقدمتين وان كان الثالث والرابع مشتملين على كلية كلا المقدمتين ثم الثالث لارتداده الى الشكل الاول بعكس الترتيب مع كلية المقدمتين ثم الرابع لكونه أخص من الخامس ثم الخامس لارتداده الى الشكل الاول بعكس المقدمتين اه من شرح الجلال على التهذيب بحذف لترتيب بقية الاقسام التى لم تذكر في الكتاب اه ح

( قوله ) لكونه أخص من الخامس ، لكلية مقدمتيه بخلاف الخامس فان صغراه جزئية اه ح ( قوله ) الا المختصر وشرحه ، الظاهر ان الاستثناء منقطع اه ح من خط شيخه

(قوله) في الثلاثة أي الاضرب ، التي اخرجها اشتراطنا وهي السالبة الجزئية الصغرى مع الموجبة الكبرى والموجبة الكلية الصغرى مع السالبة الجزئية الكبرى والسالبة الكلية الصغرى مع الموجبة الجزئية الكبرى وقد تقدم أمثلتها في الثالث مما اختل فيه الشروط المعتبرة وفي الرابع من ذلك (قوله) كلية السلب الخ ، مفعول اشتراطنا (وقوله) واحدة ، خبر يكون أي تكون السالبة واحدة مع الخاصتين ومثال المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة يؤخذ من التهذيب بعون الله تعالى (قوله) المركب من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى كقولنا بعض «ب» ليس «ج» وكل «آب» ينتج سالبة جزئية بعض «ج» ليس «آ» لأنه يرتد من الضرب الرابع من الشكل الثاني بعكس الصغرى هكذا بعض «ج» ليس «ب» وكل «آب» فبعض «ج» ليس «آ» هكذا في شرح التهذيب لكن هذا العكس انما يكون حيث كانت الصغرى احدى الخاصتين من الموجهات فهذا التمثيل غير مفيد (قوله) وهو المركب ، من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى كقولنا كل «جب» وبعض «آ» ليس «ب» ينتج سالبة جزئية هكذا بعض «ج» ليس «آ» ويرتد الى الضرب السادس بعكس الصغرى ولكن لابد أن تكون السالبة الجزئية احدى الخاصتين كما عرفت

«قلت» انما تمت لهم الثمانية (١) الاضرب بشرط آخر وهو ان تكون السالبة في الثلاثة (٢) التي أخرجها اشتراطنا لكلية السلب والكبرى واحدة من الخاصتين أعني المشروطة الخاصة (٣) والعرفية الخاصة (٤) حتى تنعكس فيرتد الضرب السادس وهو المركب من سالبة جزئية صغرى (٥) وموجبة كلية (٦) كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الثاني ويرتد الضرب السابع وهو المركب من موجبة كلية (٧) صغرى

(١) الاولي الثمانية أضرب ويوجه بان الاضرب بدل كما جاء في الحديث من الالف الدينار اه أوبانه جار على مذهب الكوفيين كما هو معروف عنهم اه (٢) المذكورة بقوله والا لزم اما سلبها الخ اه (٣) هي التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أوسلبه عنه بشرط وصف الموضوع مع قيد اللادوام بحسب الذات كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً لادائماً وبالضرورة لاشيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتباً لادائماً اه (٤) هي التي يحكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بشرط وصف الموضوع مع قيد اللادوام بحسب الذات كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً لادائماً ولا شيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتباً لادائماً اه (٥) قوله سالبة جزئية صغرى الخ ينتج سالبة جزئية اه (٦) قوله موجبة كلية كبرى نحو ليس بعض العبادة لاتجب فيها النية وكل وضوء عبادة فليس بعض مالا تجب فيه النية وضوء بعكس الصغرى ليرتد الي الشكل الثاني وينتج النتيجة بعينها وهذا على القول بان السالبة الجزئية تنعكس اه من شرح ابن جحاف (٧) قوله من موجبة كلية صغرى الخ نحو كل متحرك منتقل وبعض الساكن ليس بمتحرك مادام ساكناً اه جلال (*) نحو كل عبادة تجب فيها النية وليس بعض غير الوضوء عبادة

(قوله) كقولنا بعض «ب» الخ ، بيانه أن يقال بعض المتحرك ليس بساكن وكل فلك متحرك ، ينتج سالبة جزئية هي بعض الساكن ليس بفلك وقوله بعد هذا بعض «ج» بيانه بعض الساكن ليس بمتحرك وكل فلك متحرك فبعض الساكن ليس بفلك اه من خطح بزيادة للايضاح (قوله) فهذا التمثيل غير مفيد ، ومثاله الصحيح المفيد من سالبة جزئية مشروطة خاصة أو عرفية خاصة صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعكس الصغرى ليرتد الى الثاني وينبغي أن تكون كبراه دائمة بحسب الذات والوصف كما هو معتبر في الشكل الثاني أن يقال بعض المتحرك ليس بساكن مادام متحركاً لادائماً وكل فلك متحرك دائماً ينتج بعض الساكن ليس بفلك دائماً وذلك بان تعكس الصغرى الى قولنا بعض الساكن ليس بمتحرك مادام ساكناً لادائماً وتجعله صغرى وكبرى القياس كبرى هكذا بعض الساكن ليس بمتحرك مادام ساكناً لادائماً وكل فلك متحرك دائماً ينتج من الشكل الثاني بعض الساكن ليس بفلك دائماً وهو المطلوب اهح (قوله) كقولنا كل «جب» الخ ، بيانه كل متحرك منتقل وبعض الساكن ليس بمتحرك ينتج بعض المنتقل ليس بساكن اهح بزيادة للتوضيح (قوله) بعكس الصغرى ، في نسخة بعكس الكبرى وعليه مالفظه الكبرى غير صالحة للانعكاس لأنها سالبة جزئية الا ان تكون احدى الخاصتين كما قال المحشي ، ومثاله والسالبة الجزئية الكبرى احدى الخاصتين أن يقال كل ضاحك حيوان دائماً وبعض الكاتب ليس بضاحك مادام كاتباً لادائماً ينتج بعض الحيوان ليس بكاتب وذلك بان تعكس الكبرى الى قولنا وبعض الضاحك ليس بكاتب مادام ضاحكاً لادائماً وتجعل كبرى وصغرى الاصل صغرى هكذا كل ضاحك حيوان دائماً وبعض الضاحك ليس بكاتب مادام ضاحكاً لادائماً ينتج من الثالث بعض الحيوان ليس بكاتب دائماً وهو المطلوب اهح

(قوله) وهو المركب من سالبة كلية صغرى، وموجبة جزئية كبرى كقولنا لاشيء من «ب ج» وبعض «ا ب» ينتج سالبة جزئية هكذا بعض «ج» ليس «آ» ويرد في هذا ماعرفت «واعلم» ان القدماء جزموا بعدم انتاج هذه الثلاثة الضروب والمتأخرون لما اتفق لهم بيان انعكاس السالبة الجزئية اذا كانت احدى الخاصتين لاحظوها في كل من هذه الثلاثة فانتجت، والمؤلف عليه السلام اختص بزيادة شرط الكلية والسلب في المتن فاقتضى ان الاضرب الثلاثة لاتنتج عنده الابذلك الشرط المزيد فكان اعتبار مافي المتن موافقاً للقدماء في عدم انتاجها مطلقا وكلامه في الشرح يقضي بموافقة المتأخرين في اشتراط احدى الخاصتين لانتاج هذه الثلاثة الاضرب وقد اعتمد بعض شراح التهذيب ماعليه المتأخرون فاورد الامثلة وصحح الانتاج باعتبار الخاصتين نخذه من موضعه اذ لايحتمله المقام وهو خلاصة مافي شرح الشمسية (قوله) وقد عرفت ان النتيجة سالبة جزئية، يعنى في هذا الضرب الثامن (قوله) فلا تنعكس الا بالشرط المذكور، وهو ان تكون احدى الخاصتين 

وسالبة جزئية كبرى الى الضرب السادس من الشكل الثالث ويرتد الضرب الثامن وهو المركب من سالبة كلية صغرى (١) وموجبة جزئية كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة وقد عرفت (٢) ان نتيجته سالبة جزئية فلا تنعكس الا بالشرط المذكور (٣) اما اذ لم تكن السالبة فى الثالثة التي اغفلنا ذكرها احدى الخاصتين يحصل الاختلاف الموجب لعدم الانتاج

---

ينتج ليس بعض ماتجب فيه النية غير وضوء بعكس الكبرى ليرجع الي الشكل الثالث وينتج النتيجة المطلوبة بعينها على القول بان السالبة الجزئية تنعكس كنفسها اه من شرح ابن جحاف

(١) قوله من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى نحو لاشيء من العبادة لاتجب فيه النية وبعض الوضوء عبادة ينتج ليس بعض مالاتجب فيه النية وضوء بعكس الترتيب ليرتد الي الشكل الاول وعكس النتيجة اه من شرح ابن جحاف (٢) قوله وقد عرفت ان نتيجته الخ يعنى في الضرب الرابع من الشكل الاول اه (٣) وهو ان تكون السالبة في تلك الثلاثة واحدة من الخاصتين أى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة كما مر آنفاً اه

---

(قوله) كقولنا لاشيء من «ب ج» الخ، بيانه أن يقال لاشيء من الكاتب بساكن الاصابع وبعض الحيوان كاتب ينتج سالبة جزئية هكذا بعض الساكن ليس بكاتب اهح (قوله) ويرد في هذا التعريف ماعرفت، ومثاله الصحيح من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبري فينتج سالبة جزئية خاصة ان تقول لاشيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتباً لادائماً وبعض الحيوان كاتب دائماً ينتج بعض الساكن ليس بحيوان مادام ساكناً لادائماً وذلك بان تبدل احدي المقدمتين بالاخرى ليرتد الى الشكل الاول هكذا بعض الحيوان كاتب دائماً ولاشيء من الكاتب بساكن مادام كاتباً لادائماً ينتج من الاول بعض الحيوان ليس بساكن مادام حيواناً لادائماً وينعكس الى قولنا بعض الساكن ليس بحيوان مادام ساكناً لادائماً وهو المطلوب ثم لايخفى ان المراد بالنتايج هي الصادقة والخاصتان في صغري هذا الضرب لاينتجان مع الدائمتين الاكاذبتين لان لادوام عكس النتيجة يحكم بتخلف ضرورة سلب الاكبر أو دوامه عن الاصغر فلا ينتج هذا الضرب الصدق الا في ثمانية اختلاطات الخاصتين مع الخاصتين والعامتين واثنان في أربعة ثمانية اهح (قوله) وقد اعتمد بعض شراح التهذيب، هو الجلال ولفظه في الشرح، السادسة من سالبة جزئية خاصة صغري وموجبة كلية كبري نحو بالضرورة أو الدوام بعض المتحرك ليس بساكن مادام متحركاً لادائماً وكل فلك متحرك دائماً واشترط كون الصغري خاصة لأنه انما يتبين بالرد الى الشكل الثانى عكس الصغري وهي سالبة جزئية لاتنعكس مالم تكن احدي الخاصتين ولابد أن تكون الكبري معها من الست المنعكسة السوالب لأن الشكل الثانى ان لم يصدق الدوام على صغراه فلا بد ان تكون كبراه من الست فيجب ان تكون كبري هذا الضرب كذلك لأنه لما ارتد الى الثانى وجب أن يعتبر فيه مااعتبر فيه فنتيجته كنتيجة الثانى ان صدق الدوام على احدي مقدمتيه فالنتيجة دائمة والا فكالصغري محذوفا عنها فيه اللادوام واللاضرورة وهي في هذا الضرب لاتكون الا العرفية العامة أعنى ان لم يصدق الدوام على احدي المقدمتين الخ ماذكره فيه ومثال ذلك بالضرورة أو الدوام بعض المتحرك ليس بساكن مادام متحركاً لادائماً وكل فلك متحرك دائماً ينتج بعض الساكن ليس بفلك والله أعلم اهح بتصرف يسير مفيد (قوله) يعنى في هذا الضرب الثامن، بل المراد الضرب الرابع كما ينادي به رجوع الضمير اليه في كلام المؤلف والله أعلم اهح

واستوضح ذلك(١) من نظيرى الثالث ونظير الرابع فى صدر الكلام على هذا الشكل ولا يحسن ذكر ذلك الشرط الا مع بيان الموجهات بسائطها ومركباتها وبيان انعكاسها ولا يخفى ما فيه من البعد عن المقصود ﴿واعلم(٢)﴾ ان هذه الاشكال الثلاثة وان كانت ترجع الى الشكل الاول فلها خاصية وهى ان الطبيعي والسابق الي الذهن فى بعض المقدمات ان يكون احد طرفيها موضوعا والطرف الآخر محمولا حتى لو عكس كان غير طبيعي وغير سابق الى الذهن اما فى الموجبات فكقولنا الانسان حيوان اوكاتب فان الانسان اولى بان يكون موضوعا لايجاب الحيوان والكاتب من العكس واما في السوالب فكقولنا لا شىء من النار ببارد وثقيل فان النار اولى بان تكون موضوعة لسلب البارد والثقيل من العكس فاذا الفت المقدمات على وجه يراعى فيه الحمل الطبيعي والسابق الى الذهن امكن ان لا ينتظم على نهج الشكل الاول بل على احد هذه المناهج فلا تكون عنها(٣) غنية على ان بعض ضروب الاشكال الثلاثة (٤) لا يرتد الى الشكل الاول فتمس الحاجة اليها عند استحصال المجهولات المتعلقة بها (القسم الثاني فى) القياس (الاستثنائى(٥)) وهذا القياس مركب من مقدمتين الاولى شرطية والثانية وهى الاستثنائية (٦) حملية ان كان طرفا الشرطية فى الاصل حمليتين(٧)

(قوله) واستوضح ذلك ، أي حصول الاختلاف من نظيري الثالث أي الثالث مما اختل فيه الشروط المعتبرة في هذا الشكل الاول منهما ماعرفت من قولنا ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس أو ناطق حيوان والثاني منهما كل انسان ناطق وبعض الفرس أو الحيوان ليس بانسان (قوله) ونظير الرابع ، وهو قولنا لاشيء من الانسان بفرس وبعض الناطق أو الحيوان انسان (قوله) ولا يحسن ذكر ذلك الشرط ، وهو كون السالبة في الثلاثة الاضرب احدى الخاصتين (قوله) في القياس الاستثنائي ، قد عرفت توجيه الظرفية مما تقدم (قوله) وهذا القياس ، أي الاستثنائي (قوله) الاولى شرطية ، مذكورة بطرفيها والثانية حملية هي وضع أحد طرفي تلك الشرطية أو رفعه مع لكن التى لصحبتها سمي استثنائيا (قوله) في الاصل حمليتين ، انما قال في الاصل لانهما بعد التركيب قضية واحدة اذ أداة الاتصال والانفصال قد أزالتا تمام الطرفين

(١) قوله واستوضح ذلك من نظيرى الثالث ونظير الرابع الخ يعنى من مثاليه ومثال الرابع المتقدمة في صدر هذا الشكل في شرح قوله وايجابهما معاً مع كلية الصغرى وذلك عند التمثيل باعتبار اختلال الشروط فالسادس والسابع والثامن المتروكة من هذا الشكل هي الثلاثة المذكورة هنالك اه (٢) قوله واعلم ان هذه الاشكال الثلاثة الخ ذكر هذه الفائدة العلامة الفنارى في فصوله اه (٣) قوله فلا تكون عنها غنية ، أي الاشكال الثلاثة اه (٤) قوله على ان بعض ضروب الاشكال الثلاثة الخ ، هو الضرب الرابع من الشكل الثانى والضرب السادس من الشكل الثالث اه وفي حاشية مالفظه وهو مايبين بقياس الخلف والله أعلم لكن يقال ان قياس الخلف مرجعه الي قياس اقترانى وقياس استثنائي فينظر والله أعلم « والجواب » ان القياس الاقترانى لا يخلو من أحد الاشكال فيمكن أن يكون القياس الاقترانى من أى الاشكال الثلاثة اه والتحقيق ان قياس الخلف مبين للثلاثة الاشكال فلاضير في رجوع أيها الى القياس الاستثنائي والقياس الاقترانى ولو كان من الشكل الاول اه (٥) قوله القسم الثاني في القياس الاستثنائي ، قد مر ان القياس الاستثنائي ماتكون النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل على هيئة النتيجة وترتيبها ولا يمكن أن تكون مقدمة من مقدمات القياس التامة والا لزم اثبات الشىء بنفسه أو نقيضه وهو محال فتعين أن يكون ذلك جزء مقدمة والمقدمة التى جزؤها قضية لا تكون الا شرطية فالقياس الاستثنائي مركب من مقدمتين احداها شرطية والاخرى وضع أو رفع أى اثبات لاحد جزئيها أو رفع ليلزمه وضع أحد جزئي الشرطية أو رفعه اه من شرح ابن جحاف (٦) سميت استثنائية لاشتمالها على أداة الاستثناء اه شريف (٧) أى قبل دخول آلة الشرط نحو ان كان هذا انسان فهو حيوان فهو قبل دخول حرف

والا فشرطيـة (١) او حمليـة (وهو) قسمان (متصل (٢)) وهو ماتكون شرطيتـه قضية متصلة (ونتيجه) اى الناتج من القياس الاستثنائي المتصل قسمان احدهما ما استثنى فيه عين المقدم في المقدمة الاستثنائية وهذا معنى قوله (وضع المقدم(٣)) فانه ينتج وضع التالي أى عينه لان صدق الملزوم وهو المقدم يستلزم صدق اللازم وهو التالي كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لـكنه انسان فهو حيوان والثاني ما استثنى فيه نقيض التالي في المقدمة الاستثنائية (و) هذا معنى قوله (رفع التالي) فانه ينتج رفع المقدم اي نقيضه لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم كقولك في المثال المذكور لـكنه ليس بحيوان فليس بانسان وأما ما استثنى فيـه عين التالي أو نقيض المقدم فـلا ينتج شيئاً لان انتفاء الملزوم لايستدعي صدق لازمه ولا انتفاؤه وكـذا صدق اللازم لايقتضي صدق الملزوم ولا انتفـاؤه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم(٤) (و) القسم الثاني من القياس الاستثنائي (منفصل) وهوما تكون شرطيته منفصلة (ونتيجه (٥)) أي الناتج من القياس الاستثنائي المنفصل قسمان أيضاً أحدهما ما استثنى فيه (وضع كل) من المقدم والتالي أى عينه (في الحقيقية(٦) ومانعة الجمع) وقد عرفتهما لان استثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الجزء الآخر لامتناع الجمع بينهما وأما استثناء نقيض أحد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاعها في مانعة (٧) الجمع (و) الثـاني ما استثني (رفعه) أى رفع كل من المقدم والتالي أى نقيضه (فيها) أى في الحقيقية (وفي مانعة الخلو) لان استثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما، وأما استثناء عين أحدها فلا يستدعي عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع بينهما في مانعة الخلو فعرفت ان الحقيقية لها أربع نتائج (٨) وضع المقدم عن رفع التالي ورفعه عن وضعه

---

الشرط من حمليتين ها هذا انسان وهذا حيوان وهو ظاهر اه منقولة من خط لي (١) قوله والا فشرطية أى الثانية الاستثنائية شرطية وذلك حيث كان طرفا الشرطية شرطيتين وقوله أو حملية أى حيث كان طرفاها شرطية وحملية اه (*) وكان الاحسن لو قال الاستثنائية حملية ان كان طرفا الشرطية في الاصل حمليتين أو احدهما والا فشرطيـة اه (*) يعنى ان كان من شرطيتين في الاصل فالاستثنائية شرطية مطلقاً، ان كان من شرطية وحملية فشرطية ان استثنى الشرطية وحملية ان استثنى الحملية، مثال الاخر ان كان هذا عدداً فهو زوج واما فرد لـكنه عدد فهو اما زوج أو فرد فهذه حملية وان قلت لـكنه ليس اما زوج أو فرد فهو ليس بعدد فهـذه شرطية والله اعلم اه هكـذا قيل واذا فسر الاصل في قوله من شرطيتين في الاصل بقبل دخول أداة الشرط على ماقيل في الحمليتين في الحاشية السابقة ففيه اشكال تأمل اه (٢) وذلك لاشتماله على اتصال بين الشرط والجزاء اه شريف (٣) أى المنتج يعنى الذى تحصل منـه النتيجة هو وضع المقدم أى عينه أى استثناء عينه ينتج عين التالي وقوله ورفع التالي أى نفيه فانه ينتج رفع المقدم أى نفيـه اه (٤) فلا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص ولا من عـدم الاخص عدم الاعم فيسقط من هذه الاربعة الاثنان، لايقـال عدم الانتاج فيما اذا كانت الملازمة عامة اما اذا كانت مساوية فالانتاج ضروري فان قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لـكن النهار موجود ينتج ان الشمس طالعة ولو قلنا لـكن الشمس ليست بطالعـة ينتج ان النهار ليس بموجود لانا نقول الانتاج هاهنا ليس لصورة القياس بل لخصوص المادة والمعتبر هو الاول اه من شرح خير الله على ايساغوجي (*) كحيوان في المثال احتراز من ان يستويا نحو ان كان هذا انساناً فهو ناطق ونحو ان كان هذا حيواناً فهو متنفس اه (*) ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ولا من ثبوت العام ثبوت الخاص اه علوى (٥) أى المنتج يعنى ان الذى تحصل منه النتيجة هو وضع كل من المقـدم والتالي أى اثبات عينه في الحقيقية الخ والنتيجة هي الجملة الواقعة بعد الجملة الاستثنائية ا (٦) قوله في الحقيقية، وهي التى يكون العناد بين جزئيها في الوضع والرفع معاً لانهما لايجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً فـلا يلزم من استثناء عين كل منهما رفع الأخر لامتناع اجتماعهما ومن استثناء نقيض كل منهما وضع الآخر لامتناع الخلو عنهما فتنتج النتائج الاربع اه من شرح ابن جحاف (٧) يقال فكان القياس ان لايسمى نقيضاً اذ لا يرتفعان وانما يسمى ضداً اه (٨) قوله فعرفت ان الحقيقيه لها اربع نتائج، اثنتان باعتبار استثناء العين واثنتان باعتبار استثناء النقيض اه من شرح ابن جحاف

ورفع التالي عن وضع المقدم ووضعه عن رفعه لامتناع الجمع بينهما والخلو عنهما ومانعة الجمع لها نتيجتان (١) رفع كل من الجزئين عن وضع الاخر (٢) لامتناع الجمع فقط ومانعة الخلو (٣) مثلها وضع كل من الجزئين عن رفع الاخر (٤) لامتناع الخلو فقط كقولنا دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فرداً لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وكقولنا دائما اما ان يكون هذا شجراً أو حجراً لكنه شجر فليس بحجر لكنه حجر فليس بشجر وكقولنا دائما اما ان يكون هذا لاشجراً أو لا حجراً لكنه شجر فهو لاحجر لكنه حجر فهو لاشجر ﴿واعلم﴾ ان لانتاج القياس الاستثنائي شروطاً لا يحسن اغفالها فنقول ﴿الشرط الاول﴾ ايجاب الشرطية (٥) متصلة او منفصلة لانه اذا لم يكن بين الامرين اتصال او انفصال لم يلزم من وجود (٦) أحدها او عدمه وجود الاخر او عدمه ﴿والشرط الثاني﴾ ان تكون المتصلة (٧) لزومية والمنفصلة عنادية لان المتصلة لو كانت اتفاقية لم ينتج وضع مقدمها وضع التالي ولا رفع تاليها رفع المقدم (٨) اما الاول فلان العلم بوضع تاليها حاصل قبل العلم بوضع المقدم

(قوله) لم ينتج وضع مقدمها، وضع التالي ولارفع تاليها رفع المقدم يعني كما هو شأن القضية اللزومية (قوله) اما الاول، أعني عدم انتاج وضع مقدمها وضع التالي (قوله) حاصل قبل العلم بوضع المقدم، نحو ان كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق فالعلم بالناهقية حاصل قبل العلم بالناطقية وهو ظاهر اذ لو لم يعلم وضع التالي وثبوته لم يحصل الاتفاق ولم يصدق اذ الكاذب لا يوافق شيئاً

---

(١) قوله ومانعة الجمع لها نتيجتان، في شرح ابن جحاف ومانعة الجمع تشارك الحقيقية في الاولتين اللتين باعتبار استثناء العين فيلزم من استثناء عين كل من الجزئين رفع الآخر لامتناع الجمع فيها لا الأخريين اللتين باعتبار استثناء النقيض فلا يلزم فيها من استثناء نقيض احدهما وضع الآخر لانها لا تمنع الخلو نحو هذا اما شجر أو حجر لكنه شجر فليس بحجر أو لكنه حجر فليس بشجر ولا يلزم من الرفع شيء فلو قيل لكنه ليس بشجر لم يلزم ان يكون حجراً لجواز ان يكون أمراً غيرهما اه (٢) ولا ينتج رفع كل منهما عين الآخر لامكان ارتفاعهما بخلاف الحقيقية فانه ينتج وضع كل منهما نقيض الآخر كما عرفت اه جلال (٣) قوله ومانعة الخلو مثلها في شرح ابن جحاف ومانعة الخلو بعكسها فتشارك الحقيقية في الآخرتين اللتين باعتبار استثناء النقيض لامتناع الخلو فيها فيلزم فيها من رفع كل منهما وضع الاخر ولا يلزم من وضع أيهما شيء لجواز اجتماعهما فيها نحو هذا اما لارجل او لاامرأة لكنه رجل فهو لاامرأة أو لكنه امرأة فهو لارجل وأما استثناء العين فلا يلزم منه شيء فلو قيل لكنه لارجل لم يلزم ان يكون امرأة لجواز ان يكون شيئاً غيرهما اه (*) يعنى لها نتيجتان بحسب استثناء النقيض اه (*) فالحاصل منها ثمانية اقسام لكن الاربعة ساقطة لعدم انتاجها فبقيت الاربعة فصار مجموع اقسام الاستثنائي ستة عشر قسما عشرة منها منتجات وستة عقيمات اه خير الله على ايساغوجي (٤) قوله عن رفع الاخر، ولا ينتج وضع كل منهما نقيض الآخر لامكان اجتماعهما (٥) أي ايجاب اللزوم والعناد واذا لم يكن بين الامرين لزوم او عناد لم يلزم من وجود احدهما أو عدمه وجود الآخر ولا عدمه اه من شرح ابن جحاف (٦) لأن السالب فيها رفع التلازم أو التعاند بين طرفيها كما علمت وانه ينفي الاستدلال بوجود احدهما أو انتفائه على وجود الآخر او انتفائه اه شرح جلال (٧) قوله ان تكون المتصلة لزومية والمنفصلة عنادية أي لا اتفاقية فيهما اه (٨) لأن العلم بصدق الاتفاقية او كذبها موقوف على

( قوله ) مستفاد من العلم بصدق التالي ، هذا مستقيم في الاتفاقية العامة وهي التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لمجرد صدق التالي لان صدقها حينئذ يكون عن مقدم وتال صادقين وعن مقدم كاذب وتال صادق وأما الاتفاقيـة الخاصة فلا لأنه اعتبر فيها توافق الجزئين على الصدق فلا تكون صادقة الا عن مقدم وتال صادقين ( قوله ) فلو استفيد العلم به أي بصدق التالي من العلم بالاتفاقية لزم الدور هكذا في شرح الشمسية ( قوله ) وأما الثانى ، وهو قوله ولارفع تاليها رفع المقدم ( قوله ) فلانه لااتصال بين نقيضي طرفي الاتفاقية يعنى فلا يلزم من رفع تاليها رفع المقدم ( قوله ) اما في الاتفاقية الخاصة الى قوله بمجرد توافق الجزئين على الصدق ، فهي أخص من الاتفاقية العامة لأنه متى صدق الجزآن أعنى المقدم والتالي فقد صدق التالي ولاينعكس أعنى لايلزمه أنه متى صدق التالي صدق المقدم ( قوله ) بل لمجرد صدق التالي ، يعنى وان كذب المقدم وأما العكس أعنى مجرد صدق المقدم مع كذب التالي فلا لأن الاتفاقية حينئـذ تكون كاذبة كما يأتى اذ الـكاذب لايوافق شيئاً قال في شرح الشمسية في بيان أقسام الصادق والـكاذب في الاتفاقية ماحاصله اذا اكتفينا بمجرد صدق التالي كما في الاتفاقية العامة يكون صدق الاتفاقية عن صادقتين وعن مقـدم كاذب وتال صادق وكذبها عن القسمين الباقيين وان اشترطنا صدق المقدم والتالي كما في الاتفاقية الخاصة فصدقها عن صادقتين نحو ان كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق وكذبها عن ثلاثة أقسام لأن طرفيها ان كانا كاذبين أو كان التالي كاذباً والمقدم صادقاً فكذبها ظاهر لأن الـكاذب لايوافق شيئاً وان كان المقدم كاذباً والتالي صادقاً فكذلك لاعتبار صدق الطرفين فيها ( قوله ) لـكذبهما ، وقد عرفت أنها تكذب عن كاذبتين ( قوله ) اذ لاحاجة فيها الى صدق المقدم فبينهما عموم وخصوص ( قوله ) فلجواز صدق طرفيها أي كل منهما على انفراده وهذا جواب قوله وأما الاتفاقية العامة يعنى انها وان كفى في صدقها مجرد صدق التالي فـذلك لايمنع من جواز صدق الطرفين أعنى المقدم والتالي واذا جاز صدقهما لم يلزم من صدقهما مع كذب تاليها كذب مقدمها فلا ينتج رفع تاليها رفع المقـدم ولعل هذا من المؤلف عليه السلام على سبيل الفرض أي لو فرض صدق الاتفاقية المتصلة مع كذب التالي لم يلزم منه كذب المقدم لجواز صدقها جميعاً وذلك انك قد عرفت من كلام شرح الشمسية ان الاتفاقية تكذب لـكذب التالي فلو لم يحمل كلام المؤلف على أنه على سبيل الفرض لنا في قوله مع ان كذب التالي ينافي صدق الاتفاقية

ولان العلم بصدق الاتفاقية مستفاد من العلم بصدق التالي فلو استفيد العلم به من العلم بها لزم الدور (١) واما الثاني فلانه لا اتصال بين نقيضى طرفي (٢) الاتفاقية لاباللزوم ولابالاتفاق اما في الاتفاقية الخاصة وهى التي تكون صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم بمجرد توافق الجزئين على الصدق فظاهر لصدق الجزئين فلا يكون بين نقيضيهما اتفاق لـكذبهما ولا لزوم لعدم العلاقة (٣) واما في الاتفاقية العامة وهى التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة بل لمجرد صدق التالي وهي اعم مطلقا (٤) من الاولى اذ لاحاجة فيها الى صدق المقدم كقولنا ان كان هذا الخلاء موجوداً (٥) فالانسان ناطق فلجواز صدق طرفيها (٦) فلا يلزم من صدق المتصلة الاتفاقيـة مع

العلم بصدق احد طرفيها فلو استفيد العلم بصدق احد الطرفين او كذبه من الاتفاقية لزم الدور اه من شرح ابن جحاف (١) كذا ذكره القطب وفي المرآة ضرورة توقف صدق الاتفاقية على صدق كلا طرفيها اه (٢) وهما عدم الناطقية وعدم الناهقية اه (٣) قوله لعدم العلاقة ، والمراد بالعلاقة شيء بسببه يستصحب الأول الثانى كالعلية والتضايف اما العليـة فبأن يكون المقدم علة للتالي كقولنـا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو معلولا له كقولنا ان كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة أو يكونا معلولي علة واحدة كقولنـا ان كان النهار موجوداً فالعالم مضيء فان وجود النهار واضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس واما التضايف فبأن يكونا متضايفين كقولنـا ان كان زيد أباً لعمرو كان عمرو ابنه اه قطب (٤) فانه متى صدق المقدم والتالي فقد صدق التالي ولاينعكس اه قطب (٥) والخلا معـدوم دائماً اه (٦) فلا يكون بين نقيضها اتفاق لـكذبهما كما مر اه

( قوله ) لـكذبهما الخ ، مشكل عليه في بعض النسخ وعليه مالفظه عبارة المؤلف لـكذبهما أي النقيضين فلا يخلو كلام القاضي عن سهو من جهة التقديم والتأخير ومن جهة حمل كذبهما على ماتري فتأمل اه من أنظار القاضي احمد بن صالح أبي الرجال ح عن خط شيخه وينظر فالظاهر صحة كلامه اه ح

(قوله) وكذلك المنفصلة الاتفاقية ، وهي التي حكم فيها بالتنافي لالذات الجزئين بل لمجرد اتفاق المنافاة بينهما وان لم تكن المنافاة لمفهوميهما كقولنا في الاسود واللاكاتب اما ان يكون هذا أسود أو كاتباً حقيقية وذلك لاتفاق تحقق السواد وانتفاء الكتابة فلا يصدقان لانتفاء الكتابة ولا يكذبان لوجود السواد ومثال مانعة الجمع ومانعة الخلو مذكور في البسائط (قوله) لم ينتج وضع أحد طرفيها ، بمعنى صدق كل واحد منهما على انفراده (قوله) ولارفعه أي رفع كل واحد منهما على انفراده فلا ينتج وضع المقدم عن رفع التالي ولا رفعه عن وضعه الى آخر ماسبق من النتايج الاربع في الحقيقية والمؤلف قد شملت عبارته جميع أقسام المنفصلة الاتفاقية وهي الحقيقية . ومانعة الجمع . ومانعة الخلو (قوله) اللهم إلا ان يكون وضع الاستثناء متحققاً الخ، ينظر في ادخال هذا الطرف في الاستبعاد اذ ذلك معنى الكلية فينبغي الاقتصار على الطرف الثاني كما في شرح الشمسية حيث قال اللهم الا ان يكون اللزوم والعناد بعينه وضع الاستثناء الخ (قوله) فانه ينتج القياس حينئذ ، ضرورة كقولنا ان قدم زيد في وقت الظهر مع عمرو أكرمته لكن قدم مع عمرو في ذلك الوقت فاكرمته

---

(قوله) ينظر في ادخال الخ ، بل يقال هو معنى كلية الاستثنائية لا الشرطية وهو الموافق لكلام القطب مع التأمل فلا وجه للتنظير اذ صاحب القطب جعله ثلاثة أقسام فتأمله حق التأمل اه من انظار القاضي احمد أبي الرجال ح

---

كذب تاليها كذب مقدمها مع ان كذب التالي ينافي صدق الاتفاقية (١) وكذلك المنفصلة(٢) الاتفاقية لم ينتج وضع احد طرفيها ولا رفعه لان صدق احد طرفيها او كذبه معلوم قبل الاستثناء فلا يكون مستفاداً منه ﴿ والشرط الثالث ﴾ كلية الشرطية(٣) متصلة او منفصلة والا جاز ان يكون اللزوم او العناد (٤) على بعض الاوضاع والاستثناء على بعض آخر فلا يلزم من وضع أحد جزئي الشرطية او رفعه وضع الاخر أو رفعه اللهم (٥) الا ان يكون وضع الاستثناء متحققاً في جميع الازمان وعلى جميع الاوضاع(٦) أو يكون وضع اللزوم والعناد بعينه وضع الاستثناء (٧) فانه ينتج القياس حينئذ (٨)

---

(١) في حاشية مالفظه اذ لاتسمى اتفاقية الا بالصدق اه (٢) قوله وكذلك المنفصلة الاتفاقية، عطف على قوله لأن المتصلة اه (٣) عبارة السيد الحسن الجلال في شرحه على التهذيب ، الثالث كون احدى المقدمتين يعنى الشرطية والاستثنائية كلية اه والمراد بكلية الاستثنائية كلية الوضع أو الرفع اه (٤) قوله أو العناد ، في بعض النسخ بالواو اه (٥) عبارة القطب أو رفعه اللهم الا أن يكون وضع اللزوم والعناد بعينه الخ وهي أحسن اذ لم يذكر بعد قوله اللهم الا الطرف الثاني لا الاول وهو قول المؤلف اللهم الا ان يكون وضع الاستثناء متحققاً الخ اذ لايخفى مافي ادخاله في الاستبعاد من الخلل اذ ذلك هو معنى كلية الشرطية متصلة أو منفصلة فينبغي الاكتفاء بقوله آنفاً متصلة أو منفصلة والا جاز الخ اه (٦) قوله وعلى جميع الاوضاع كأن يكون كلياً لاجزئياً اه (٧) حيث يكون الزمان واحداً أو نحو ذلك كقولنا ان قدم زيد الآن فهو مكرم لكنه قدم الآن ينتج أنه مكرم اه مرآه (٨) بدون الشرط اه طرى على ايساغوجي

---

## تنبيه

قد كان سبق الوعد في الديباجة بانا نضع ماوجد من حاشية الدراية على شرح الغاية للعلامة البدر المنير محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله والآن حين الايفاء بذلك الوعد خلا ان فيما وجدناه سقطاً من أثناء بحث الأحكام الي المقصد الثاني تعذر وجوده بعد تطلبه ، وفي آخر ماوجدناه بخط ولد مؤلفها السيد العلامة عبد الله بن محمد الامير مالفظه انتهى ماوجدته من الحاشية المسماة بالدراية على شرح الغاية للوالد البدر المنير شيخ الاسلام والمسلمين محمد بن اسمعيل الامير بل بوابل رحمته ثراه ومن خطه نقلت هذا اه فنقول قال رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

« اعلم » انا لم نتكلم على ماقدمه المصنف من الابحاث المنتزعة من علم المنطق لامرين الاول انه فن مستقل ليس من اصول الفقه وله كتب موضوعة معروفة وانما اول من ادخله في كتب الاصول ومزجه بها الغزالي وتبعه الناس كابن الحاجب والمصنف وقد خلا عنه مثل جمع الجوامع

# البحث الثاني

(فى الموضوعات اللغوية) ﴿فصل﴾ هذا الفصل متضمن للكلام في الوضع والواضع وطريق معرفة اللغات (الوضع (١)) لغة جعل الشيء في حيز معين ﴿واصطلاحاً﴾ مشترك بين معنيين احدهما تعيين اللفظ بازاء معنى

(١) فائدة الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل ان الوضع هو جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيداً وهذا أمر متعلق بالواضع والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم او ماشتمل على مراده كحمل الشيء المشترك على معنييه لكونه مشتملا على المراد وهذا من صفات السامع اه اسنوى

وغيره مع استيفائه لقواعد الاصول وثانيهما ان الذى أتى به المصنف منه شيء يسير لايفي بمقاصد فن المنطق كما يعرف ذلك من عرفه والغزالي أول من غلافي علم المنطق وقال انه لايوثق بعلم من لم يتمنطق وليس الامر كماقال

﴿البحث الثانى﴾

قال وبه يدل اللفظ لابذاته «أعلم» ان ائمة النحو والبيان والاصول رسموا الوضع بانه تخصيص شيء بشيء بحيث اذا اطلق الاول أو أحس فهم الثانى، ولا يخفى ان التخصيص اضيف الى مفعوله وحذف فاعله، وفاعل المصدر يحذف كثيراً وأصله تخصيص الواضع شيئاً بشيء الى آخره ضرورة أنه لابد للتخصيص من مخصص «ان قلت» لم تواصوا على حذفه «قلت» لانه لو ذكر لكان دوراً صريحاً ومع طيه كان دوراً مستوراً واذا عرفت هذا فستعرف أنه لم يثبت تعيين الواضع واذا لم يتعين فلا سبيل الى النقل عنه بانه خصص هذا اللفظ بهذا المعنى اذ النقل عن غير معين محال وحينئذ فقول أئمة اللغة هذا اللفظ معناه كذا ليس بالنقل عن الواضع ضرورة بل لاقوا العرب مثلا أو تتبعوا اللغات منهم وذلك بان سمعوهم يطلقون لفظاً على معنى ويتكرر اطلاقهم عليه بحيث يدور اللفظ بدوران المعنى وجوداً وعدماً فعلموا بذلك أن اللفظ مدلوله كذا، والعرب أيضاً لم يلاقوا الواضع ضرورة انه لالقاء لغير معين بل تلقوا وسمعوا من سلفهم مثل تلقي من تلقى وسمع منهم وهلم جرا الى ان تنتهي السلسلة الي أبى البشر آدم عليه السلام فانه لم يكن له سلف يتلقى عنهم الا ان لك ان تقول انه تلقى من الملائكة مايعلمونه مع بقائه في الجنة او انه تعالي علمه معاني الالفاظ بالقرائن العقلية او بالوحي ثم تلقى عنه بنوه وعرفهم بها، فاما معرفته هو للمدلولات فان كان هو الواضع فلا ريب في ذلك وان كان الله الهمه وعلمه فكذلك وتعليمه له ليس الا بالهامه لمدلولات الالفاظ وانما تعريفه لاولاده فلايخلو اما ان يكون بلفظ موضوع فلا يخفى انه يفتقر الى تعريفه فان كان بلفظ آخر لزم الدور او التسلسل وهما باطلان او بالعقل ودلالته تحصل بالقرائن كالترديد كما قررناه في فهم اهل اللغة عن العرب وفهم العرب ممن سبق وبالاشارة الي شيء عند الاطلاق فيعلم انه مسماه، اذا عرفت هذا علمت ان قول الغاية وبه يدل أى يدل اللفظ بالوضع ومثله قولهم في رسم الوضع متى اطلق الاول فهم الثانى غير صحيح ضرورة انها تطلق الفاظ موضوعة ولايفهم معناها ولو صدق قولهم متى اطلق الاول فهم الثانى لما تخلف فهم معنى لفظ موضوع عند اطلاقه لانه لايتخلف المدلول عن الدليل والملوم يقيناً خلافه «فان قلت» قد قرروا أنه يشترط في

(قوله) جعل الشيء في حيز معين، ذكر بعض الناظرين أنه لاحاجة الى قوله معين اذ المجعول في حيز لابد وان يكون في الواقع في المعين وقد يقال ان فائدته بيان الواقع لاللاحتراز كما ذكروا مثل ذلك في قيد التفصيلية في تعريف اصول الفقه (قوله) مشترك بين معنيين، سيأتى قريباً مايشعر بعدم الاشتراك في قول المؤلف عليه السلام وثانيهما وهو المعتبر والمراد بلفظ الوضع عند الاطلاق وكذا قوله فيما نقل عن التلويح فالوضع عند الاطلاق الخ ولم يذكر الشريف الاشتراك بل قال الوضع فسر بوجهين تعيين اللفظ بنفسه والثانى تعيين اللفظ بازاء المعنى

(قوله) ذكر بعض الناظرين الخ، لقائل أن يقول الجسم المتحرك دائما المنضرب لايتعين حيزه فلعله لايكون موضوعاً لغة اه حسن مغربى ح (قوله) سيأتى قريباً الخ، لم يكن في كلام المؤلف مايشعر بعدم الاشتراك، غاية مافي كلامه ان المعنى الثانى هو المعتبر وعبارة الشريف مشعرة بالاشتراك كما يظهر فلا يتم الاستظهار بها فتأمل والله أعلم اه من أنظار القاضي احمد أبى الرجال ح

وعلى هذا فالمجاز موضوع لمعناه المجازي وثانيها وهو المعتبر عند الجمهور والمراد بلفظ الوضع (١) عند الاطلاق ( تعيين اللفظ(٢) للدلالة على معنى )وزيد فيه بنفسه اي ليدل بنفسه لابقرينة تنضم اليه ليخرج اللفظ المجازى عن ان تكون تعيينه للدلالة على المعنى المجازى وضعاً لان دلالته انما تكون بقرينة والحق ما افاده العلامة السمرقندى

(١) لايقال كون هذا المعنى هو المراد بالوضع عند الاطلاق ينافي الاشتراك لان شأن المشترك إما ان يحمل على جميع معانيه أو يبقى معنى مجملا الى وقت قيام القرينة المعينة فاذا فهم منه احد المعنيين عند الاطلاق بدونها فذلك دليل على كونه حقيقة في المعنى المتبادر مجازاً في غير المتبادر لأن التبادر من ادلة الحقيقة وعدمه من ادلة المجاز « لأنا نقول » ارادة هذا المعنى بلفظ الوضع عند الاطلاق انما هو بقرينة وهي كونه المعتبر عند الجمهور فلا ينافي ذلك الاشتراك اه شيخنا (٢) قوله تعيين اللفظ جنس الحد وللدلالة على معنى فصله وهما معلومان اه من شرح جحاف

فهم الثاني من اطلاق الاول علم السامع بالموضوع له « قلت » يرد عليه ما اوردناه أولا بان يقال باى شيء علم ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى هل علمه بلفظ موضوع جاء الدور أو التسلسل أو بغير لفظ فما هو حتى يتكلم عليه وأيضاً قد عرفت من رسم الوضع أنه تخصيص الواضع فبأى شيء يعرف انه خصص هذا اللفظ بهذا المعنى فانه لاسبيل الى النقل عنه بانه خصص اذ لايعلم فيلاقى فينقل عنه فلا يعلم ان هذا اللفظ لهذا المعنى الا بالقرائن من ترديد ونحوه فبطل قولهم في رسم الوضع أنه متى اطلق الاول فهم الثاني ولم يبق في الالفاظ دلالة لفظية وبعد تقرر هذا نعلم انه لم يبق الا الدلالة العقلية الحاصلة عن القرائن المذكورة اذ اللفظية قد بطلت والطبيعية قدابطلوها ولامحيص عما قلناه ومع معرفتك لما قررناه تعلم عدم صحة قول شارح الغاية واذ قد تقرر ان دلالة اللفظ بوضع واضع الخ لانا نقول انه لم يقم دليلا على هذا التقرر بل ادعى في المتن دعوى مجردة بقوله وبه يدل اللفظ وكانه يقول قد ابطل كون دلالته على معناه طبيعية فتعين كونها وضعية فنقول لاتعيين لانه بقي قسم ثالث وهو كونها عقلية وهو الحق كما سمعته وبهذا تعلم أن قسمة الدلالات الى لفظية وعقلية وطبيعية قسمة غير صحيحة الا باعتبار ان للفظ مدخلا في الدلالة اللفظية والا فهي عقلية وسيصرح في الغاية باثبات العقلية للالفاظ في آخر كلامه « نعم » بعد معرفة المخاطب بالموضوع له بالترديد والقرائن تصير دلالة اللفظ عند اطلاقه على معناه ضرورية وكان الذين رسموا الوضع وقالوا متى اطلق الاول فهم الثاني نظروا الى الواقع في المحاورات بعد العلم بالموضوع له بالقرائن العقلية في أول الامر آخر الامر(١) دون أوله نعم ومع احاطتك لما ذكرناه تعلم علماً يقينياً انه لابد من واضع للفظ ضرورة انه لاقول بلا قائل ولا فعل بلا فاعل وقد رددوه بين البشر والرب ثم ظاهر عباراتهم ان محل النزاع في كل لفظ موضوع فنقول معلوم ضرورة عقلية وشرعية أنه تعالى لم يوجد البشر في أول ايجاده للعالم فانه قد تقدم خلقه الملئكة والسموات والارض وغير ذلك وقد تيقن شرعا ان الملئكة كانوا يسبحونه ويقدسونه قبل ايجاده لآدم عليه السلام ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ومعلوم ان قوله تعالى انى جاعل في الارض خطاب قبل ايجاده لآدم وقوله للسموات والارض إئتيا طوعاً أو كرهاً قبله فهذا برهان يقضي أنه تعالى وضع الفاظاً قبل ايجاده البشر فكيف هذا الاطلاق في مسئلة النزاع فالحق ان بعض الالفاظ واضعها الرب يقيناً وبعضها الاظهر انه واضعها

(١) لعل قوله اول الامر متعلق بقوله بعد العلم بالوضع وقوله آخر الامر متعلق بالواقع والله اعلم

( قوله )وعلى هذا فالمجاز موضوع، يعني وضعاً نوعياً لاعتبار الواضع لنوع العلاقة فافراد المجاز موضوعة باعتبارها وسيأتى ان شاء الله تعالى بيان الوضع النوعي قريباً

( قوله ) وتبعه شيخنا ، هو الشيخ العلامة لطف الله بن محمد الغياث رحمه الله تعالى فانه حذف قيد بنفسه في كتابه الايجاز في علم الاعجاز ونقل ماذكره المؤلف عليه السلام في حواشي شرح التلخيص في بحث الحقيقة ( قوله ) من أنه لاحاجة الى تلك الزيادة، بناء على ان قوله للدلالة فصل يخرج به وضع المجاز ( قوله ) لان تعيين المجاز من اضافة المصدر الى المفعول أي تعيين الواضع لفظ المجاز الخ ( قوله ) ليس للدلالة ، فوضع المجاز قد خرج بهذا القيد من غير احتياج في اخراجه الى قيد بنفسه ( قوله ) متحققة فيه ، الضمير عائد الى اللفظ في قوله تعيين اللفظ لا الى المجاز اذ لو عاد الى المجاز لم يناسبه التعميم بقوله سواء عين الخ ( قوله ) سواء عين لما يتعلق بالموضوع له، أي لما عين بينه وبين الموضوع له علاقة من العلاقات المشهورة فيكون مجازا ومقتضى قوله اذ الدلالة بواسطة القرينة متحققة فيه ان يقال سواء عين للدلالة أم لا ( قوله ) أولا ، أي أو لم يعين اللفظ لما يتعلق به فلا يكون مجازا « قيل » بل غلطاً وفيه نظر اذ الاطلاق في هذا القسم مع نصب القرينة وهو مشعر بالقصد وقد يقال لامانع من أن تنصب القرينة على الغلط وتقصد ( قوله ) وقد أفاده في التلويح، بقوله لا بواسطة هذا التعيين وبقوله لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة  بحالها لكن كون صاحب التلويح قصد هذه الافادة معارض بتصريحه بالتقييد بنفسه في تفسير الوضع حيث قال فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وصرح في هذا المنقول بمثل هذا يعرف بالتأمل وقد رجع المؤلف فيما يأتي في بحث عدم اشتراط النقل في آحاد المجاز الى كون التعيين في المجاز للدلالة حيث قال وتعيين المجاز للدلالة بمعونة القرائن والشلبي أورد كلام التلويح ولم يتعرض لهذه الافادة وعصام تأول مافي التلويح « وأما الاعتراض على قول المؤلف الدلالة متحققة وعلى ماأفاده في التلويح بان ذلك لايفيد مطلوبه من الاستغناء عن ذلك القيد

( قوله ) يخرج به وضع المجاز ، مشكل عليه ووجهه انه يخرج لفظ المجاز لاوضعه اهـ ح عن خط شيخه الحسن ( قوله ) والضمير عائد الى اللفظ الخ ، بل الظاهر اعادته الى المجاز ولعل الذي أوقع القاضي رحمه الله في هذا ان المجاز من حيث هو مجاز لابد فيه من التعيين ولم ينظر ان عدم التعيين انما هو على جهة الفرض فتأمل اهـ املا من أنظار القاضي احمد أبي الرجال ح ( قوله ) سواء عين للدلالة أم لا ، الكلام مسوق في عدم تعيين المجاز للدلالة فتأمل اهـ ح عن خط شيخه ( قوله ) معارض بتصريحه الخ ، يقال قد علم من قول صاحب التلويح بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لابواسطة هذا التعيين أنه لادخل للتعيين في الدلالة من المجاز وان قيد الدلالة مخرج للمجاز وتصريحه بالتقييد بنفسه في تفسير الوضع يكون قيدا واقعياً والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه ( قوله ) وعصام تأول مافي التلويح ، قال عصام الدين في شرح الرسالة الوضعية معنى كلام سعد الدين في التلويح أن تعيين المجاز ليس لتعيين اصل الدلالة فان أصل الدلالة حاصل من غير تعيين فهو لتحصيل نوع من الدلالة وهو نوع الدلالة المعتبرة في طريق الافادة والاستفادة وهي الخاصة بالتعيين لاجل ذلك المدلول بخلاف تعيين الحقيقة فانه لتحصيل أصل الدلالة غالباً اهـ ح عن خط شيخه

---

وتبعه شيخنا رحمه الله تعالى من انه لا حاجة الى تلك الزيادة لان تعيين المجاز لما يتعلق بالموضوع له(١) ليس للدلالة بل لجواز الاستعمال اذ الدلالة بواسطة القرينة متحققة فيه سواء عين(٢) لما يتعلق بالموضوع له(٣) او لا وقد افاده في التلويح حيث قال الوضع

(١) قوله لما يتعلق بالموضوع له مافي لما موصولة وقوله بالموضوع له وهو المعنى المناسب كالجرأة مثلا اهـ (٢) قوله سواء عين ، يعني عند الواضع اهـ (٣) قال عصام في شرحه لرسالة الوضع معنى كلام السعد في التلويح ان تعيين المجاز ليس لتحصيل اصل الدلالة فان اصل الدلالة حاصل من غير تعيين فهو لتحصيل نوع من الدلالة وهو الدلالة المعتبرة في طريق الافادة والاستفادة وهي الحاصلة بالتعيين لاجل ذلك المدلول بخلاف تعيين الحقيقة فانه لتحصيل اصل الدلالة غالبا اهـ

(*) قوله سواء عين لما يتعلق بالموضوع له أولا ، مثاله لو قلنا رأيت أسداً يرمى فان أسداً عينه الواضع لمعناه المجازى بوضعه قاعدة كلية هي ان كل لفظ تعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة الصارفة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه فالاسد في هذا المثال جزئي من جزئيات هذه القاعدة التي وضعها الواضع وضعاً نوعياً دال على الرجل الشجاع لدخوله تحتها قبل هذا التعيين للرجل الشجاع في هذا المثال ونحوه فلا دخل لهذا التعيين في الدلالة لثبوت الدلالة بالوضع بالقاعدة الكلية وهذا التعيين انما هو لجواز الاستعمال لاغير ، واذا ثبت ذلك خرجت هذه الجزئيات بقيد الدلالة ولايحتاج في اخراجها الى قيد بنفسه وتدخل القاعدة الكلية في الوضع فانه عند الاطلاق مايراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهذا هو الوضع النوعي المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز اهـ من شرح ابن جحاف

لان الدلالة في ذلك هي الدلالة بالفعل وهي التي تحققت بالقرينة لا بالتعيين ولم تكن الدلالة بالفعل حاصلة عند التعيين بل عنـد الاستعمال فغير وارد لأن المراد تعيين اللفظ للدلالة عند الاستعمال وهي عند الاستعمال حاصلة بالفعل متحققة بالقرينة فيستغني عن قيـد بنفسه « واعلم » انه يرد هاهنا ان تعيين اللفظ للدلالة على المعنى المطابقي تعيين الدلالة على الجزؤ اللازم فاذا استعمل اللفظ المطابقي فيهما مجازا كان تعيينه تعييناً للدلالة عليهما ويؤيده ماسيأتي عن الشريف وعن المؤلف في اعتراضه الآتي حيث قال فانما يكون معنى لازما لما وضع الخ ( قوله ) قد يكون بثبوت قاعدة الخ ، يعني ان الوضع النوعي كما ذكره الشريف وضع عام لا يختص بمادة مخصوصة من المواد بل يكون بثبوت قاعدة الخ ( قوله ) كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين الخ ، نحو كل لفظ يكون على وزن فاعل فهو متعين للدلالة بنفسه على ذات من يقوم به الفعل فان هذا يدخل تحته وضع كل اسم فاعل في أي مادة مخصوصة كضارب وقائم وقاتل ونحو ذلك مما لا ينحصر فلا يختص الوضع النوعي بمادة معينة مخصوصة بخلاف الوضع الشخصي فانه وضع اللفظ المعين للمعنى المعين كرجل وفرس وأسود وأبيض لمعانيها المخصوصة ( قوله ) بمنزلة الموضوعات الشخصيـة باعيانها ، يعني في عدم الاحتياج في فهم المعنى من اللفظ الى قرينه ( قوله ) بل أكثر الحقائق الخ ، كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامـة الافعـال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل مايدل على معناه بهيئتـه ( قوله ) سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ ، كالموضوع بالوضع الشخصي كرجـل وفرس وأسد وأبيض لمعانيـها المخصوصة ( قوله ) أو يدرج في القاعدة ، كوضع ضارب لمعناه في تعيينه لمعناه ليس بان الواضع أفرد لفظه بل بدخوله في القاعـدة الـكليـة كما عرفت ( قوله ) المأخوذ في تعريف الحقيقة يعني اثباتاً و ( قوله ) والمجاز ، يعني سلبـاً « واعلم » أن ماذكره المؤلف عليـه السلام أورده صاحب التلويح دفعاً لاشكال أورده

النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كـذى فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم بواسطة تعيينه له(١) ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل أكثر الحقايق من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعـدة دالة على ان كل لفظ تعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عنـد القرينة المـانعة عن ارادة ذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليـه بمعنى انه يفهم منـه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازى لـكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز(٢) فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه(٣) سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف (٤) الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول (٥) من النوعي

(١) مثل الحكم بان كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوح ماقبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسمى ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك اه تلويح (٢) لتجاوزه المعنى الاصلي اه تلويح (٣) قوله الدلالة على معنى بنفسه ، شكل على بنفسه في بعض النسخ وفي حاشية مالفظه لعل وجه التشكيل ما نقله سيلان آنفاً على قوله وقد نقله في التلويح اه (٤) فتثبت به الحقيقة وينتفي به المجاز اه املا فيقال في الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أو نحو ذلك اه (٥) هو قوله قد يكون بثبوت قاعدة كلية الخ اه

( قوله ) لان المراد تعيين اللفظ الخ ، العبارة الملائمة لسياق كلام المؤلف أن يقول مثلا لان المراد تعيين لفظ المجاز لما يتعلق بالموضوع له لجواز الاستعمال والدلالة عند الاستعمال حاصلة بالفعل متحققة بالقرينة فيستغنى عن قيد بنفسه والله اعلم اه من أنظار القاضي احمد أبي الرجال ح عن خط شيخه ( قوله ) واعلم أنه يرد ههنا الخ ، الظاهر أنه لا يرد الاعتراض بالجزء واللازم البين على تقدير عدم الاحتياج الى قيد بنفسه اذ المراد بوضع الحقيقة تعيين اللفظ للدلالة على المعنى فبقيد الدلالة خرج جميع المجازات اذ معنى الوضع فيها تعيين اللفظ لما يتعلق بالموضوع له لجواز الاستعمال لا للدلالة فاذا استعمل لفظ الكل والملزوم في الجزء أو اللازم مجازا كان تعيينـه تعييناً لجواز الاستعمال لا للدلالة وحصول الدلالة عليهما من اللفظ المطابقي انما هو لأجل علاقة الجزئية واللزوم لا من التعيين وأما وروده على تقدير الاحتياج الى قيد بنفسه فظاهر والله اعلم اه من أنظار القاضي احمد أبي الرجال ح من خط شيخه ( قوله ) أورده صاحب التلويح ، صاحب التلويح هو السعد أيضاً والحواشي متأخرة عنه اهـ ح

السعد في حواشي شرح المختصر حيث قال بقي اشكال قوي وهو انه اذا اريد بالوضع المذكور في تعريف الحقيقة الوضع الشخصي خرج كثير
من الحقائق كالمصغر والمنسوب وان اريد مطلق الوضع أعم من الشخصي والنوعي لم يخرج المجاز عن التعريف لأنه موضوع بالنوع
« ثم أجاب » في التلويح بما نقله المؤلف هنا وانما اندفع الاشكال لأن المراد بالوضع ليس هو الشخصي فقط ولا ما هو أعم من الشخصي والنوعي
مطلقاً بل المراد به ماهو أعم من الشخصي والقسم الاول من النوعي أعني الذي لايحتاج في فهم معانيه المخصوصة من ألفاظها الى قرينة بل مجرد
تعيين الواضع بثبوت القاعدة كاف في دلالتها عليها ( قوله ) وعلى تقدير عدم خروجه ، أي خروج وضع المجاز لمجرد قيد الدلالة بل لابد في خروجه
من قيد بنفسه ( قوله ) لايخرج جميع المجازات ، أي لايكفي تلك الزيادة في خروج الجميع لدخول المجاز المستعمل في اللازم في الحد
مع تلك الزيادة « واعلم » ان المؤلف جعل هذا الاعتراض مبنياً على تقدير الاحتياج الى تلك الزيادة حيث قال على تقدير عدم خروجه الخ
فيرد ان هذا الاعتراض لايتوقف على ذلك التقدير اذ الاعتراض بدخول اللازم وارد وان لم يحتج الى تلك الزيادة لدخول المجاز
المستعمل في اللازم في قيد الدلالة فيرد الاعتراض أيضاً وأيضاً سياق الكلام في بيان الاستغناء عن تلك الزيادة فقتضى بناء هذا
الاعتراض على هذا السياق ان يكون الاعتراض مؤيدا للاستغناء عنها لكن ذلك لايمكن في هذه العبارة ولو جعل هذا اعتراضاً
مستقلا كما هو مقتضى عبارة الشيخ رحمه الله في حواشي شرح التلخيص بان يقال وعلى تقدير الاحتياج الى تلك الزيادة يرد اعتراض
آخر وهو أنه لايخرج جميع المجاز بها لاتضح الكلام « ويجاب » عن جعل الاعتراض بدخول اللازم متوقفاً على تقدير الاحتياج
الى تلك الزيادة بانه انما يتصور الاعتراض بدخوله على تقدير اعتبار تلك الزيادة في الحد والاحتياج اليها اذ على تقدير الاستغناء عنها
لاورود للاعتراض أصلا لاتضح الكلام واندفع الاشكال فتأمل ولم يتعرض المؤلف عليه السلام للاعتراض باللفظ المستعمل في الجزء
مع أنه لايخرج بتلك الزيادة أيضاً وعبارة الشيخ في حواشيه وأيضاً  لايخرج جميع أجزاء المجاز فانه يدل على
المعنى المجازي بلا قرينة وانما القرينة
ليعلم أنه المراد دون المعنى الحقيقي
وذلك اذا كان المعنى المجازي
جزءا من المعنى الحقيقي أولازماً
بيناً انتهى ( قوله ) فان مايكون
معناه لازماً لما وضع له الخ ،
كالبصر اللازم تصوره من تصور
العمى ( قوله ) دلالته عليه بنفسه ، هذا مبنى على أن التعيين للدلالة على المعنى المطابقي تعيين للدلالة على لازمه وكذا على جزئه ويؤيده مانقله في
المطول عن كثير وهو القول بان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم «وأيد» السيد المحقق في حواشيه
ماذكره في دلالة التضمن وصاحب الجواهر في دلالة الالتزام في بحث اشتراط العلاقة في المجاز « قال » السيد اللفظ الموضوع للكل اذا لم
يكن موضوعاً للجزء واطلق على الجزء كان مجازا ويفهم منه الجزء في ضمن الكل فان النفس عند سماع اللفظ تنتقل منه الى المعنى الموضوع

هذا كلامه وبه يظهر ان تعيين المجاز ليس للدلالة لتحققها بدونه فلا يحتاج الى زيادة
قيد بنفسه(١) وعلى تقدير عدم خروجه (٢) لايخرج جميع المجازات بتلك الزيادة فان
مايكون معناه لازماً لما وضع له غير منفك عنه في التصور(٣) دلالته عليه بنفسه

(١) ومع تمام هذا فزيادة قيد بنفسه في التلويح ليس على ماينبغي اه (٢) أي اللفظ المجازى
بدون القيد المذكور اه (٣) بان يكون جزءاً أولازماً بيناً اه وهو حيث يراد باللازم البين مثل
قوله صلى الله عليه وآله وسلم اتطعمونا ناراً اه

( قوله ) فيرد الاعتراض أيضاً ، قد عرفت عدم ورود هذا الاعتراض ﴿﴾ على تقدير عدم الاحتياج الى قيد بنفسه ولو فرض
وروده فتوجيه المحشي بان المؤلف لو جعله اعتراضاً مستقلا لاتضح الكلام وارتفع الاشكال غير ظاهر اه من أنظار القاضي
احمد أبي الرجال ح عن خط شيخه ﴿﴾ أي اعتراض المحشي على كلام المؤلف لأنه وان كان اللازم داخلا في قيد الدلالة فقد
خرج بقيد التعيين للدلالة اذ تعيينه لجواز الاستعمال تأمل اه حسن يحيى ح ( قوله ) لاتضح الكلام ، جواب لو جعل الخ اه ح
( قوله ) باللفظ المستعمل في الجزء ، لايخفى ان الجزء لازم للكل فذكر اللازم مغن عنه اه اسمعيل بن محمد ح ( قوله ) وذلك اذا كان
المعنى المجازي الخ ، فلا يصح اخراجه بقيد نفسه حيث اريد به ان لا يكون بواسطة القرينة اه شيخ لطف الله ح
( قوله ) ويؤيده مانقله في المطول ، لم يكن في كلام المطول مايظهر به التأييد على هذا فتأمله اه من أنظار القاضي احمد أبي الرجال
مراد المؤلف ان اللفظ المطابقي اذا اطلق على الجزء واللازم مجازا فهو دال عليه بنفسه ومانقله في المطول عن كثير في بيان الدلالة
التضمنية والالتزامية فلا تأييد به اه من أنظاره ايضاً ح عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل

لفهم جزؤه في ضمنه ثم بواسطة القرينة تدرك أنه ليس بمراد وان المراد هو الجزؤ والجزء مفهوم في ضمن الكل لكنه مرادلا في ضمنه وبين فهم الجزء في ضمن الكل وارادته لافي ضمنه بون بعيد فدلالة التضمن هي فهم الجزء في ضمن الكل لاارادته في ضمنه فاذا اطلق اللفظ على الجزء مجازا تنتفي ارادته من اللفظ في ضمن الكل لأن الجزء حينئذ هو المقصود فهو تمام المراد وأما فهم الجزء في ضمن الكل فباق والقرينة في مثل هذا المجاز لاتعلق لها بالفهم لأن الجزء مفهوم من دونها بل الارادة وقال في الجواهر الملزوم اذا فهم فهم اللازم قطعا من غير احتياج اللازم في كونه مفهوماً الى قرينة « نعم » يحتاج اللازم في كونه مرادا الى القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة لكن لايلزم من احتياج اللازم الى القرينة في كونه مرادا احتياجه اليها في كونه مفهوماً كالمشترك بالنسبة الى معانيه ولذا قيل في فصل المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم يحتاج الى قرينة ولم يقل ذكر الملزوم وفهم اللازم يحتاج الى قرينة « قلت » ومقتضى كلامهما أن دلالة اللفظ المستعمل في الجزء واللازم مجازا باقية في كونها تضمناً أو التزاماً لامطابقة وهو خلاف ماذكره في المطول وحواشي شرح المختصر حيث قال اللفظ اذا استعمل في الجزء واللازم مجازا كان دلالته عليه مطابقة لاتضمناً أو التزاماً وعبارة المؤلف عليه السلام فيما يأتي في بحث كون العام المخصص مجازا تقضي بمثل مافي المطول حيث صرح بان الباقي تمام المراد وانه انما يعرف كونه تمام المراد بالقرينة وقبلها انما يعلم أنه داخل تحت المراد وجزء منه « قلت » وينظر في الاعتذار عن قولهم بان فهم الجزء في ضمن الكل مع أنه قد اشتهر أن فهم الجزء سابق على فهم الكل وهو لايناسب القول بان فهم الجزء في ضمن الكل ولا يمكن أن نعتذر عن ذلك بما اعتذر به بعض



المحققين عن مااختاره الجمهور من القول بان دلالة التضمن تابعة للمطابقة اذ حاصل اعتذاره ان فهم الجزء متقدم على فهم الجزئين لاعلى فهم الكل لأن فهم الجزئين فهم تفصيلي وفهم الكل من اللفظ فهم اجمالي وتقدم الجزء على الكل في الذهن باعتبار الفهم التفصيلي دون الاجمالي فان الذهن ينتقل عند سماع اللفظ الى مجموع المعنى الذي هو الكل ثم الى تفاصيله ولذلك قد يحتاج بعد معرفته برسمه الى معرفته بحده فاذا انتقل الى تفاصيله تعلق بالاجزاء واحدا فواحدا الى أن يصير الكل ملحوظاً بملاحظة اخرى هي الملاحظة التفصيلية فدلالة التضمن متأخرة عن الملاحظة الاجمالية متقدمة على الملاحظة التفصيلية هذا خلاصة ماذكره فتأمل فيه والله أعلم ( قوله ) والقرينة فيما هذا شأنه انما هي للصرف ، أورد بعض المناظرين أن القرينة في كل مجاز

والقرينة فيما هذا شأنه انما هي للصرف(١) عن فهم المعنى الحقيقي لاغير(٢)

(١) وكلام سعد الدين رحمه الله في شرحي التلخيص مقرر لهذا القيد اه (*) عبارة حاشية الشرح الصغير للشيخ لطف الله وانما القرينة ليعلم أنه المراد دون المعنى الحقيقي اه وعندي أن عبارة مولانا الحسين لاتخلو عن نكتة سرية ليست في عبارة الشيخ اه من خط المولي ضياء الدين رحمه الله أقول لعل النكتة المذكورة هي ان القرينة المعتبرة في المجاز هي الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي لاالصارفة عنه المبينة للمراد أيضاً كما عرف في محله وعبارة مولانا الحسين صريحة في الاول وعبارة الشيخ في الثاني والله أعلم اه (٢) قوله لاغير أى لاغير الصرف من الدلالة على اللازم اه

---

(قوله) والقرينة في مثل هذا المجاز ، انما قال في مثل هذا المجاز اشارة الى اطلاق الكل على الجزء لأنه قد يكون للقرينة تعلق بالفهم كما في بعض الدلالات الالتزامية اه عصام من حواشيه على حاشية الشريف ( قوله ) قلت ومقتضى كلامهما ، قلت لااقتضاء في كلامهما بذلك كيف وقد صرح هنا الشريف بقوله فهو تمام المراد وهو المعنى المطابقي فتأمل والله أعلم اه ح عن خط شيخه ( قوله ) ومقتضى كلامهما ، ليس في كلامهما مايدل على ذلك وانما وهم المحشي من بقاء فهم الجزء في ضمن الكل بعد استعماله مجازا في الجزء وهو حقيقة التضمن ولم يتنبه ان ارادته مجازا قد اخرجته الى المطابقة بواسطة القرينة كيف وقد صرح الشريف بانه تمام المراد كما ترى وهذا معنى المطابقة كما أعلن به السعد في حاشيته بقوله حتى اذا استعمل اللفظ في الجزء واللازم مع قرينة مانعة عن ارادة المسمى لم يكن تضمناً أو التزاماً بل مطابقة لكونها دلالة على تمام المعنى أي ماعني باللفظ وقصد اه ولو قلنا بما ذكره المحشي لزم عدم الفرق بين استعمال اللفظ في دلالته على الجزء تضمناً واستعماله في الجزء مجازا اذ الدلالة فيهما تضمنية على كلامه ويلزم أن لايلزم التضمن المطابقة والله اعلم اه حسن يحيى الكبسي رحمه الله ح ( قوله ) ولا يمكن أن يعتذر ، الظاهر ان زيادة لفظ « لا » سبق قلم اه ح عن خط شيخه ( قوله ) بما اعتذر به بعض المحققين ، ولعل الشريف ﴿﴾ في حواشي شرح المختصر أورد مثله تتمة لكلام العضد في بيان اتحاد دلالتى المطابقة والتضمن في انتقال الذهن من اللفظ اليهما ابتداء بخلاف الالتزام اه حسن يحيى ﴿﴾ بل الجواهر اه ح ( قوله ) ثم الى تفاصيله ، قال الشريف

للصرف أيضاً فلا ينبغي التقييد بقوله فيما هذا شأنه ويمكن أن يجاب بان قوله انما هي للصرف يعني لاغير الصرف من الدلالة على المعنى المجازي الذي هو اللازم فان فهمه من لفظ الملزوم غير متوقف على القرينة كما عرفت بخلاف سائر المجازات فان القرينة فيها للصرف وللدلالة على المعنى المجازي والله أعلم (قوله) اللهم الا أن يقال المراد الدلالة عليه من حيث أنه مراد ، يعني فان الدلالة عليه من هذه الحيثية متوقفة على القرينة لأن اللفظ الملزوم قد اريد به مجرد اللازم ولو قال من حيث أنه هو المراد بالحصر وترك الاستبعاد لكان أولى كما هو مقتضى عباره الشيخ رحمه الله تعالى المنقولة آنفاً وعبارة المؤلف عليه السلام آيضاً في بحث التخصيص (قوله) عند أهل العرف وأرباب البلاغة ، لان المتكلم بالمجاز اذا لم يقصد المعنى المجازي لم يعد كلامه بليغاً



اللهم الا ان يقال المراد الدلالة عليه من حيث انه مراد فانها هى الدلالة المعتبرة عند أهل العرف وأرباب البلاغة وانها تتوقف على القرينة او يقال المراد بكونها بنفسه ان لايكون فهمه بواسطة شيء آخر وفهم اللازم(١) من اللفظ بواسطة فهم الملزوم (وبه يدل اللفظ لا بذاته (٢)) هذا اول الكلام في الواضع

(١) قوله وفهم اللازم من اللفظ وأما الجزء فانما يكون معنى مجازياً اذا كان ملحوظاً مفصلا ممتازاً عما عداه وفهمه بهذا الاعتبار بعد فهم الكل وبواسطته اه من حواشى السمرقندى على شرحه للرسالة السمرقندية اه (٢) قوله لابذاته ، اذ ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة ذاتية اذ يصح وضع كل لفظ لكل معنى حتى لنقيض ماقد وضع له وضده ولايلزم منه محال بل ذلك معلوم الوقوع كالقرء للحيض والطهر وهما نقيضان والجون للاسود والابيض وهما ضدان ولو كانت دلالته عليهما بالمناسبة الذاتية فان دل على أحدهما بها في ذلك الاصطلاح فاما ان لايدل على الآخر فيه بها لزم تخلف مابالذات أو يدل عليه معه بها لزم اختلاف مابالذات وتخلف مابالذات واختلافه محالان وكلما لزم منه محال فهو محال فثبت ان دلالة اللفظ بالوضع لابالمناسبة الذاتية كما يقوله عباد اه من شرح ابن جحاف ثم قال ﴿ فصل ﴾ ولابد من واضع لضرورة احتياج الفعل الي فاعل ، وأما تعيينه فقد اختلف فيه على أقول فعند جمهور أئمتنا عليهم السلام والبهشمية هو البشر واحداً أو جماعة ثم يحصل التعريف بالاشارة والترديد كما في الاطفال يتعلمون اللغات بالترديد مرة بعد اخرى مع القرائن ، وقال أبو الحسن الاشعرى ومتابعوه الواضع للغات هو الله تعالى علمها آدم عليه السلام وهذا معنى ماعزى الي المرتضى وأبى مضر والبغدادية وأكثر الاشعرية أنها توقيفية قال أبو الحسن والتعليم بالوحي أو بخلق أصوات تدل على الوضع واسماعها لواحد أو جماعة أو خلق له ولهم علماً ضرورياً بانها قصدت الدلالة على المعانى وقال أبو على وأبو اسحق الاسفرايني القدر المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله سبحانه وغيره محتمل لان يكون واضعه البشر وان يكون توقيفاً من قبله تعالي وعن الامام وابن أبي الخير وبعض الاشعرية الجميع ممكن ولم يثبت تعيين الواضع لا البشر ولا التوقيف مطلقا ولافي القدر المحتاج اليه لبطلان أدلته كما سيأتى ان شاء الله تعالي وهذا مختار المؤلف رحمه الله اه منه

وقد سبق أيضاً عن السيد المحقق وغيره التصريح بان القرينة انما هي من حيثية الارادة (قوله) أو يقال المراد بكونها ، أي دلالة اللفظ بنفسه ان لايكون فهمه بواسطة شيء آخر أي لايراد بدلالته بنفسه أن لايكون بواسطة القرينة ليرد اللفظ المستعمل في اللازم بل يراد أن لايكون فهمه بواسطة شيء آخر سواء كان ذلك الشيء هو القرينة أو غيرها وفهم اللازم بواسطة فهم الملزوم لابواسطة القرينة (قوله) هذا أول الكلام في الواضع ، هل هو الله أو غيره أو يتوقف في ذلك « واعلم » ان ابن الحاجب وشراح كلامه جعلوا الكلام على الموضوعات اللغوية في أربعة أبحاث التكلم على حدودها ثم أقسامها ثم ابتداء وضعها ثم طريق معرفتها والمؤلف عليه السلام

واستوضح ذلك بما اذا وقع بصرك على زيد من رأسه الى قدمه دفعة واحدة فانك تراه وترى جزئه رؤية واحدة فان نسبت هذه الرؤية الى زيد تسمى رؤيته وان أضفت الى جزء من أجزائه تسمى رؤية ذلك الخ اه حسن ح (قوله) هذا أول الكلام في الوضع ، وفي نسخة أوان الكلام قال المصنف الموجود بعد هذا من الحواشي قد صار عند مولانا ضياء الاسلام حفظه الله وحماه وقد صحح بحمد الله واما المنقول في هذا الصادر من أول الحاشية الى ههنا فيكون عوضاً عن الحاشية التي قد صارت عنده حفظه الله اه ح

يعني ان دلالة اللفظ على معنى دون معنى لابد لها من مخصص لتساوي نسبته الى جميع المعاني فذهب المحققون الى ان المخصص (١) هو الوضع ومخصص وضعه لهذا دون ذلك هو ارادة الواضع فضمير به للوضع وضمير لا بذاته للفظ وهذا اشارة الى قول عباد بن سليمن الصيمرى (٢) فانه ذهب الى ان المخصص هو ذات الكلمة بمعنى ان بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية تقتضي اختصاص دلالة اللفظ على ذلك المعنى ويلزمه ان لاتختلف اللغات باختلاف الامم (٣) وان يفهم كل واحد معنى كل لفظ وان لا يقع

---

(١) قوله الى ان المخصص ، هو الوضع يعنى لدلالة اللفظ على معنى دون معنى اه (٢) قوله الى قول عباد بن سليمن الصيمرى ، في العضد وأهل التكسير وبعض المعتزلة اه التكسير بالتاء والكاف والسين المهملة والياء أى علم الحروف اه سيد (*) صيمره كهينمه بلدقرب الدينور اه قاموس قال ابن أبى شريف الصيمرى هو بالضاد المعجمة وبعد التحتية ميم مفتوحة ويجوز ضمها نسبة الى صيمره قرية في آخر عراق العجم وأول عراق العرب قرية من دينور وهو من معتزلة البصرة من اصحاب هشام بن عمرو الفوطي بضم الفاء وسكون الواو وطاء مهملة وكان الجبائي يصفه بالحذق اه (٣) فيه بحث لانه ان أراد دلالة الالفاظ لما كانت ذاتية لم يبق وجه في كون بعض اللغات لغة العرب وبعضها لغة العجم اذ ليس واضع بعضها العرب وواضع بعضها العجم فلا وجه لتخصيص النسبة فهو ممنوع لجواز ان يكون تخصيص النسبة باعتبار المستعمل الاول وان أراد أنه لايجوز ان تتعدد اللغات بل يجب أن يتحد الدال على المعنى الواحد فهو أيضاً ممنوع لجواز أن يتعدد الدال والدال بحسب الذات على معنى واحد وان أراد معنى ثالثاً فلا بد من تصوره اه شلبي

---

أغفل الاول وقدم الثالث ثم الرابع وأخر الثانى فينظر في وجه ذلك (قوله) يعنى ان دلالة اللفظ الخ ، هذا اظهار لمعنى السببية المستفادة من قوله وبه (قوله) هو الواضع في شرح المختصر المخصص للدلالة هو ارادة الواضع (قوله) ويلزمه ان لاتختلف اللغات باختلاف الامم ، هكذا في شرح التلخيص فيحتمل أنه أراد بعدم الاختلاف أن لايكون بعضها لغة العرب وبعضها لغة العجم لأن الدلالة اذا كانت ذاتية فلا وجه لتخصيص النسبة بلغة دون لغة ويحتمل انه أراد به عدم جواز تعدد اللغات حينئذ بل يجب أن يتحد الدال على المعنى الواحد ذكر معناه الشلبي وقد دفع الاحتمالين نخذه من موضعه ان شاء الله تعالى (قوله) وان يفهم كل أحد معنى كل لفظ ، لامتناع انفكاك الدليل عن المدلول كما ان كل واحد يفهم من كل لفظ أن له لافظاً ذكره في المطول وهو وجه مستقل كما ذكره الشلبي (قوله) وأن لايقع الاشتراك بين المتنافيين كالجون للاسود والابيض قال في المطول اذ يستلزم أن يكون المفهوم من قولنا هو جون اتصافه بالمتضادين ودفعه الشلبي بان اللازم انتقال الذهن الى ملاحظة المعنيين ولا محذور في ذلك كما في الدلالة الوضعية ولا يلزم ماذكره من اتصاف المعنى بالمتضادين وقد قرر هذا الاستدلال في شرح المختصر بتقرير سالم عن دفع الشلبي

---

(قوله) فينظر في وجه ذلك ، يقال اما وجه اغفال الاول فقد أغنى عنه تعريف الوضع في عبارة المؤلف فربما كان ذكره موهماً للتكرار وأما تقديم الثالث فلكون معرفة الواضع أحق بالتقديم ثم بعد ذلك معرفة الطرق ثم التقسيم بعد ماذكر اه من أنظار القاضي احمد بن صالح أبى الرجال ح عن خط شيخه ولفظ حاشية لايخفى أنه يمكن ان يمنع اغفال المؤلف للبحث الاول وربما عدل عن عنونة هذا البحث بالموضوعات اللغوية الى عنونته بالوضع ثم تكلم على حده وأنت خبير بانه لاحجر له عن مخالفة المختصر سيما في مجرد ترتيب أو عنوان على ان لهذه المخالفة نكتة ستذكر ان شاء الله تعالى اه اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) فينظر في وجه ذلك ، لعل وجه ذلك أن يقال أنه لاحاجة الى تحديد الموضوعات لتعقلها من تحديد الوضع وأما تقديم ابتداء الوضع ثم طريق معرفتها فهو المناسب اذ معرفة ابتداء الوضع مقدمة على طريق المعرفة واذا عرفت هذا علمت مناسبة تأخير القسم الثانى اذ هو متوقف على معرفة ابتداء الوضع ثم معرفة الطريق والله اعلم اه سيدي احمد بن محمد بن اسحق ح (قوله) فخذه من موضعه الخ ، في الحاشية الشلبية في بحث الحقيقة والمجاز مالفظه قوله لوجب أن لاتختلف اللغات باختلاف الامم ولوجب أن يفهم الخ الظاهر أن كلا منهما وجه مستقل ففي الوجه الاول بحث لأنه ان أراد ان دلالة الالفاظ لما كانت ذاتية لم يبق وجه في كون بعض اللغات لغة العرب وبعضها لغة العجم اذ ليس واضع بعضها العرب وواضع بعضها العجم فلا وجه لتخصيص النسبة فهو ممنوع لجواز أن تخصيص النسبة باعتبار المستعمل الاول وان أراد أنه لايجوز أن تتعدد اللغات بل يجب أن يتحد الدال على المعنى الواحد فهو أيضاً ممنوع لجواز أن يتعدد الدال بحسب الذات على معنى واحد وان أراد معنى ثالثاً فلا بد من تصوره اه ح

وقد ذكر الشلبي في تحقيقه كلاماً تركناه لعدم ابتناء تقرير كلام المؤلف على ماذكره الشريف فلذا أوردنا في تقريره ماذكره في المطول (قوله) ولاينقل أي ويلزم أن يمتنع نقل اللفظ من معنى الى معنى آخر بحيث لايفهم منه عند الاطلاق الا المعنى الثاني كما في الاعلام المنقولة أوغيرها من المنقولات الشرعية والعرفية (قوله) لايفيد شيء منها القطع ، اشارة الى أن المسئلة كما ذكره الشريف علمية فالمطلوب فيها القطع لاعملية فيكتفي فيها بالظن «قال» وان مال اليه الآمدي قال الشريف وقد يؤيد بان مباحث الالفاظ قد يكتفي فيها بالظواهر وليس المطلوب فيها تحصيل الجزم والقطع والا لم يثبت المطلوب في أكثر المسائل (قوله) فوجب التوقف ، أي عن القطع كما هو الظاهر من السياق وصرح به السعد حيث قال التوقف انما هو عن القطع باحد المذاهب لعدم افادة الادلة القطع وأما اذا اريد الظهور والرجحان فانتفاء الادلة القطعية لاتوجب التوقف لجواز أن توجد أدلة ظنية «قلت» فقول المؤلف في المتن ولم يثبت تعيين الواضع لبطلان أدلته لايوافق هذا اذ مقتضى بطلان الادلة عدم افادتها القطع والظن معاً لا التوقف عن القطع «ولعله» يقال معنى قوله ولم يثبت تعيين الواضع أي لم يثبت القطع لتعيينه فحينئذ يكون التوقف عن القطع ويكون المراد ببطلان الادلة بطلان أدلة القطع لكن تزييف المؤلف عليه السلام للادلة كلها كما سيأتي يشعر بان المراد بطلانها عن افادة القطع والظن فينظر والذي في شرح المختصر وقال القاضي الجميع ممكن وشيء من أدلة المذاهب لايفيد القطع فوجب التوقف قال وهذا هو الصحيح ثم ذكر ان النزاع ان كان في الظهور فالظاهر قول الاشعري ثم استدل ابن الحاجب لذلك بما ذكره المؤلف عليه السلام من تعليم آدم عليه السلام واستيفاء البحث يؤخذ من محله ان شاء الله تعالى (قوله) هو البشر ، يعنى واحدا أوجماعة بان انبعث داعيته أو داعيتهم الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها ويسمى هذا المذهب بالاصطلاح كما ذكره الشلبي (قوله) بالاشارة والقرائن ، أي حصل تعريف الباقين بالاشارة والتكرار كما في الاطفال يتعلمون اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة أو اشارة أو غيرها كأن يقال خذ هذا الكتاب من البيت ولم يكن فيه غيره فيعلم أن اللفظ بازائه

الاشتراك بين المتنافيين(١) ولاينقل وله تاويل مشهور(٢) ﴿وحاصله﴾ ان الواضع لا يهمل في وضعه رعاية مابين اللفظ والمعنى من المناسبة (٣) واذا قد تقرر ان دلالة اللفظ بوضع واضع فقد وقع الخلاف في تعيين الواضع على اربعة مذاهب «اولها» وهو اختيار الامام يحيى عليه السلام وابن ابي الخير والقاضي ابي بكر الباقلاني الجميع من الاقوال الآتية ممكن وادلتها لايفيد شيء منها القطع(٤) فوجب التوقف وهو مااشار اليه بقوله (ولم يثبت تعيين الواضع لبطلان أدلته) كما ستعرفه «وثانيها» وهو قول البهشمية ان الواضع هو البشر واحد أو جماعة والتعريف بالاشارة(٥) والقرائن

(١) كالناهل للعطشان والريان والمتضادين كالجون للاسود والابيض لاستلزامه أن يكون المفهوم من قولنا هو ناهل أو جون اتصافه بالمتنافيين أو المتضادين وهذا أولى من قولهم لأن الاسم لاينلسب بالذات النقيضين والمتضادين لأنه ممنوع اه مطول (٢) قوله وله تأويل مشهور المتأول السكاكي في مفتاحه اه (٣) وقيل أراد أنها كافية في دلالة اللفظ على المعنى فلا يحتاج الى الوضع يدرك ذلك من خصه الله كالقافه ويعرفه غيره منه حكي أن بعضهم كان يدعي أنه يعلم المسميات من الاسماء فقيل له مامسمى اسم اضغاغ من لغة البربر فقال أجد فيه يبساً شديداً وأراه اسم الحجر وهو كذلك قاله الاصفهاني والثاني هو الصحيح عن عباد اه شرح اللب للقاضي زكريا على كتابه غاية الوصول اه (٤) اذ كل هذه المذاهب ظنية قال عضد الدين وهذا هو الصحيح قال الشيخ لطف الله يفهم من كلامهم ان المقصود في هذه المسئلة القطع قال الجرجاني المسئلة علمية فالمطلوب فيها القطع لاعملية فيكتفى فيها الظن اه (٥) كان يشير بيده الى كتاب ويقول لمن قد عرف معنى خذ بقرينه خذ الكتاب والقرينة كان يقول لمن علم معنى من ومعنى خذ ومعنى البيت خذ الكتاب من البيت وليس في البيت الا كتاب فانه يعلم بذلك معنى هذا اللفظ وحاصله أنا لانسلم انحصار استحصال طريق المجهول في اللفظ لم لايستحصل بغيره من الاشارة والقرائن على أنه لايحصل تعريف من علمه الله سبحانه لمن لايعلمه الا بذلك فالالزام مشترك اه شرح لطف الله من شرحه على الفصول

(قوله) في تحقيقه ، في نسخة تحشيته وظنن عليه والصواب هذا وفي نسخة في بحث الحقيقة اهح بتصرف ومفيد (قوله) على ماذكره الشريف ، مما يعرف بمطالعته اه منه ح (قوله) كأن يقال خذ هذا الكتاب ، شكل عليه في بعض النسخ وعليه مالفظه عبارة الشيخ في شرح الفصول فالاشارة كأن يشير بيده الى الباب ويقول لمن عرف معنى خذ ، خذ هذا الباب والقرائن كأن يقول لمن عرف معنى من

( قوله ) بالوحي ، يعني بارسال ملك الى واحد أو جماعة من عباده يعرفهم كون الالفاظ موضوعة للمعاني ( قوله ) أو بخلق الاصوات ، فسر ذلك بتفسيرين إما بأن يخلق الله تعالى الاصوات والحروف التي هي الالفاظ الموضوعة في جسم واسماعها واحدا أو جماعة بحيث يحصل له أولهم العلم بانها وضعت بازاء معانيها وأما بان يخلق الله أصواتاً أو حروفاً تدل على أن تلك الالفاظ موضوعة وظاهر كلام المؤلف ان خلق الاصوات طريق مستقل كما في شرح المختصر وجعل الآمدي خلق الاصوات وخلق العلم الضروري طريقاً واحدا واعتمده الشلبي قال لأن الكلام في ابتداء تعليم الوضع فبمجرد سماع لفظ من جسم بدون العلم السابق بوضع ذلك اللفظ لايفهم معناه مالم ينضم الى خلق الاصوات العلم الضروري ثم قال وكذا الوحي فلا يكون شيء من هذين الوجهين مستقلا في كونه طريق التوقيف ( قوله ) أو علم ضروري ، يعني باللغات وان واضعها قد وضعها لتلك المعاني المخصوصة ( قوله ) القدر المحتاج اليه في التعريف أي تعريف بعضهم بعضاً مايتعلق بالاصطلاح مثل هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى ( قوله ) وغيره ، محتمل للامرين ان يكون توقيفياً أو اصطلاحياً بعد حصول مايحتاجه أهل الاصطلاح في الوضع ( قوله ) تقرير الاحتجاج الخ ، « اعلم » أن ابن الحاجب وشراح كلامه قرروا احتجاج البهشمية بانها لو كانت توقيفية لزم الدور بدلالة الآية ولزوم الدور باطل فيبطل الملزوم وبيانه أن قوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه أي بلغتهم دل على سبق اللغات للارسال ولو كان حصول اللغات للناس بالتوقيف لهم ولايتصور التوقيف الا بارسال الرسل اليهم لسبق الارسال اللغات فيلزم الدور لتقدم كل من الارسال واللغات على الآخر « قال » السعد لاحاجة الى ذكر الدور في بطلان كونها توقيفية اذ يكفي أن يقال لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال بل متأخرة عنه واللازم باطل لانها سابقة بدلالة الآية فالمؤلف عليه السلام لم يتعرض للدور في تقريره اعتمادا منه على ماذكره السعد لكن يشكل حينئذ قول المؤلف عليه السلام فان اجيب بان الآية الخ لأن الجواب مفروض من قبل القائلين بالتوقيف ففي قولهم الآية تدل على سبق اللغات تسليم ماذكرته البهشمية من قولهم في احتجاجهم واللازم باطل لأنها أي اللغات سابقة بدلالة الآية وفي قولهم دون التوقيف والتعليم منافاة لمدعاهم وهو القول بالتوقيف ، وكذا يشكل قول المؤلف « واجيب » بانها لاتضاف الا بعد توقيفهم الخ لانه جواب من قبل البهشمية وفيه تسليم كونها توقيفية

وهو المشار اليه بقوله (لا البشر) «وثالثها» وهو قول الاشعري انها توقيفية يعني ان الواضع هو الله تعالى علمها بالوحي(١) او بخلق الاصوات او علم ضروري(٢) وهو المشار اليه بقوله ( ولا التوقيف مطلقا ) أي من غير تفرقة بين محتاج اليه في التعريف وغيره « ورابعها ». وهو قول أبي علي وأبي اسحق الاسفرايني القدر المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله تعالى وغيره محتمل(٣) للامرين وهو المشار اليه بقوله (اوفي المحتاج ) حجة البهشمية قوله تعالى ( وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ) أي بلغتهم ، تقرير الاحتجاج انها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال بل متأخرة

(١) بان يوحي سبحانه الي آدم عليه السلام ولا يرد عليه مااستدلت به البهشمية من لزوم الدور أو التسلسل لأن الآية تختص برسول له قوم وآدم لم يكن له قوم حتى يرسل بلسانهم اه شرح الشيخ لطف الله على الفصول (٢) يوجده الله تعالى لواحد أو لجماعة باللغات وان واضعها وضعها لتلك المعاني المخصوصة اه شيخ لطف الله (٣) وقيل عكسه أي القدر المحتاج اليه في التعريف اصطلاحي وغيره محتمل له وللتوقيف والحاجة الي الاول تندفع بالاصطلاح اه من شرح الجمع

---

ومعنى خذ ومعنى البيت خذ الكتاب من البيت وليس في البيت الا كتاب فعبارة المحشي غير ظاهرة في المقصود اهـ ح من خط شيخه زيادة مفيدة ( قوله ) لكن يشكل حينئذ قول المؤلف الخ ، الظاهر عدم توجه الاشكال على عبارة ابن الامام اذا يراد هذا الجواب وجوابه كما ينبنى على تقرير الاحتجاج بلزوم الدور ينبنى أيضاً على تقريره ببيان الملازمة مع بطلان اللازم اذ منشأ ذلك توهم القول بانحصار سببية التوقيف في الارسال وهو معتبر في كلا التقريرين والمؤلف عليه السلام وان لم يصرح بالمقدمة الناطقة بذلك فعبارته حيث قال أنها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال تنادي عليها ، اذا عرفت هذا فقول المؤلف فان اجيب الخ هو فرض جواب من جانب التوقيفية ومحصله عدم دلالة الآية على سبق التوقيف حتى يتبين بطلان اللازم من القول به أو يتوجه الدور فلا يتم تقرير الاحتجاج باي الطرفين ، وقوله اجيب بانها لاتضاف الخ هو من جانب المحتجين على عدم التوقيف ولا شك في اقتضاء

والمؤلف عليه السلام أخذ هذا الجواب المشار اليه بقوله فان اجيب الخ وجوابه من كلام السعد لكن ايراد السعد له مبني على تقرير الاحتجاج بلزوم الدور والمؤلف لم يتعرض له فايراده وايرا جوابه في كلام السعد سالم عن هذا الاشكال ، وبيانه انه قال «فان قيل» الآية تدل على سبق اللغات والاوضاع دون التوقيف والتعليم ليدور أي ليلزم الدور من الآية ثم قال « قلنـا» مبنى الدور على أن لغة القوم بطريق الاضافة انما يكون بعد توقيفهم وتعليمهم فاستقام في كلامه توجه هذا السؤال من قبل هذا القائل بالتوقيف « وجوابه » من قبل البهشمية اما توجه السؤال من قبل القائلين بالتوقيف فلانهم يتخلصون به عن لزوم الدور الناشيء عن توقيف القوم وتعليمهم « وحاصله » أن الذي دلت الاية على سبقه هو نفس اللغات والاوضاع ولا توقف له على الارسال انما يتوقف على الوحي باللغات والاوضاع الى آدم قبـل ارساله الى القوم فيكون هنـاك وحي باللغات والاوضاع ولا ارسال له الى قوم لعدمهم ثم بعد وجودهم وتعلمهم منه عليه السلام اللغات والاوضاع ارسل اليهم ويكون هذا مبنياً على القول بان النبي أعم من الرسول وكذا استقام في كلام السعد توجه الجواب من قبل البهشمية الذي ذكره السعد بقوله قلنا مبنى الدور الخ وهو المشار اليه بقول المؤلف اجيب الخ ، وذلك ان حاصله في كلام السعد منع لزوم الدور فيكون هذا الجواب اثباتاً للمقدمة الممنوعة وهي التوقيف اللازم منه الدور وذلك ان اضافـة اللغات اي اللسان اليهم في قوله تعالى بلسان قومه يقتضي توقيفهم وتعليمهم فيلزم الدور



عنه لـكنها سابقة بدلالة الآية الـكريمة فليست توقيفية(١) فان اجيب بان الاية تدل على سبق اللغات والاوضاع دون التوقيف والتعليم اجيب بانها لا تضاف اليهم الا بعد توقيفهم وتعليمهم فان اجيب(٢) بانه يجوز بغير الارسال كخلق الاصوات اوعلم ضرورى(٣) فقد اجيب(٤) بانه خلاف المعتاد فلو لم يقطع بعدمه فلا اقل من مخالفته للظاهر مخالفة قوية

---

(١) فان قيل هذا انما يدل على ان ليس الواضع هو الله تعالى ومعرفة البشر له بالتوقيف ولا يدل على أنه هو البشر كما هو مذهب البهشمية لجواز أن يكون الواضع جنياً أو ملـكا قلت هذا مندفع بانه لاقائل بالمذهب الاخر اه مير زاجان (٢) هذا السؤال أورده السعد في دفع الدور حيث قال فان قيل الاية تدل على سبق اللغات والاوضاع دون التوقيف والتعليم ليدور قلنا مبنى الدور على أن لغة القوم بطريق الاضافة انما تكون بعد توقيفهم وتعليمهم اه عبد القادر بن احمد (*) يعنى فان أجاب من قال أنها توقيفيـة على البهشمية اه منه أيضاً (*) يعنى فان أجاب من قال أنها توقيف على قول البهشمية أنها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال نجيب بانه يجوز التوقيف بغير الارسال اه (٣) يخلقه الله تعالى في قلب رسوله فيلقيه الي غـيره اه نظام (٤) يعنى فقد أجابت البهشمية اه عبد القادر بن احمد

( قوله ) فان اجيب ، بانه أي التوقيف للقوم الخ هذا الجواب ذكره ابن الحاجب وشراح كلامه من قبل القائل بالتوقيف وتوجيهه في كلامهم ظاهر لأنه جواب عن مقدمة مذكورة في كلامهم وهي ماعرفت من قولهم ولا يتصور التوقيف الا بارسال الرسـل ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لهذه المقدمة لعدم ذكر الدور في كلامه ( قوله ) كخلق الاصوات أوعـلم ضروري لم يتعرض المؤلف هنا الوحي مع أنه قد ذكره سابقاً ووجهه أنه هنا أجاب بان ماذكروه خلاف المعتاد وذلك انمـا هو في خلق الاصوات وخلق العلم الضروري لافي الوحي فلو ذكره لم يتم الجواب الذي سيـأتى حيث قال والجواب أنا لانسلم ان التوقيف لايكون الا بالارسال يعنى بل بالوحي (قوله ) فقد اجيب ، ذكره ابن الحاجب و ( قوله ) خلاف المعتاد ، يعنى لم تجر عادته تعالى بذلك كما ذكره الشريف

---

الاضافة التوقيف وحينئذ يتوجه النقض باحد الطرفين فوقع التخلص من جانب التوقيفية بانه لاينحصر في الارسال ، اذا تقرر هذا فلا يتوجه الاشكال عليهم بتسليم ماذكرته البهشمية في بيان بطلان اللازم حيث قالوا لـكنها أي اللغات سابقة بدلالة الآية اذ ليس في تسليم دلالة الاية على سبق اللغات دون التوقيف ماينافي القول به خصوصاً مع ما آل اليه الـكلام من القول بعدم انحصار سببه في الارسال كما عرفته وكذا لايرد عليهم منافاة قولهم دون التوقيف لمدعاهم ﴿*﴾ اذ المراد نفي دلالة الآية على سبق التوقيف لئلا يتم احتجاجهم لانفي أصل التوقيف وكذا لايتوجه الاشكال على البهشمية بانه يلزم من قولهم في الجواب عن الجواب لايضاف اليهم الا بعد توقيفهم تسليم كونها توقيفية اذ هو جواب الزامي واذا أعطيت النظر حقه علمت صحة كلام ابن الامام وعدم ورود الاشكالات والله أعلم اه للقاضي احمد بن صالح رحمه الله ح ﴿*﴾ الظاهر أن مراد سيلان في قوله منافاة لمدعاهم أن الضمير يعود الى البهشمية وهو يظهر بالتأمل اه ح عن خط شيخه وقد شكل على قوله الظاهر اه ( قوله ) انمـا يتوقف على الوحي باللغات الخ ، يحقق هـذا

( قوله ) والجواب أنا لانسلم أن التوقيف لايكون الا بالارسال ، هــذا الكلام ذكره السعد في الحواشي وتوجيهه ظاهر في كلامه على ماعرفت من تقرير الاحتجاج بلزوم الدور لأنه اذا منع هــذه المقدمة أعني كون التوقيف لايكون الا بالارسال اندفع الدور وأما توجه ذلك في كلام المؤلف .ففيه خفاء لأن هــذه المقدمة لم تكن مذكورة في كلامــه عليــه السلام « واعلم » أن وجه هذا المنع ماعرفت من أنه يجوز أن يكون التوقيف بدون الارسال بان يتقدم الوحي باللغات الى النبي صلى الله عليــه وآله وسلم ثم بعد أن يتعلم القوم اللغات من النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرسل اليهم كما اشار الى ذلك الشريف ويكون ذلك بناء على أن النبي أعم من الرسول وأما توجيه المنع بان التوقيف يكون بخلق الاصوات أوعلم ضروري فقد عرفت أنه خلاف المعتاد لكن يرد على التوجيه الاول ماأشار اليه الشريف من أنه لافرق حينئذ بين توقيف ادم وغيره ممن له قوم من الرسل قال الشريف فلذا أشار في شرح المختصر الى دفع هذا بقوله اذا كان ادم هو الذي علمها لاقوم رسول حيث لم يقل لارسول قوم « قال »السعد يعني لانسلم أن التوقيف لايتصور الا بالارسال « نعم » توقيف قوم الرسول وتعليمهم لايتصور الا بالارسال وأما توقيف الرسول فيكفي فيه الوحي والاعلام من الله تعالى ثم قال وقد يقال المراد أن دلالة الاية على سبق اللغات أنما هو في حق الرسول الذي له قوم قادم مخصوص من ذلك اذ لاقوم له عند البعثة اذا عرفت ذلك فقول المؤلف عليه السلام نعم يتم ذلك في حق من له قوم من الرسل يرد عليــه ماعرفت من كلام الشريف من أنه لافرق بين آدم وغــيره ممن له قوم من الرسل فكان الاولى ان يقول نعم توقيف قوم الرسول وتعليمهم لايتصور الا بالارسال الخ ماذكره السعد ليندفع ماذكره الشريف أو يقول والجواب أنا لانسلم دلالة الاية على سبق اللغات في حق كل رسول انما ذلك في حق الرسول الذي له قوم فآدم مخصوص الخ وتوضيح المقام أن المؤلف عليه السلام جمع في هذا الجواب بين وجهين ذكرهما السعد في تقرير ﴿١٦٤﴾ هذا الجواب كل منهما مستقل « أولهما » قوله لانسلم الى آخر ماسبق نقــله « وثانيهما » قوله وقــد يقال الخ فقول المؤلف عليــه السلام لانسلم أن التوقيف لايكون الا بالارسال اشارة الى الوجه الاول وقوله عليــه السلام نعم يتم ذلك

> والجواب(١) أنا لانسلم ان التوقيف لا يكون الا بالارسال «نعم» يتم ذلك ( في حق من له قوم ) من الرسل(٢) اما اذا كان آدم عليه السلام هو الذى علمها فهو مخصوص
>
> (١) قوله والجواب هو من جانب القــائلين بالتوقيف اهـ (٢) ولهم ان يجيبوا بان آدم عليه السلام لم يكن رسولا الا بعد وجود المرسل اليهم وهم أولاده فيتم الاحتجاج ويعضــده قوله تعالى وماترسل المرسلين الامبشرين ومنذرين اهـ

في حق من له قوم من الرسل الخ اشارة الى الثاني فلو قال لانسلم أن التوقيف لايكون الا بالارسال نعم يتم ذلك في حق قوم الرسول فان توقيفهم وتعليمهم لايتصور الا بالارسال الخ لكان كالوجه الأول في كلام السعد ثم يقول بعد ذلك أو لانسلم أن دلالة الاية على سبق اللغات في حق كل رسول بل في حق من له قوم من الرسل اما اذا كان آدم هو الذي علمها الخ لكان اشارة الى الوجه الثاني واستقام المعنى واندفع الايراد وانما وسعنا الكلام في هذا المقام لأنه من مضايق الكتاب وروماً لتوضيح ماقصده المؤلف عليه السلام وان كانت هذه المسئلة كما قال الشيخ لطف الله رحمه الله لافائدة تنبنى على الخلاف فيها قال ولهــذا قال الانباري شارح البرهان ذكرها في الاصول فضول وقال غيره الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيــل والله أعلم ( قوله ) هو الذي علمها ، بلفظ المبنى للمفعول من التعليم ( قوله ) فهو مخصوص الخ ، « قلت » وصح اطلاق اسم الرسول على آدم وان لم يكن له عند البعثة قوم يرسل اليهم لأن هذا الاطلاق وتسميته رسولا انما هو على لسان نبيئنا صلى الله عليه وآله وسلم فلا اشكال كما قــد يتوهم والله أعــلم

---

التفسير للجواب المذكور فانه لافرق عليه بين هذا والجواب الاخر أعني قوله والجواب بانا لانسلم الخ فتفسير هذا الجواب الذي هنا مغاير لما فسره تأمل اهـ حسن ح ( قوله ) والجواب انا لانسلم الخ ، وأيضاً فهو تبيين لغير الارسال ومن الارسال لوحي فــلو ذكره لم يصدق عليه انه غير الارسال فتأمل بما لايدخله الاحتمال اهـ حسن بن يحيى ح ( قوله ) لكن يرد على التوجيه الخ لكنه لايرد الا على كلام الشريف في الجواب على البهشمية ولفظه بعــد ذكر دليلهم ، الجواب انه تعالى عــلم آدم الاسماء اللغات باسرها كما دلت عليه الاية وغــيره يعلم منه الى آخر جوابه فلا يرد مع التامل على التوجيــه الاول ولاعلى اول كلام المؤلف أيضاً اهـ من خط حسن يحيى الكبسي ح .

( قوله )ولأنهما اسماء في اللغة، لكونهما علامات لمعانيهما كالاسماء(قوله)انما هو في اصطلاح النحاة ، أي اصطلاح نحوي طرى فلا يحمل عليه القرآن ( قوله )والجواب من وجوه الخ ، الاجوبة الثلاثة جعلها في شرح الفصول للشيخ رحمه الله تعالى وشرح المختصر تأويلات قالوا فتارة في التعليم وهو الاول والثالث وتارة في الاسماء وهو الثاني وجعلها عليه السلام سندا للمنع ليتوجه الرد بأن الأول والثالث كلام على السند ولو قدم المؤلف الثالث على الثاني لكان أنسب لأنه تأويل في التعليم كالاول (قوله)ماوضع ، ظاهر السياق أنه بصيغة المعلوم لكن تفسيره بقوله أي ماسبق وضعه يناسب المجهول (قوله)وهذا أدخل في التبكيت الخ ، لأن  الملائكة اذا عجزوا عن معرفة مالهم طريق الى معرفته وهو ماقد وجد بوضع سابق كان التبكيت بعجزهم عنه ادخل لسهولة معرفته بخلاف مالو كانت اللغات بتوقيف الله تعالى فانهم عجزوا عن مالم يكن قد وجد بوضع سابق انما يوجد بتوقيف الله تعالى والتبكيت عليه ليس كالاول فوجه التبكيت في هذا الوجه يفارق وجه التبكيت فيما سيأتى وهو الالهام لأن يضع وذلك أن آدم عليه السلام عرف بالالهام أمرا خفيا دقيق المسلك وهو أن يضع فالحاصل ان التبكيت ان اعتبر بالنسبة الى الملائكة كان وجه الادخلية عدم معرفة الملئكة عليهم السلام لما تسهل معرفته كما في مانحن فيه وان اعتبر بالنسبة الى آدم كان وجه الأدخلية أنه عرف بالالهام أمرا خفيا كما في الوجه الثالث فلا يتوجه اعتراض بعض الناظرين على وجه أدخلية التبكيت هنا بانه ليس خفيا كالوجه الثالث وبما ذكرنا يعرف التمايز فلذا قال المؤلف كما لايخفى على المتأمل ( قوله ) وشرح المختصر ، ولفظ شرح المختصر يتفصى عن هذه الآية بتأويلها فتارة في التعليم الخ

من عموم الآية اذ لاقوم له عند البعثة(١) احتج الاشعرى(٢) بقوله تعالى( وعلم آدم)الاسماء كلها فانه دل على انه تعالى واضع الاسماء ومعلمها آدم دون البشر وكذلك الافعال والحروف اذ لاقائل بالفصل(٣) ولان التفهيم يعسر بدونهما(٤) ولانهما اسماء في اللغة(٥) والتخصيص بالنوع المقابل لهما انما هو اصطلاح النحاة والجواب من وجوه «احدها» منع ان يكون معنى قوله تعالى « وعلم آدم الاسماء كلها » وضع اللغات وتعليمها آدم لم لايكون معناه علمه ( ما وضع ) اى ماسبق وضعه من خلق آخر وهذا ادخل فى التبكيت(٦) كما لايخفى على المتأمل « وثانيها » وهو المراد بقوله ( او الحقائق) منع كون

(١) قال الاسنوى وأحسن من هذا أن يقال الوحي قد يكون الى نبي وهو الذى اوحي اليه لكن لاللتبليغ وقد يكون الى رسول وهو المبعوث لغيره ولهذا قالوا كل رسول نبي ولا ينعكس والآية انما تنفي تعلمها بالوحي الى رسول فيجوز أن يكون حصل التعليم بالوحي الي نبي اه وعبارة ميرزاجان « أقول » يمكن الجواب عن الحجة بمنع كون التوقيف بالارسال لجواز كون التوقيف بالوحي الي النبي والنبي أعم من الرسول اه (٢) لما كمل الكلام على ابطال قول البهشمية بنصرة قول الاشعرية شرع في ابطال قول الاشعرية ليتم له اختيار التوقف ، واعلم ان انتشار الكلام في هذا الشرح يخفى به مراد المؤلف وما كتبناه في الحاشية يظهر مراده ولا ينبغي المبالغة في الاعتراض والرد في مجرد العبارة كما فعل سيلان رحمه الله مع امكان تأويلها كما فعلنا انما يبالغ العالم في نصرة الحق لافي العبارة التى يمكن توجيهها اه (٣) هذا ان حملت على المعنى المنقول اليه وان حملت على المعنى الاصلى فكذلك لان موضوعها الاصلي هو السمات أى العلامات ولاشك ان الاسماء والافعال والحروف سمات الاشياء اه اسنوى (٤) فلا بد من وضع الحروف والافعال من الله سبحانه ليتم الغرض اه من حاشية العضد (٥) لأن اسم الشيء هو اللفظ الدال عليه بالوضع اه من حاشية السعد (٦) وجه التبكيت عجزهم عن معرفة ماعرفه آدم عليه السلام بالالهام من الامر الخفي لكن لايتم الا لو الهموا ما الهم آدم عليه السلام فعجزوا عن معرفته ولا جزم به اه سيدى اسمعيل بن محمد بن اسحق

و ( قوله ) أو الحقائق ، يقال مامعنى تعليم الحقائق هل عرضها عليه من دون تعريفه باسمائها فهذا لايفعله الحكيم لعدم فائدته أو المراد وعرفه باسمائها فهو المراد ثم كيف يروج هذا التأويل مع قوله تعالى انبؤنى باسماء هؤلاء هل هذا الاخلاف مادلت عليه الآية أو المراد أنه عرضها تعالى وهو عليه السلام أعنى آدم سماها فاستدلال بمحل النزاع

ولا يخفى أن التفصي منع لزوم الاستدلال فالكلامان متحدان اه سيدي حسن يحي الكبسي ح (قوله )فالحاصل ان التبكيت الخ، التبكيت بالنسبة اليه ان ألهم هو دونهم وبالنسبة الى الملئكة من حيث عجزهم لاهو اه ح عن خط شيخه ينظر في كيفية التبكيت بالنسبة الى آدم ففيه خفاء اذ الظاهر انه على ذلك التقدير ليس الا بالنسبة الى الملائكة اه اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله)فلا يتوجه اعتراض بعض الناظرين الخ ، لعل مراد المحشي رحمه الله كما يرشد اليه آخر كلامه صرف الامر بالتأمل الى مايعرف به التمايز بين

( قوله ) مع تغليب العقلاء ، وذلك لان الضمير المذكور انما هو للعقلاء المذكورين فلولا التغليب لاختص بالعقلاء « وقد أجاب » في شرح المختصر بان التعليم للاسماء والضمير للمسميات وان لم يتقدم لها ذكر في اللفظ للقرينة الدال عليها وهي الأسماء لدلالتها على المسميات وتدل على أن التعليم للاسماء واضافتها الى المسميات اذ الظاهر من الاضافة المغايرة ( قوله ) أو ألهمه له ، أي لأن يضع وذلك لأن التعليم اذا كان المراد به الالهام كما في قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم كان معنى ألهمه الاسماء ألهمه وضعها لمعانيها ( قوله ) والجواب ، هذا الجواب ذكره في شرح المختصر ( قوله ) في الأول ، أي في الوجه الاول والثالث من الوجوه الثلاثة ( قوله ) بمخالفة الظاهر ، اذ المتبادر من تعليم الاسماء تعريف وضعها لمعانيها فالحمل على الهامه أن يضعها لمعانيها خلاف الظاهر ولأن الأصل عدم وضع سابق ( قوله ) لايقاوم ماذكرناه من الأدخلية أي الأدخلية في التبكيت في الوجه الأول والثالث ومعنى عدم مقاومته انا نغتفر مخالفة الظاهر لأجل تلك الادخلية لكون ذلك أقوم في الاحتجاج لكن اذا كان الكلام في هذه المسئلة في الظهور فالأدخلية لاتقاوم خلاف الظاهر ولأجل هذا قال المؤلف عليه السلام مع أنه كلام على السند يعني فلا يقبل اذ لايتوجه الى السند منع ولا ابطال كما ذكره أهل علم المناظرة بل انما يتوجه اثبات المقدمة الممنوعة قالوا الا اذا كان السند مساوياً للمنع بحيث يلزم من ابطاله ابطال المنع فانه يتوجه اليه الابطال وتوضيح ماذكروه وبيان المساوي وغيره أوردناه في حاشية على الحاشية « وقد اجيب » بانه أي الجواب عن الأول والثالث اثبات للمقدمة الممنوعة كما ذكره السعد لما عرفت سابقاً من دلالة الاضافة على اثبات المقدمة الاولى ودلالة تبادر تعريف وضعها من تعليم الاسماء على اثبات المقدمة الثانية لا كلام على السند فلذا قال المؤلف عليه السلام فلو سلم فالظاهر قد يعدل عنه الخ



الاية تدل على انه تعالى علمها آدم لجواز ان يكون المراد بالاسماء المسميات بدليل قوله تعالى « ثم عرضهم على الملائكة » والضمير للاسماء(١) ولا يصلح لها الا اذا اريد بها المسميات مع تغليب العقلاء « وثالثها » وهو ماأشار اليه بقوله (او ألهمه له) منع دلالتها على المطلوب لجواز ان يكون المراد به الالهام لان يضع نحو قوله تعالى «وعلمناه صنعة لبوس(٢) لكم وهذا أيضاً أدخل في التبكيت واقوم في الاحتجاج على الملئكة عليهم السلام والجواب في الاول(٣) والثالث بمخالفة الظاهر لايقاوم ما ذكرناه من الادخلية مع انه كلام على السند (٤) ولو سلم (٥) فالظاهر قد يعدل عنه للدليل

---

(١) اذ لم يتقدم غيره اه عضد (٢) أي ملبوس اه (٣) قوله والجواب في الاول الخ ، يعني كما أجاب به العضد حيث قال والجواب انه خلاف الظاهر اذ المتبادر من تعريف الاسماء الخ وقوله لايقاوم خبر والجواب اه (٤) السند عبارة عن الشيء الذي يكون المنع مبنياً عليه ومعنى كونه مبنياً عليه فهو ان يكون ملزوماً للمنع فان وجود اللازم مبني على وجود ملزومه لان الجزم بوجود اللازم لايحصل الا بوجود الملزوم على الاطلاق وقال المحققون الكلام على السند قبل المنع جائز اه من السمرقندي (٥) قوله ولو سلم يعني قبول الكلام على السند ، وفي حاشية مالفظه لعل التسليم لجواب الثالث فقط اذ الدليل انما قام فيه وقد وجدت هذا نظراً لبعضهم اه

---

و ( قوله ) أو ألهمه ، أقول هذا خلاف المراد من علم والاستدلال بعلمناه صنعة لبوس لكم لادليل أن المراد ألهمناه بل المراد قلنا له اصنع كذا واصنع كذا اذ ذلك الأصل في لفظ التعليم ، وأما حديث أنه ألهم اسمعيل هذه اللسان فقد اورد أنها قد كانت العربية لغة يعرب ثم أضاعها من بعده باختلاط الالسنة فألهم اسمعيل ما كان اضيع

---

وجهي الادخلية في الجواب الاول والثالث ورتب على ذلك عدم توجه الاعتراض ولايخفى أنه وقع الأمر بالتأمل قبل ذكر الادخلية المترتبة على الجواب الثالث التي هي مظنة أن ينشأ عنها السؤال عن تمايز وجهي الادخلية في الأول والثالث فكيف يصح صرف الأمر بالتأمل الى ذلك وأنت خبير بان وجه الادخلية في الثالث أخفى منه في الأول فكان الأمر فيه بالتأمل أولى ولعله مراد المعترض ولو قيل في جوابه ترك الأمر بالتأمل في وجه أدخلية الثالث مع كونه أخفى للعلم باوليته لم يكن بعيدا تأمله اه للمحقق احمد بن صالح أبي الرجال ح عن خط شيخه ( قوله ) اضافتها الى المسميات ، في قوله تعالى اسماء هؤلاء اه ح ( قوله ) والجواب ، أي جواب ابن الحاجب وشارحه اه وقوله ذكره الخ يعني بانه خلاف الظاهر لا الى آخر ماذكره المؤلف اه ح ( قوله ) لايقاوم ماذكرنا الخ ، في حاشية مالفظه قف وتأمل فقد خلط المحشي الكلام كما ترى اه ح عن خط شيخه ( قوله ) فالادخلية لاتقاوم خلاف الظاهر ، يحقق فالظاهر عدم الفرق في مقاومتها له بين ان يكون الكلام في افادة الأدلة الظهور أو القطع كما لايخفى اه حسن يحيى الكبسي ح

وهو قائم علي ارادة الالهام (١) قال صلى الله عليه وآله وسلم الهم اسمعيل هـذا اللسان الهاماً أخرجه الحاكم في المستدرك وصححه «ورابعها» انا وان (سلمنا) ان المراد من تعليم الاسماء ماذكروه (منعنا التعميم) لجواز ان تراد الاسماء الموجودة في زمان آدم (٢) لا غير او يراد به لغة من اللغات قال ابو طالب في المجزى ليس في الآية دلالة على ان الله تعالى علم آدم عليه السلام جميع اللغات فمن اين ان الاسامى التى هى من لغة العرب قد نص تعالى عليها (٣) بان علمها اياه انتهى «وخامسها» انا وان (سلمنا) العموم (منعنا البقاء) لجواز ان يكون من بعد آدم قد نسيها (٤) فاصطلح جماعات على ما نسمعه

(١) هذا انما يتم على جزء الدعوى اعنى الالهام دون الاخر اعنى ماوضع تأمل اه من خط القاضى محمد بن ابرهيم السحولي (٢) واللام للعهد الخارجي كما هو الظاهر من اضافة الاسماء الى الموجودين الحاضرين ويبعد أن يراد بها الاستغراق للموجود ومن سيوجد والاية لاتدل على التعميم نصاً بل هي ظاهرة في الموجودين فقط كما أشار اليه أبو طالب في المجزى اه من شرح ابن جحاف (٣) يقال المدعى الظهور لقرينة اللام والتأكيد اه (٤) قال ابن متويه اعلم أنها متى وقعت مواضعة من جماعة كثيرة على لغة فغير جائز مع بقاء عقولهم ان يذهبوا عنها باجمعهم فلا يصح مايحكى عن أولاد نوح عليه السلام انها تبلبلت ألسنتهم فسمي ذلك الموضع بابلا لهذا الوجه «قلت» والمانع من ذلك هو امتناع خرق العادات لاعلى جهة اظهار الاعجاز كما قدمنا تحقيقه وهذا من الخوارق اذ العادة جارية مستمرة على خلافه اه دامغ «قال» الزركشى تكلموا في فائدة هذه المسئلة فمنهم من نفاها كالانبارى شارح البرهان وقال ذكرها في الاصول فضول «وقال» الماوردى في تفسيره فائدة الخلاف ان من جعل الكلام توقيفياً جعل التكليف مقارناً لكمال العقل ومن جعله اصطلاحياً جعله متأخراً عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام اه «قال» ابن أبي شريف وقال غير ابن الانبارى الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل وانما ذكرت في الاصول لانها تجرى مجرى الرياضات التى يرتاض بالنظر فيها اه

و (قوله) ان سلمنا منعنا التعميم ، أقول يقال كيف يمنع بعد قوله تعالي الاسماء كلها و (قوله) منعنا البقاء ، أقول اسند هذا المنع بجواز نسيان اللغة من بعد آدم وهـذا السند من باب فرض المحال ولكن ليس من دأب المناظر التكلم على السند والسند الآخر وهو قوله لاختلاف اللغات لايدل على عدم البقاء على أنه انضم الي لغة آدم غيرها وبعد ضعف ماساقه المصنف في متنه وشرحه تعرف ضعف هذه الاجوبة وينهض عندك الاستدلال على أن الواضع هو الرب تعالى ويزيد الآية قوة آثار ومعلوم يقيناً أن تسمية يوم القيامة ومافيه من الكائنات والجنة ومافيها من النعم والنار وما فيها من النقم ليس من وضع البشر اذ لايعلمون ذلك ووضع الاسم فرع عن العلم بالمسمى فقد اتضح لك غاية الاتضاح بان الواضع هو الرب لبعض الالفاظ قطعاً ويحتمل أن في بعضها الهاماً منه للبشر كالهامه لمن لايعقل فهم معانى الالفاظ مثل ايحائه الي النحل أن تأكل من كل الثمرات وقد أخرج ابن جرير وابن أبى حاتم عن ابن عباس أن أول ماخلق الله من شيء القلم وامره أن يكتب ماهو كائن الى يوم القيمة والكتاب عنده ثم قرأ وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وأخرج ابن أبي شيبة وعبد ابن حميد وأبو الشيخ في العظمة عن سابط في قوله في ام الكتاب قال في ام الكتاب ماهو كائن الى يوم القيمة وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن الربيع بن أنس في قوله «انه لقرآن

(قوله) ألهم اسمعيل الخ ، أي ألهمه لأن يضع فيكون قد حصل الوضع من البشر فيعدل لأجله عن ظاهر قوله وعلم آدم الاسماء بان يحمل على الالهام للوضع ولأنه لاقائل بان البعض من اللغات بالتوقيف والبعض الآخر بوضع البشر ولا يخفى ان قوله ولو سلم انما هو تسليم للجواب عن الوجه الثالث فلم يتعرض للجواب عن الوجه الأول (قوله) منعنا التعميم ، قد أجاب في حواشي شرح المختصر بانه خلاف الظاهر لأن المتبادر التعميم ولاسيما مع التأكيد وانه اثبات للمقدمة الممنوعة لا كلام على السند (قوله) منعنا البقاء ، هكذا ذكره السعد ودفعه بانه خلاف الظاهر

(قوله) ولأنه لاقائل الخ ، هو كذلك عند المفصلين فلا وجه للنفي اه لاوجه للنظر تأمل والمراد بقوله لأنه لاقائل به الخ القطع باحد الامرين لا الاحتمال كما توهم اه سيدى احمد بن محمد ح

من اللغات المتكثرة المختلفة التى يبعد ان يعلمها الحكيم تعالى شخصاً واحداً مع غناء احدها وهذا معنى قوله (لاختلاف الالسنة) احتج المفصلون بانه لولم يكن القدر المحتاج اليه فى التعريف بالاصطلاح (١) بالتوقيف لتوقف على اصطلاح سابق يعرف به ذلك القدر وهو على آخر وهكذا اما الى نهاية فيدور (٢) اولا فيتسلسل «والجواب» بمنع الملازمة بل يعرف بالترديد والقرائن كما فى الاطفال فانهم يتعلمون اللغات بذلك فقوله (والترديد والقرائن ينفى التسلسل (٣)) يعنى ان الجواب بهما (٤) ينفى

---

(١) أقول استدل الاستاذ على كون بعض اللغة توقيفاً بان الاصطلاح على ان اللفظ موضوع لمعنى ما من المعاني مسبوق بالفاظ دالة على معرفة الاصطلاح فتلك الالفاظ ان استفيد دلالتها من الوضع لزم الدور وان كان من التوقيف لزم المطلوب وأجاب المصنف بان معرفة الاصطلاح تحصل من القرائن كما في حق الاطفال اه من غاية الوصول للحلي شرح المختصر (٢) يعنى أن العقل يحكم بالترتيب بينهما بان يقول وجد ذاك فوجد هذا وهذا معنى دور التقدم وهو غير جائز بل واقع في المتضايفين فان كلا منهما يتوقف على الاخر في التعقل والخارج بمعنى أنه لا يوجد بدون الاخر ويكون تعقله وتحققه مع الاخر اه من خط المولى عز الاسلام محمد بن اسحق رحمه الله (*) بمعنى أنه يتوقف الاخر على السابق والسابق عليه اما بين اثنين مثلا أو بين ثلاثة أو نحو ذلك وهذا معنى قوله لاشتراك التسلسل المتعارف والدور اه (٣) والدور هنا ، يعني مسبوقية الشيء بما هو مسبوق بذلك الشيء وان كان سبقاً زمانياً لاذاتياً كما في الدور المصطلح فان سبق الشيء على نفسه بحسب الزمان أيضاً ظاهر الاستحالة على أنه لا حاجة الى ذكر الدور اذ يكفي أن يقال لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال بل متأخرة واللازم باطل بدلالة الاية اه من حاشية السعد (٤) فيه اشارة الى وجه أفراد ضمير ينفى تأمل اه

---

كريم في كتاب مكنون» قال هو القرآن والكتاب المكنون اللوح المحفوظ وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن قتادة في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة قال هي عند الله ثم قد أخبر تعالى ان اسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم بصفاته يجده أهل الكتابين مذكوراً في التوراة والانجيل وأنه بشر مريم بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وقال تعالى انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم يجعل له من قبل سمياً أخرج الفريابى وابن أبى شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر وابن ابى حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس في قوله لم نجعل له من قبل سميا قال لم يسم أحداً بيحيى قبله فهذه التسمية منه تعالى وضعها علماً لهذا العبد الكريم وفي قوله لم نجعل ما يدل أنه جاعل هذه الالفاظ ومن نظر في التفاسير المأثورة في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وضمها الي ماذكرناه لم يبق معه ريب ان الله واضع اللغات وعلم الملئكة منها مايحتاجونه في عبادته وتقديسه وتحميده وتسبيحه ثم علم آدم مايحتاجه البشر من ذلك ثم اختلفت اللغات بتداخل بعض الالفاظ في بعض وتبديل بعض الحروف ببعض والا فاللغة واحدة هي ماعلمه الله آدم والعجب من قول صاحب الغاية أنه يتم الاستدلال للبهشمية بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه في حق من له قوم فانها لوكانت في حق من له قوم لا نتقل البحث الي من قبله ممن لاقوم له كآدم فانه لاقوم له فلا يصح في حقه الاستدلال

---

(قوله) لم يكن القدر المحتاج اليه في التعريف بالاصطلاح متعلق بالتعريف والمراد تعريف بعضهم بعضاً ما يتعلق بالاصطلاح ولو قال المؤلف كذلك لكان أولى كما في عبارة الشيخ العلامة وحواشي السيد العلامة لأن الذي يتعلق بالاصطلاح هو الشيء الذي يراد تعريفه مثلا فهو معمول التعريف وظاهر عبارة المؤلف ان التعريف حصل بنفس الاصطلاح وليس كذلك مثلا اذا فرضنا أن الأسد واضعه البشر فهو المتعلق بالاصطلاح فتعريف بعضهم بعضاً أن الأسد موضوع لمعناه يجب أن يكون بالفاظ مثل هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى فلابد أن يكون وضع هذه الالفاظ مثلا بالتوقيف والا تسلسل ان لم ينته التوقف أو دار (قوله) بالتوقيف ، متعلق بقوله لولم يكن و (قوله) التوقف ، أي القدر المحتاج اليه في التعريف (قوله) والجواب بمنع الملازمة ، أي لانسلم أن الوضع يجب أن يكون بالفاظ بل يكفي اطلاق مفرد مثلا ويريد المتكلم به معنى ثم يفهم السامع المراد بقرينة الترديد كالاطفال والحيوانات تعلم مراد تصويت الانسان لها وتصويت بعضها لبعض بقرينة حسية هي نوع من الالهام ثم ينتهي ذلك الى تجريب تام يفيد الضرورة «فان قيل» لو كان الكل توقيفياً لزم الدور أيضاً لاحتياجه الى سبق معرفة القدر الذي يتأتى به التوقيف وهي أيضاً بالتوقيف «فالجواب» ان التوقيف قد يحصل بخلق العلم عند الوحي

---

(قوله) وظاهر عبارة المؤلف الخ ، يقال هو متجوز بالمصدر عن اسم المفعول فلا يرد عليه اهـ ح عن خط شيخه (قوله) أي لانسلم أن الوضع الخ ، الظاهر أنه على حذف مضاف أي تعريف الوضع تأمل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) بقرينة الترديد ، لابد من القرينة والترديد والتركيب الاضافي بعد ذلك اذ هو مراد المؤلف اهـ ح عن خط شيخه

ما ادعوه من لزوم التسلسل واقتصر على ذكر التسلسل لان الدور أيضاً نوع منه لاشتراك التسلسل المتعارف والدور في عدم تناهي التوقفات ويختص الدور بكونها في امور متناهية والتسلسل بكونها في امور غير متناهية (مسئلة وطريق معرفتها) اى اللغات امران احدهما (التواتر) فيما لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر والبرد مما يعلم وضعه لمعناه (و) ثانيهما اخبار (الاحاد) فيما يقبل التشكيك كالالفاظ الغريبة التي لا يعلم وضعها لمعانيها وانما يكتفى فيها بالظن وقد شكك بعضهم(١) في الامرين فقال اكثر الالفاظ دورانا على الالسن كلفظ الله تعالى وقع فيه(٢) الخلاف اسرياني هو(٣)

(١) هو الرازى في المحصول، والملاحدة وقد أجاب الرازى عن التشكيك ذكره الشيخ لطف الله اه
(٢) لو قيل ان هذا السؤال مندفع من اصله لانه لاخلاف في ان الاسم الجليل لمسماه تعالى وهو الظاهر من التواتر لم يبعد اه لي (٣) ضبط في نسخة صحيحة بضم السين وسكون الراء اه

بالآية فالحق أنه ماارسل من رسول بعد آدم الا بلسان قومه التي قد علموها ودارت بينهم ألفاظها وأما آدم فلا قوم له فهو مخصص من عموم وما أرسلنا من رسول فكانه قيل الا آدم فانا أرسلناه بلسان علمناه ألفاظها وتراكيبها واذا عرفت ماحققناه علمت أن ارجحية المسئلة لايقصر دليلها عن دليل مايثبتونه من مسائل الاصول وستمر لك مسائل هذا الفن وتعلم ان كثيراً منها أو اكثرها لايبلغ قوة دليله الى قوة رتبة دليل هذه المسئلة وعلمت ان قول الشريف أن هذه مسئلة علمية لايكفي فيها الظن بل لابد من القطع غير مسلم اذ مسائل الاصول كلها أو أغلبها ظنية مع كونها تسمى عندهم علمية وقول العلماء ان مسائل الاصول قطعية كلام غير صحيح وقد بسطنا تحقيق ذلك في رسالة مستقلة وتعلم أن قولهم أنها من الفضول محل تأمل فانه قد ثبت أنه تعالى متكلم بالاجماع واذا كان متكلماً فهل يتكلم باوضاع البشر قبل ايجادهم أو بالفاظ علمها عباده وكتب بها كل كائن الى يوم القيامة ومنه أقوال العباد (قال مسئلة) وطريق معرفتها، أقول المتبادر عود الضمير الى الموضوعات اللغوية اذ هي المتقدمة لا اللغات والمراد معرفتنا اياها فحذف فاعل المصدر. (وقوله) التواتر، هو نقل جماعة عن جماعة يحيل تواطيهم على الكذب مع استواء الوسط والطرفين مستندين الى الحس كما يأتي «قلت» لايخفى ان النقل لابد ان ينتهي الي منقول عنه وقد تقدم ان الوضع تخصيص الواضع شيئاً بشيء الخ فالمراد معرفتنا تخصيص اللفظ بمعناه والمخصص هو الواضع وقد عرفت أنه عند المصنف لم يتعين واذا لم يتعين فالي من ينتهي النقل ان قلت الى العرب فقد عرفت أنهم لم يقولوا قد خصصنا هذا اللفظ بهذا المعنى ولا عرف مرادهم من الالفاظ الا باطلاق اللفظ على مسماه عند قرائن حفت بالاطلاق ودلت على المراد كما قررناه آنفاً وعنهم أخذ ائمة أهل اللغة ثم نقلوا الينا مافهموه من اطلاقات العرب المحفوفة بالقرائن، نعم معرفتنا نحن للالفاظ ومعانيها حصل من نقل ائمة اللغة لما فهموه لانهم نقلوا عن العربي انه قال هذا اسم لهذا وان وقع نادراً من العربي الاخبار بان هذا اللفظ معناه كذا كقوله لمن سأله عن الجمل الصغير فقال ان اسمه شقدف قيل له فهذا الاكبر منه قال شقنداف فالعربي هذا انما ء فذلك من قرائن الاطلاقات فلا يتم دعوى التواتر لاشتراطهم فيه ان يستند المخبرون الي الحس، ومعلوم انه لم يستند أئمة اللغة الناقلون الا الي القرائن العقلية ولايحصل عنها التواتر على ان النقلة لايتم فيهم شرط التواتر واما مثل السماء والارض فمعرفتنا للاسماء والمسميات من قبيل الاوليات يعرفها من

(قوله) وقد شكك بعضهم، هو الامام الرازي ذكره الشريف

(قوله) ومم، أي وعلى تقدير الاشتقاق فقد اختلفوا في أنه من أله أو وله (قوله) أو موضوع انما جعل الموضوع قسيم المشتق لأن مراده من الموضوع ما وضعه الواضع بعينه والمشتق موضوع لا بعينه بل وضعاً اجمالياً كذا نقل عن المؤلف عليه السلام وفي حاشية السعد قوله أو موضوعاً أي ابتداء من غير أن يؤخذ من أصل فلذا جعل قسيما للمشتق وقريب منه في حاشية الشريف

(قوله) ولم، أي لم وضع ألذاته تعالى ابتداء من غير اشتقاق أو باعتبار كونه معبوداً أو كونه قادراً أو كونه بحيث تتحير العقول من ادراكه أو للمفهوم الكلي قال المحققون من أهل الحواشي وأنت تعلم ان ماعدى قوله ولم لا دخل له كثيرا في اثبات المطلوب (قوله) لا العقل مستقلا فلا يكون وحده طريقاً اليها الخ المراد بهذا البحث كما في شرح المختصر وحواشيه وشرح الشيخ رحمه الله دفع مايتوهم من كون النقل مستقلا في معرفة اللغات من غير مدخل للعقل فذكروا أن ذلك ليس بمراد لأن النقل قد يحتاج في افادته العلم بالوضع الى ضميمة عقلية كما ذكره المؤلف عليه السلام بقوله بلى قد يحتاج الخ قالوا اذ صدق المخبر لابد منه في حصول العلم بالنقل وانه عقلي لا يعرف بالنقل لاستلزامه الدور أو التسلسل والمؤلف عليه السلام جعل المراد بالبحث في هذا المقام بيان ان العقل لا يستقل بمعرفة الوضع يعني بل لابد من ضميمة النقل وهذا عكس ماذكروه وليس هو المراد في هذا المقام أيضاً وقد رجع المؤلف عليه السلام الى ماذكروه بقوله بلى قد يحتاج الى العقل في افادة النقل العلم بالوضع بحيث يكون ضميمة الى النقل فذن كلام المؤلف مشعر بان المراد عدم استقلال النقل كما ذكروه وبما ذكرنا ظهر ان قوله بلى قد يحتاج الخ وان استقام معناه بالنظر اليه

أم عربي(١) مشتق ومم، أو موضوع أي غير مشتق ولم فما ظنك بغيره(٢) وأيضاً الرواة معدودون كالخليل والاصمعي ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضاً فانهم اخذوا ممن تتبع(٣) كلام البلغاء والغلط عليهم جائز «ووجه» الدفع ان القدح في التواتري مكابرة لما علم قطعاً بالتواتر انه موضوع لما استعمل فيه فلا يستحق الجواب لانه انكار البديهيات(٤) «والثاني» لا يضره الاحتمال للاكتفاء فيه بالظن (لا العقل مستقلا(٥)) فلا يكون وحده طريقاً اليها لان وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات

(١) والصحيح انه عربي كما ذهب اليه الجمهور من العلماء لا عبراني أو سرياني كما ذهب اليه العلامة ابو زيد وقيل انه صفة والجمهور انه علم مرتجل من غير اعتبار اصل أخذ منه، منهم ابو حنيفة ومحمد بن الحسن وسيبويه والخليل والزجاج وابن كيسان وامام الحرمين والخطابي وقال الامام المنصور بالله عليه السلام في الاساس فرع والجلالة اسم لله تعالى بازاء مدح وليست بعلم اه (٢) وأيضاً يرد على القول بجري التواتر في اللغة أنه لابد في التواتر من أن يكون أهل التواتر الناقلون له مستندين الى الحس فعند انتهاء نقله آخر رتبة من رتب التواتر لم يعرف ذات الواضع لانه لم يثبت تعيينه ببطلان أدلته كما صرح به المصنف سابقاً واذا لم تعرف ذاته فكيف يعرف ماقاله حتى يكونوا مستندين الى الاحساس بمقالته والجواب ماذكره الرازي في المحصول من أن العلم الضروري حاصل بانها في الازمنة الماضية كانت موضوعة لهذه المعاني وانا نجد أنفسنا جازمة بان السماء والارض كانا مستعملين في هذين المعنيين المسميين ونجد الشبه التي ذكروها جارية مجرى شبه السوفسطائية القادحة في المحسوسات انتهى المقصود من كلامه، وانت خبير بان هذا الجواب أفاد ان ثمه علماً ضرورياً ولم يعلم كيفية طريقه واما أن طريقه التواتر فلا يتم مع عدم معرفة الواضع فضلا عن معرفة ماقال فلو اقتصر المؤلف عليه السلام على جواب الرازي ووجه الدفع ان القدح في التواتر مكابرة لكان صواباً اه شيخنا (٣) في نسخة من تتبع وهو الصواب في عبارة العضد اه (٤) في حاشية مالفظه المصدر في نسخة الوالد زيد اليقينيات ونسخ بما ضرب عليه هنا يعني البديهيات اه (٥) عادة المؤلف رضي الله عنه الاشارة الى دليل كل مسأله في المتن فكان حق العبارة ان يقول مستقلا لانه من الممكنات اه

لا يعرف التواتر من الصبيان والبله مع انها لم تكامل فيها شروط التواتر ومنه لفظ الله فان معناه معلوم كمسمى السماء والارض، واما قول الرازي اسرياني ام عربي الى آخر كلامه فلو سلمنا ماقالوه من التواتر لم يقدح ماقاله الرازي لانه اختلف فيه أسرياني أم عربي لجواز انه تواتر في السريانية وتواتر في العربية فاختلف العلماء لاجل ذلك، وأما قوله مشتق ومم الخ فليس من محل النزاع اذ هو خلاف في مادة لفظة، وأما قوله أيضاً الرواة معدودون الخ فكلام صحيح كما أشرنا اليه آنفاً أنه لم يكمل شرط التواتر، وأما قول الشارح ان القدح في التواتر مكابرة فكلام لا يليق بالتحقيق «نعم» الحق هو ما أسلفناه من ان الذي سماه تواتراً ليس

(قوله) من أله أو وله، في القاموس كوجل ووعد وفي المصباح من باب تعب وفي حاشية العلوي من أله بالفتح اذا عبد اه ح

لـكنه ايجاب لما لم يتقدم ذكره لأن الذي تقدم ذكره هو قوله والعقل لايستقل بمعرفتها فمقتضى ايجابه أن يقال بل قد يستقل العقل وهو غير صحيح المعنى وليس هو المراد أيضاً ويمكن أن يقال في توجيه كلام المؤلف أن قوله في المتن لاالعقل مستقلا دفع لما يقال ظاهر العبارة يقتضي الحصر في النقل بالتواتر والآحاد « ووجه » الدفع أنها وان اقتضت الحصر فلم يرد بالحصر نفي دلالة العقل رأساً بل نفي استقلاله لـكن هذا التوجيه وان استقام به الـكلام لم يندفع به عدم استقامة الايجاب ببل كما عرفت فكان الاولى أن يقال وانما يحتاج اليه الخ فتأمل والله أعلم . وعبارة شرح المختصر « واعلم » ان النقل قد يحتاج في افادة العلم بالوضع الى ضميمة عقلية كما يروي الخ اذ لا يراد بالنقل أن يكون مستقلا بالدلالة على الوضع من غير مدخل للعقل فيه لاستحالة ذلك كما عرفت وهي واضحة في تأدية المقصود ولو قال المؤلف وطريق معرفتها التواتر والاحاد ولو مع ضميمة العقل لوافق



ماذكروه والله أعلم (قوله) والعقل لايستقل بمعرفتها ، أي الممكنات من حيث هي ممكنات فان العقل اذا لاحظ الممكن من حيث هو كذلك مع قطع النظر عن غيره تردد في وجوده وعدمه لاستوائهما بالقياس الى ذاته فلا بد من انضمام أمر آخر اليه ليجزم باحد طرفيه ولا يتصور في وضع الالفاظ الا النقل (قوله) فيعلم من هاتين المقدمتين ، فاعل يعلم ان الجمع المحلي الخ جعله المؤلف نتيجة مجموع المقدمتين النقليتين والمقدمة العقلية المنضمة اليهما فجعل المجموع اشارة الى قياس اقتراني كبراه المقدمة العقلية ولعله مبنى على أن المقدمة الثانية النقلية في حكم الصفة والقيد للاولى فكأنه قال الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء الذى هو للاخراج وكلما دخله الاستثناء يجب ان يعم فالجمع المحلى باللام للعموم . وأما السيد المحقق فانه جعل نتيجة المقدمتين النقليتين مستقلة وأشار الى ان ذلك قياس اقترانى وضم اليهما والى نتيجتهما المقدمة العقلية وأشار الى ان ذلك قياس استثنائي فينتج ماذكره المؤلف حيث قال فيعلم من هاتين المقدمتين النقليتين ان الجمع المحلى باللام يجوز أن يخرج منه أي فرد أو أفراد ثم قال وبضميمة حكم العقل بانه لو لم يكن عاماً لم يجز فيه الاخراج يعلم العموم وما ذكره الشريف أقرب في تحصيل المطلوب وقريب منه في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله والله أعلم (قوله) والنزاع الخ ، يعنى ليس النزاع فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب فان مسمى الأول ذكر من ذكور بنى آدم واصل حد البلوغ ومسمي الثانى ذات من له الضرب علم ذلك بالنقل فلا يكون اطلاق شيء منهما في موارده الجزئية المشتملة على هذا المسمى وان لم نسمع من أهل اللغة قياساً وليس النزاع أيضاً فيما ثبت تعميمه بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول اذ حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل قاعدة كلية هي أن كل فاعل مرفوع

---

والعقل لايستقل(١) بمعرفتها بل قد يحتاج اليه في افادة النقل(٢) العلم بالوضع بحيث يكون ضميمة اليه كما يروى ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وان الاستثناء للاخراج فيعلم من هاتين المقدمتين النقليتين مع ملاحظة مقدمة عقلية وهى ان كلما دخله الاستثناء يجب ان يعم المستثنى ان الجمع المحلي باللام موضوع للعموم(٣) (ولا القياس) فلا يكون طريقاً اليها تثبت به وهذا اختيار الجويني والغزالي والآمدي والباقلاني(٤) وابن الحاجب وهو الذي يؤخذ من سوق كلام أبي طالب عليه السلام وقال المنصور بالله وابن سريج وابن ابي هريرة وابو اسحق الشيرازي والرازى والباقلاني في رواية الفصول وابن الحاجب عنه باثبات اللغة به والنزاع في اطلاق لفظ موضوع لمعنى على

---

(١) لأن العقل انما يستقل بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وأما وقوع أحد الجائزين فلا يهتدى اليه واللغات من هذا القبيل لانها متوقفة على الوضع اه اسنوى (٢) من اضافة المصدر الي الفاعل أى محتاج الي العقل في أن يفيد النقل العلم بالوضع اه (٣) وهذا لايخرج من القسمين اذ لايرد بالنقل ان يكون مستقلا بالدلالة من غير مدخل للعقل فيه اذ صدق الخبر لابد منه وانه عقلي اه عضد (٤) في رواية السبكي عنه ذكره في الفصول اه

---

كذلك والمثال الذى ذكره من الاوليات فانه ينشأ الطفل فيسمع من كل من يحاوره ويخاطبه ان هذه السماء وهذه الارض ثم لايزال يردد عليه ويكرر له حتى يصير من الاوليات ومثله الماء والنار ونحوها مما تكثر الحاجة اليه في الخطاب وبعض الالفاظ يسمعها من الواحد بعد الواحد مع قرائن قد تخفى فتقبل التشكيك في معناها لأن غاية ماحصل له الظن بها ثم مثلنا يقف على لفظ لايعرف معناه او يطالع كتاباً من كتب اللغة فيعرف لفظاً ماطرق له سمعاً ومعنى ماولج له فكراً فهذا نقل آحادى كمن يبحث عن معنى لفظ فيجده في القاموس فهذا يحصل له الظن

---

﴿ قوله ) وضم اليهما ، الاولى وضم الى نتيجتهما اهـ ح من خط شيخه

بحيث لايشك فيها فاذا رفعنا فاعلا لم نسمع رفعه منهم لم يكن قياساً لاندراجه تحتها هكذا ذكره الشريف ، ثم ذكر ان ماثبت تعميمه بالاستقراء حيث قال الاستقراء قد يتوهم كونه قياساً فان النحويين يقولون هذا قياس ويريدون به ثبوته بالاستقراء وحصول قاعدة كلية تندرج فيها جزئيات غير مسموعة وأما نحو ضارب ورجل فليس مما يتوهم فيه أنه قياس قال فلاحاجة الى نفيه ( قوله ) على أنه أي ذلك المعنى الذي لم يعلم بالنقل والاستقراء أنه من أفراد الموضوع له ( قوله ) مسمى له ، أي اللفظ الموضوع للمعنى وهو متعلق بمحذوف أي بنـاء على أنه مسمى  له ولو قال الحاقاً بالمعنى الموضوع له اللفظ كما في شرح المختصر لكان أولى في كونه فرعاً للمعنى الموضوع له اذ يتعلق قوله بجامع بالالحاق وقد صرح المؤلف عليه السلام بعد هذا بالمقصود فقال الحاقاً له بالعقار الخ ( قوله ) بجامع ، وهو التخمير المشترك بينهما الذي دارت معه التسمية فما لم يوجد في ماء العنب لايسمى خمرا بل عصيرا واذا زال عنه لم يسم خمرا بل خلا فيظن حين دارت التسمية مع المعنى وجودا وعـدماً أن المعنى ملزوم للتسمية فأينما وجد المعنى وجدت التسمية بذلك الاسم ( قوله ) اما الاولى ، أي الصغرى القائلة بان اثبات اللغة بالقياس اثبات بالمحتمل « والثانية » أعني الـكبرى المشار اليها بقوله وأنه غـير جائز فيقال وكلما هو اثبات بمجرد المحتمل فهو غير جائز ينتج اثبات اللغة بالقياس غير جائز ( قوله ) فـلانه يحتمل ، أي لأن المعنى الذي دار معه التسمية يحتمل تصريح الواضع بمنعه أي منـع اعتباره كما يحتمل التصريح منـه باعتباره ( قوله ) بدليل متعلق ، باحتمال التصريـح بمنعـه ( قوله ) الادهم والابلق ، يعني في غير الفرس مع أن الاول دائر مع السواد وجودا وعدماً والثاني مع التخليط من السواد والبياض (قوله) والقارورة الخ ، مع أنها دائرة مع القرار والقوة والخيلان ( قوله ) وغيرها ، كالسماك الدائر مع السموك أي الارتفاع وجوداً وعدماً وكذا العيوق ولا يطلق على كل ماله عوق بل على النجم الأحمر المعروف ( قوله ) فعند السكوت ، أي سكوت الواضع عن الأمرين أي المنع والاعتبار كما في صورة محل النزاع يبقى المعنى على الاحتمال وهذا معنى قول المؤلف يكون الاحتمال أي يثبت الاحتمال ( قوله ) وأما الثانية أي الـكبرى فلانه يلزم منه الخ ، يعني يلزم من الحـكم بالوضع بمجرد الاحتمال الحاصل من ملاحظة المعنى الحـكم بوضع اللغة بغير قياس اذا قام الاحتمال لأنه بالحقيقة مناط الحـكم هكذا ذكره الشريف

معنى لم يعلم بالنقل ولا الاستقراء انه من افراد معنى ذلك اللفظ على انه مسمى(١) له بجامع تدور التسمية معه وجوداً وعدما كاطلاق لفظ الخمر على النبيذ الحاقاً له بالعقار بجامع وهو التخمير للعقل واطلاق السارق على النباش بجامع الاخذ خفية والزاني على اللائط بجامع الايلاج المحرم، احتج الاولون بما اشار اليه بقوله ( لانه ) أي جعل القياس طريقاً(٢) الى اثبات اللغات ( اثبات بالمحتمل ) وانه غير جائز اما الاولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه(٣) كما يحتمل باعتباره(٤) بدليل منعهم طرد الادهم والابلق والقارورة والاجدل والاخيل وغيرها مما لايحصى فعند السكوت عن الامرين يكون الاحتمال (٥) «واما الثانية» فلانه يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بغير قياس مع قيام الاحتمال(٦) وانه باطل اتفاقا(٧)

(١) اى بناء على انه الخ ومحل الخلاف أيضاً في غير الاعلام واما هي فلا يقاس فيها اتفاقاً اهمن هامش شرح المحلي (٢) في شرح ابي زرعة على الجمع «فائدة» الخلاف ان المثبت للقياس في اللغة يستغني عن القياس الشرعي فايجاب الحد على شارب النبيذ والقطع على النباش بالنص ومن أنكر القياس في اللغة جعل ثبوت ذلك بالشرع اه (٣) أي بمنع اعتباره والتعدية بسببه كما يحتمل التصريح منـه باعتباره والتعدية به اه شريف (٤) أي الجامع كتسميتهم بالظهر للعضو المعروف من الانسان وغيره من الحيوانات ولما ظهر من الارض لمعنى في هذه المعانى هو الظهور اه من شرح ابن جحاف (٥) ويترتب عليه احتمال الوضع اه شريف (٦) وجه الملازمة لو صح اثبات اللغة بالقياس لصح اثباتها بمحتمل من غير القياس لعدم الفرق بين محتمل ومحتمل لـكنه لم يصح اثباتها بمحتمل فلم يصح اثباتها بالقياس اه (٧) كما لو قيل في نوع من الحيوان مثلا يسمى هـذا فرساً الحاقاً بالنوع الصاهل من غير جامع اه

بان معناه هو ما نقله في القاموس لثقة الناقل وشهرة تبحره في الفن وموافقة نقله لنقل غيره من أئمة الفن وان جاز عليه الخطا كما قد يقع في محلات وكما تعقب الجوهرى وقيل انها تعقبات لاتقدح في رجحان ما نقله ( قال ) اثبات بالمحتمل ، اقول اراد انه يحتمل ان يريد الواضع الحاق النباش بالسارق في الاسم بجامع الأخذ خفية ويحتمل انه يصرح انه لااعتبار بالجامع فـلا الحاق وحينئذ تسمية النبـاش سارقاً بالقياس تسمية بدليل محتمل ويجاب عنـه بان الاحتمال لايمنع فان جواز التصريح بالخلاف ثابت في الظواهر كالعمومات كيف والاحتمال فيها أقوى اذ قيـل مامن عام الا وقـد خص ولم يمنع جواز التصريح بالخـلاف من العمل بالظواهر

«وقد اجيب» بانه ان اريد مجرد الاحتمال من دون رجحان فالمقدمة الاولى ممنوعة(١) لحصول مرجح وما ذكر في بيانها لا يفيد فان احتمال التصريح بالمنع والاعتبار ليسا على السواء وان اريد مطلق الاحتمال فالثانية ممنوعة لجواز ان يكون احتمالا راجحاً فلا يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بمجرد الاحتمال ورد بان المراد بالاحتمال الاحتمال المجرد عن الرجحان يعني ان الاحتمال الغير الراجح سواء كان مساويا او مرجوحاً ثابت لا مطلقا بل على تقدير سكوت الواضع عن الاعتبار وعدمه وحينئذ يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع احتمالا مرجوحاً واحتمال عدم اعتباره احتمالا راجحاً لابتناء الاول على احتمال واحد وهو اعتبار المعنى المشترك كالمخامرة المطلقة مثلا وقت التسمية بالخمر وابتناء الثاني على احتمالين احدهما ان لا يعتبر الواضع وقت التسمية معنى اصلا لا مشتركاً(٢) ولا خاصاً اذ الاصل في اللغات عدم التعليل(٣) بخلاف الاحكام الشرعية فانها مراعى فيها المصالح، وثانيهما ان يعتبر الواضع المعنى الخاص بالموضوع كالمخامرة المخصوصة بماء العنب والمبني على احتمالين راجح على المبني على واحد فيكون احتمال اعتبار الواضع مرجوحاً واحتمال عدم الاعتبار راجحاً ولو سلم فغايته استواء الاحتمالين وحينئذ يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع مجرداً عن الرجحان فيكون اثبات اللغة بالقياس اثباتا بالاحتمال الغير الراجح والاثبات به يستلزم الاثبات بمجرد الاحتمال من غير

---

(١) قوله فالمقدمة الاولى ممنوعة، في نسخة بعد هذا لحصول مرجح اه (٢) قوله لا مشتركا كمطلق المخامرة وقوله ولا خاصاً كمخامرة ماء العنب اه (٣) بل وضعه لما وضعه من غير نظر الى مناسبة معنى وعدمها اه

---

وتسمية النباش سارقاً عملا بالقياس لا يمنع منه جواز التصريح بخلافه وعدم اعتباره (قوله) أحدهما ان لا يعتبر الواضع حال التسمية معنى أصلا لا مشتركا ولا خاصاً، أقول قد تقرر أن الواضع حكيم والحكيم لا يهمل مراعات المعاني عند وضع الالفاظ وسيأتي في القياس أن الاسكار علة الحكم بالحد للشارب فيلحق به شارب النبيذ للاشتراك في العلة فلم لا يقال ان الاسكار في النبيذ مصحح لاطلاق اسم الخمر عليه ولا يتم فيما قلتم هنا من عدم الاعتبار ولا جواز التصريح بالخلاف لأن ايجابكم الحد في النبيذ يناقض دعوى عدم الاعتبار وينافي جواز التصريح بالخلاف فمنعكم للقياس في اللغة وقولكم بالقياس الشرعي تحكم «نعم» من منع القياس الشرعي الا لعلة منصوصة لا يرد عليه هذا

(قوله) لحصوله، أي الرجحان (قوله) وما ذكر في بيانها، من احتمال التصريح بالمنع الخ (قوله) ليسا على السواء، لأن وجود المعنى في الاصل المقتضي للالحاق يرجح الاعتبار كذا نقل عن المؤلف (قوله) وان اريد مطلق الاحتمال الصادق على الاحتمال الراجح أيضاً (قوله) فالثانية، أي الكبرى (قوله) ورد، هذا الرد لصاحب الجواهر (قوله) وحينئذ، أي حين تقدير سكوت الواضع عن الاعتبار وعدمه هكذا في الجواهر وقد يتوهم ان المراد حين أن يكون المراد بالاحتمال الاحتمال المجرد الخ وليس كذلك (قوله) كالمخامرة المطلقة، أي غير المقيدة بالمحل المخصوص أعني العنب اذ لو قيدت بالمحل كانت قاصرة فلا تتعدى (قوله) وثانيهما، أي الاحتمالين (قوله) المخصوصة بماء العنب، فلا تتعدى الى النبيذ لكونها قاصرة (قوله) ولو سلم، أي كون اعتباره راجحاً (قوله) وحينئذ، في الجواهر وعلى كلا التقديرين يلزم الخ وحاصل الرد انا نختار الطرف الأول ونثبت المقدمة الاولى الممنوعة ببيان ان عدم الاعتبار راجح ولهذا احتاج المؤلف الى زيادة الايضاح كما في الجواهر لئلا يكون ماذكره كلاماً على السند اذ لو كان كلاما عليه لكفى أن يقول ورد بمنع الاستواء فتأمل

(قوله) لكفى أن يقول الخ، الظاهر أن يقول لكفى أن يقول ورد بمنع الرجحان فتأمل اه شيخنا المغربي ح

قياس والاحسن في الاحتجاج ما اشار اليه بعضهم من انه وقع الاتفاق (١) على ان اللغات ليست الا توقيفية او اصطلاحية (٢) ولا طريق اليهما غير النقل قطعاً (و) احتج المثبتون بان (دوران الاسم (٣) مع المعنى) وجوداً وعدماً يفيد ظن علية المدار (٤) فالنبيذ مع التخمير يطلق عليه اسم الخمر لا قبله ولا بعده والجواب بانه (معارض)

(١) يقال المخالف من أهل الاجماع فلا تقوم حجة اذ لا اجماع اه شريف (٢) وهذا الدليل يمنع من اثبات اللغة بمطلق الاحتمال ولو كان راجحاً اه (*) لان الناس بين قائلين أحدهما قال الواضع البشر والثانى الواضع هو الله تعالى والفصل راجع اليهما اه (*) لا يقال الحصر ممنوع فما قد جف القلم عن ذكر الخلاف ان اللغة تثبت بالقياس لانه لم يخالف ما مر ولم يذكر غير المذاهب الاربعة اه عبد القادر بن احمد (٣) المؤلف لم يوضح تقرير المعارضة بحيث يظهر انطباق الكلام عليها وانما يؤخذ ذلك من غضون الاعتراضات والاجوبة وقد قررت هذه المعارضة بتقريرين أولهما كون المحل علة مستقلة كالمعنى فيكون الاثبات به مع تجويز ذلك اثباتاً بالمحتمل واعترض بان الدوران مع كل واحد من المحل والمعنى يحصل به ظن العلية لكل منهما ودفع هذا بان افادة الدوران لظن العلية مسلم اذا انتفى المعارض وهنا المعارض قائم وهو الدوران مع المحل فاذا أفاد الدوران ظن علية المدار محلا كان أو معنى لزم المحال لان الظنين ان استويا كانت علية كل من المحل والمعنى راجحة مرجوحة أولا يستويا كان أحد الظنين مرجوحاً والكل محال وثانيهما كون المحل جزء علة فلا يكون المعنى مستقلا بالعلية حتى يلحق به ما شاركه فيها واعترض السعد بان صدر الدليل قد اثبت فيه انها معارضة بالقلب وعلى هذا المنع يكون منعاً لمدارية المعنى لا معارضة ودفع هذا في الجواهر بان منع المدارية منع للعلية لانها أخص منها ومنع الأعم يوجب منع الأخص فقد منعت العلية بالدوران وهو الذى به أثبت العلية فكان معارضة على جهة القلب لانها منع المدلول يعنى الدليل الذى أثبت به المدلول وقد رجح صاحب الجواهر التقرير الثانى حيث قال ما خلاصته والتحقيق ان الشارح المحقق انما قال فالمعنى جزء علة لانه لا يصح أن لا يكون شيء من المعنى والمحل أصلا والا لزم عدم اعمال كل من الدليلين بوجه من الوجوه أصلا وهو باطل قطعاً وكذا لا يصح ان يكون احدهما علة دون الآخر والا لزم اعماله واهمال الاخر وهو ايضاً باطل اذ ليس اعمال احدهما أولى من اعمال الآخر لتساويهما وكذا لا يصح ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة على سبيل الجمع والا لزم اجتماع العلتين المتعارضتين على معلول واحد بالشخص وانه باطل قطعا ولا على سبيل الجواز والبدلية والا لزم ان يكون الاثبات بالمعنى اثباتاً بالمحتمل من غير رجحان واذا بطلت هذه الاقسام تعين ان يكون كل منهما جزء علة ليكون كل من الدليلين معمولا به بوجه ما اه من خط سيدى اسمعيل بن محمد من انظار شيخه العلامة محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله (٤) فيكون المعنى علة الاسم فاينما وجد وجد كما هو مقتضى العلية اه شريف

(قوله) والاحسن في الاحتجاج الى قوله وقع الاتفاق على ان اللغات ليست الا توقيفية أقول هذا العجب فانه ما قد جف القلم من ذكر خلاف القاضى وابن سريج وابن ابى هريرة والرازى والمنصور أنها تثبت اللغة بالقياس وهو مناد بانها لا تثبت بالتوقيف فقط

(قوله) والأحسن في الاحتجاج، عرفت (قوله) وقع الاتفاق الخ، لعل هذا الاحتجاج مبنى على أن القائل بثبوت اللغة بالقياس ممن يقول أنها ليست الا توقيفية أو اصطلاحية اذ لو لم يقل بهذا ورد أن القائل بثبوت اللغة بالقياس لعله ممن يذهب الى ان الجميع ممكن وهو القول بالتوقف أو من القائلين بالتفصيل أو لعل هذا الاحتجاج بناء على أن بقية المذاهب تؤل الى القول بعدم اثبات اللغة بالقياس فاكتفى بذكر هذين المذهبين فان القائلين بان الجميع ممكن والقائلين بالتفصيل لا يثبتون اللغات بطريق اخرى ولا يخلو المقام عن تأمل فتأمل والله اعلم (قوله) دوران الاسم، الدوران لغة الطواف حول الشيء واصطلاحاً ترتب الشيء على الشيء وجودا وعدماً والاول يسمى دائرا والثانى مدارا (قوله) فالنبيذ مع التخمير، فيه تسامح فان النبيذ مع التخمير هو المتنازع فيه اذ النبيذ من يابس الشجرتين فلو قال كما في عبارة غيره فالعصير مع التخمير الخ لكان أولى (قوله) لا قبله، اذ يسمى عصيرا (قوله) ولا بعده، اذ يسمى خلا

(قوله) بطريق اخرى، في حاشية على هذا ما لفظه بهذا فهو الجواب الواضح وتوضيحه ان الواقفين والمفصلين لا يقولون بانها غير توقيفية وغير اصطلاحية بل من وقف يقول باحدها لا على التعيين ومن فصل يقول بالتوقيف في المحتاج اليه وغيره محتمل الأمرين فيستقيم الكلام والله اعلم اه

حسن بن يحيى ح

( قوله ) على سبيل القلب ، انما قال على سبيل القلب لأن المعارضة اقامة الدليل على خلاف المدعى فان كان الدليل عين دليل المستدل يسمى قلباً وان كان صورته كصورته فقط سمي معارضة بالمثل وان كان غير ذلك سمي معارضة بالغير وهاهنــا المعارضة بالدوران وهو المراد بالمعارضة بعين دليل المستدل وذلك أنهم لم يريدوا بعين دليل المستدل ان يكون عينه مادة وصورة اذ لابد أن يكون بين الدليل تغاير كما حقق ذلك في موضعه وبيان المعارضة أن يقال كما ذكره السعد ماذكرتم وان دل على جواز اثبات اللغــة بالقياس بناء على غلبة الظن بعلية المعنى فعندنا ماينفيه بناء على اقامة الدليل على عدم عليته وكما ان استدلا لــكم بالدوران فكذا استدلالنا فيكــون معارضة على سبيل القلب وظاهر كلام المؤلف عليه السلام فيما يأتى وهو صريح كلام الجواهر ان الحــكم الذي وردت عليه المعارضة هو العلية حيث قال وعليتها تدل على عــدم عليــة المشــترك الخ ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان الوجه في حصول المعارضة بالدوران مع المحل هل لأن الدوران اثبت كون المحل علة مستقلة أو لافاده كونه جزء علة وقد اختلف في ذلك . قرر بعض شراح المختصر الاول . وحاصله ان الاسم كما دار مع المعنى المشترك دار مع المحل فكما جاز علية المعنى استقلالا جاز علية المحل استقلالا فيكون الاثبات بالمعنى اثباتاً بالمحتمل وقرر الشارح المحقق الثانى وحاصله كما ذكره الشريف ان الاسم دار مع المحل فدل على أنه معتــبر مع المعنى المشترك فيكون المعنى جزء العلة المركبة منه ومن المحل فــلا يكون المعنى مستلزما للحكم فــلا يكون علة « واعترض » السعد كلا التقريرين فاشار المؤلف أولا الى تقرير بعض الشراح بقوله ان اريد الخ لــكنه أغفــل ماهو مدار تقريره للمعارضة أعنى قوله فكما جاز الخ فكان الاولى ذكره هنا ليتوجه اليه الدفع الآتى المشار اليه بقوله فلا يكون الاثبات

معارضة على سبيل القلب(١)(به)اى بدوران الاسم ( مع المحل ) ككونه ماء العنب ومال الحي ووطياً في القبل ،(٢)واعترض بانه ان اريد بدوران الاسم مع المحل كون المحل علة مستقلة فالدوران يفيد ظن العلية وحينئذ يحصل ظن كل(٣) من المشترك والخصوصية(٤) فلايكون

(١) من حيث ان كلا الاستدلالين بالدوران اه (٢) مدلول الدوران على ان المحل معتبر معه كما ذكرتم فالمعنى جزء العلة المركب منه ومن تعين المحل فلا يستلزم الاسم فلا يكون علــة اه (٣) قوله ظن كل الخ في حاشية السعد ظن علية كل الخ والمراد بالمشترك المعنى كالتخمير مثلا وبالخصوصية المحل اه (٤) فيكون هناك علتان متعدية وقاصرة فنقيس بالمتعدية اه

(قوله) ككونه ماء العنب ومال الحي ووطياً في القبل ، أقول لايخفى أنه لايكفي مجرد الدوران بل لابد فيه من المناسبة كما في لفظ الخمر فان هذه الاوصاف من مثل ماء العنب وغيره طردية لا اعتبارها ولا يقال هذه دعوى فللخصم أن يدعي أيضاً ان المعنى الذى دار معه اللفظ طردى أيضاً لانا نقول قد أشرنا لك الي ظهور المناسبة فيه دونها وبه يعرف بطلان ماسلف من ان المبنى على احتمالين راجح على المبنى على احتمال واحد وذلك ان الاحتمال الآخر الذى ذكره وهو اعتبار المخامرة المخصوصة بماء العنب طردى لايعتبر اذ لا اعتبار الا المناسب ولا لاحظ المخالف الا المعنى المناسب لا الطردى واذا عرفت هذا سقط قوله بانه معارض الي آخر البحث وانه بحث في غير محل النزاع ( قوله ) واعترض بانه الخ ، ظاهر كلام المؤلف فيما يأتى وهو صريح كلام الجواهر ان الحــكم الذى وردت علية المعارضة هو العلية وعليتها تدل على عدم عليــة المشترك الخ ولم يتعرض المؤلف لبيان الوجه في حصول المعارضة بالدوران مع المحل هل لافادته كون المحل علة مستقلة أو لافادته كونه جزء علة وقد اختلف في ذلك قرر بعض شراح المختصر الاول وحاصله أن الاسم كما دار مع المعنى المشترك دار مع المحل فكما جاز عليــة المعنى استقلالا جاز علية المحل استقلالا فيكون الاثبات بالمعنى اثبات بالمحتمل وقرر الشارح المحقق الثانى وحاصله كما ذكره الشريف ان الاسم دار مع المحل فدل على أنه معتبر مع المعنى المشترك فيكون المعنى جزء العلة المركبة منه ومن المحل فلا يكون المعنى مستلزماً للحكم ولايكون علة واعترض السعد كلا التقريرين فاشار المؤلف أولا الى تقرير بعض الشراح بقوله ان اريد الخ لــكنه أغفــل ماهو مدار تقريره للمعارضة أعنى قوله فكما جاز الخ فكان الاولي ذكره هنا ليتوجه اليــه الدفع الا في المشار اليه بقوله فلا يكون الاتيان بالمشترك اثباتاً بالمحتمل ثم أشار ثانياً الى اعتراض السعد بقوله فالدوران يفيد ظن العلية الخ ، وأما تقرير الشارح المحقق فاشار المؤلف اليــه والى اعتراض السعد عليه بقوله وان اريد كونه جزء علة الخ ثم ان المؤلف دفع اعتراض السعد بقوله واجيب الخ وقد ذكره في الجواهر فقوله لامعارضة يعنى على سبيل القلب كما ذكره المجيب ( قوله ) فالدوران يفيد ظن العلية ، أقول اذا قلتم أيها المانعون للقياس ان الدوران مع المحل أفاد ظن كون المحل علة مستقلة ولاعلة في الافادة هذه الادورانه مع المحل فنقول أيها القائسون أن الدوران مع المعنى أفاد ظن كون المعنى علة مستقلة بعين دليلكم في المحل وحينئذ فلا يكون اثباتاً للقياس بجامع المعنى المشترك اثباتاً مع الاحتمال بل اثباتاً مع الظن الراجح بالعلية وهو مرادنا

الاثبات بالمشترك اثباتا بالمحتمل من غير رجحان لان ظن العلية يقتضي تحقق الرجحان قطعاً والا لم يكن الظن ظنا وان اريد كونه جزء علة كان هذا منعاً لمدارية المشترك لامعارضة « واجيب » باختيار الاول، قوله الدوران يفيد ظن العلية «قلنا» مسلم ان لم يعارضه معارض اما اذا وجد المعارض فلا وهاهنا وجد المعارض وهو الدوران مع المحل وجوداً وعدما فلو كان الدوران مفيداً لظن العلية مطلقاً لحصل ظن علية كل من المشترك والخصوصية كما ذكره فاما ان يتساويا كل من الظنين اولا وحينئذ يلزم المحال اما علي تقدير التساوى فلانه يلزم ان يكون علية كل واحد من المشترك والخصوصية راجحة(١) ومرجوحة بالقياس الى الاخرى واما على تقدير عدمه فلانه يلزم ان يكون الظن مرجوحا وهو ظاهر الاستحالة(٢) وباختيار الثاني قوله يلزم ان يكون هذا منعاً لمدارية المشترك لامعارضة « قلنا » منع مدارية المشترك منع عليته لان عليته اخص مطلقا من مداريته ومنع الاعم يوجب منع الاخص ومنع عليته بالدليل الذى ذكرتموه (٣) لاثبات عليته لاينافى كونه معارضة على سبيل القلب بل هو عينها

---

(١) قوله راجحة ، لحصول ظن العلية فيها وقوله مرجوحة يعنى لحصول ظن علية الاخرى اه

(٢) المستحيل كون الظن تجويزاً مرجوحاً لا كونه تجويزاً راجحاً وغيره أرجح منه فالاولى أن يقال واما على تقدير عدم تساوى الظنين فلانه يلزم عدم تساوى المدارين لأن تساوى المدارين يستلزم تساوى الظنين لوجوب تساوى المعلولين عند تساوى العلتين فيكون عدم تساوى الظنين مستلزماً لعدم تساوى المدارين بحكم عكس النقيض وعدم تساوى المدارين محال والا لزم خلاف المفروض اه (٣) وهو الدوران اه

---

( قوله ) وان اريد كونه ، أى المحل جزء علة والجزء الآخر المعنى المشترك فهذا منع لكون المشترك علة مستقلة بل اقرار بانه جزء علة فالدوران عليه وعلى المحل ولايخفى ان الامر هين في كونه معارضة أو منعاً ( قوله ) فاما ان يتساوى كل من الظنين ، أقول الحق انه لاتساوى بل لاظن مع المحل لما عرفت أنه طردي لااعتبار به ( قوله ) قلنا منع مدار المشترك ، أقول أى منع استقلاله بالمدارية أى بدوران الاسم معه وجوداً وعدماً بل دار معه ومع المحل فكل واحد جزء علة و ( قوله ) منع عليته ، أقول أى اذا منعنا كونه دار الاسم مع المعنى المشترك وجوداً وعدماً فقد منعنا كون الدوران علة للالحاق، هذا وسيأتى لهم في القياس أن الدوران أحد مسالك العلة في القياس الشرعي « واعلم » انه زاد في مختصر ابن الحاجب من أدلة القائسين قوله قالوا ثبت القياس شرعاً والمعنى أى في القياسين واحد وهو حصول الجامع « وأجاب » بقوله قلنا لولا الاجماع أى على صحة القياس شرعا لما ثبت قلت هذا الرد عجيب فانه سيأتى في مختصره ( هذا ذكر من خالف من الائمة في القياس الشرعي ) ثم قال وقطع النباش وحد النبيذ اما لثبوت التعميم واما بالقياس لا لأنه سارق وخمر انتهى يريد أن من اثبت القطع على النباش والحد على شارب النبيذ قال لأنه ثبت تعميم الحكم عنده أولانه ثبت الحكمان بالقياس الشرعي لا انه قال بذلك لكونه سمي النباش سارقاً فيدخل تحت الآية والنبيذ خمراً فيدخل تحت الحديث الذى فيه الامر بحد شارب الخمر ( قوله ) على سبيل القلب ، انما قال على سبيل القلب لان المعارضة اقامة الدليل على خلاف المدعى فان كان الدليل عين دليل

---

بالمشترك اثباتاً بالمحتمل . ثم أشار ثانياً الى اعتراض السعد بقوله فالدوران يفيد ظن العلية الخ وأما تقرير الشارح المحقق فاشار المؤلف اليه والى اعتراض السعد عليه بقوله وان اريد كونه جزء علة الخ ثم ان المؤلف عليه السلام دفع اعتراض السعد بقوله واجيب الخ وقد ذكره في الجواهر فقوله لامعارضة يعنى على سبيل القلب كما ذكره المجيب ( قوله ) مطلقا ، يعنى وان عارضه معارض و ( قوله ) راجحة لحصول الظن بها و ( قوله ) مرجوحة ، لحصول الظن بالاخرى أيضاً و ( قوله ) بالقياس ، متعلق بقوله مرجوحة قال في الجواهر بعد هذا فتبين ان الدوران على تقدير التعارض بين المدارين لايفيد الا جواز علية المشترك والخصوصية على سبيل الاحتمال من غير رجحان فلم يكن اثبات اللغة بالمشترك الا اثباتاً بالمحتمل من غير رجحان انتهى ، وكان الاولى ان يذكره المؤلف لانه العمدة في دفع اعتراض السعد المشار اليه سابقاً بقوله فلا يكون الاثبات بالمشترك اثباتاً بالمحتمل من غير رجحان والله أعلم ( قوله ) على تقدير عدمه ، أي عدم التساوي ( قوله ) وهو ظاهر الاستحالة ، لأنه قد فرض كونه ظناً والظن لابد أن يكون راجحاً وقد فرض كونه مرجوحاً وهو محال ( قوله ) أخص مطلقا من مداريته ، لجواز أن تكون المدارية لوصف ملازم كالرائحة ونحو ذلك

لان المعارضة على سبيل القلب ليس الا منع المدلول بعين الدليل الذى اثبت به المدلول وهاهنا كذلك لان استدلالكم بالدوران كما دل على علية المشترك دل على علية الخصوصية وعليتها تدل على عدم علية المشترك(١) فيكون الدوران دالا على علية المشترك وعلى عدم عليته وهو المعارضة على سبيل القلب والله اعلم

《فصل》 في بيان اقسام للالفاظ تمايز بتمايز معانيها ولما توقف بيانها على بيان دلالتها على معانيها بدأ بذكر الدلالة وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به (٢) العلم بشيء آخر والاول هو الدال والثاني هو المدلول والدال ان كان لفظاً فالدلالة لفظية والا فغير لفظية وكل منها ان كان بسبب وضع الواضع وتعيينه للاول بازاء

(١) يعني فقط من غير أن يكون لها معارض بل معارض اه (٢) يريد بالعلم الادراك أعم من أن يكون تصوراً أو تصديقاً يقيناً أو غيره اه شريف على القطب فيتناول دلالة اللفظ المفرد والمركب التام وغير التام اه قول الشريف يريد الخ أي يريد الشيخ الفاضل بالعلم في تعريف الدلالة العلم بمعنى الادراك ليتناول القول الشارح والحجة لأنه ان اراد بالعلم التصور فقط لم يتناول الحجة وان اراد التصديق فقط لم يتناول القول الشارح اه من هامش حاشية الشريف

المستدل سمي قلباً وان كان صورته كصورته فقط سمي معارضة بالمثل وان كان غير ذلك سمي معارضة بالغير ولم يريدوا بعين دليل المستدل ان يكون عينه مادة وصورة اذ لابد أن يكون بين الدليلين تغاير كما حقق في موضعه ( قال ) 《فصل》 دلالة اللفظ على تمام معناه ( قوله ) في رسم الدلالة ، وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر اعلم ان هذا الرسم قد أخذ في الوضع حيث قال تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق الاول فهم الثاني فالدلالة فصل من فصول الوضع ولاشك ان الوضع والدلالة يراد بهما هاهنا وضع اللفظ ودلالته أعم من الاسم والفعل والحرف ولا كلام ان الاسم اذا اطلق لزم من العلم به العلم بشيء آخر هو ذات ماوضع له انما بقي الكلام في الفعل والحرف فانه ان اريد الدلالة الاجمالية بمعنى أنه يدل قولك ضرب على حصول ضرب من ضارب فقولك من مثلا أو الى يدل على ابتداء أو انتهاء في الجملة هذا لاينكره فاهم فان اريد هذا بالنسبة اليهما صح لكن بالنسبة الى الاسم هو يدل دلالة محققة فيلزم استعمال الدلالة في معنيين تفصيلي واجمالي ، والحدود تصان عن ادنى من هذا ، وان اريد انه لابد من أن يراد بها الدلالة المحققة فلا يتم في الفعل الا بذكر فاعله ولا في الحرف الا بذكر متعلقه ويأتي للشارح أنه يدل على فاعل معين ويأتي مافيه ، واما السعد فانه قال في شرح الشرح ان معنى الحرف الافرادي لايحصل بدون ذكر المتعلق بحسب الوضع واشتراط الواضع ذلك تنصيصاً او دلالة على ماشهد به الاستقراء فمعنى عدم استقلال الحرف بالمفهومية أنه مشروط بحسب الوضع في دلالتها على معناها الافرادي ذكر متعلقها وقال أيضاً ان الحروف وضعت باعتبار أمر عام هو نوع من النسبة لكل فرد من أفرادها معين بخصوصه ومعلوم أنه لايحصل خصوص النسبة وتعينها لا في العقل ولا في الخارج الا بتعين المنسوب اليه فلم يكن بد في دلالة الحروف على معانيها من ذكر متعلق به تتعين تلك النسبة الى ان قال بخلاف الفعل فانه لنسبة الحدث الى موضوع ما انتهى ولايخفى ان القائل اذا قال ضرب دل على حدث غير معين محدثه واذا قيل من دل على ابتداء غير معين مبدؤه فان ذكر الفاعل في الاول تعين محدث الفعل المدلول عليه اجمالا في التركيب الاول واذا قال البصرة في

وردت المعارضة عليه هو التسمية كما أومي اليه في شرح المختصر لأنا نقول منع علية المشترك يلزم منه منع التسمية ( قوله ) دل على علية الخصوصية ، لوقال دل على كون الخصوصية جزءا لكان أولى ( قوله ) 《فصل》 في بيان أقسام للالفاظ ، أي لجنس اللفظ من كونه مفردا ومركبا مشتقاً وغير مشتق صفة وغير صفة ومن قسمة اللفظ بواسطة التركيب الى تام خبر أو انشاء والى ناقص تقييدي وغيره ومن قسمته بواسطة الأفراد الى اسم وفعل وحرف والى جزئي ومتواطي أو مشكك والى مشترك ومنقول والى حقيقة ومجاز والى مترادف ومتباين وبتمام مباحث هذه الاقسام يتم بحث الموضوعات اللغوية ويتكلم ان شاء الله تعالى في بحث الاحكام ( قوله ) بحيث يلزم ، اللزوم هنا بمعنى الوجوب فلا يتوهم ان دلالة المطابقة والتضمن يصدق عليها أنها دلالة التزامية كذا نقل عن المؤلف ( قوله ) من العلم به الخ ، المراد من العلم الادراك سواء كان تصورياً أو تصديقياً يقينياً أو غيره فلو قال كون الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر أو كون الشيء مفهوماً منه غيره لكان أظهر كما ذكره بعض المحققين ( قوله ) وكل منهما أن كان ، تذكير الضمير لعوده الى لفظ كل والتأنيث في قوله فوضعية باعتبار مدلول كل أذ هو عبارة عن الدلالة ( قوله ) ان كان بسبب وضع الواضع ، لوقال ان كان لوضع

الثاني فوضعية كدلالة لفظ زيد على ذاته ودلالة الدوال الاربع وهى الخطوط والعقود والاشارات والنصب على مدلولاتها وان كان بسبب اقتضاء الطبع فطبيعية كدلالة حدوث الدال عند عروض المدلول عليه مثل اخ (١) على وجع الصدر وسرعة النبض على الحمى وان كان بسبب امر غير الواضع والطبع فعقلية (٢) كدلالة اللفظ المسموع من وراء جدار على وجود اللافظ ودلالة الدخان على النار فكانت اقسام الدلالة ستة(٣) والمقصود بالبحث هاهنا هى الدلالة اللفظية الوضعية اذ عليها مدار الافادة(٤)

---

(١) أخ بالخاء معجمة اه من هامش نسخة المصنف وفي حاشية الشريف على شرح الشمسية وهذا اى الدال على التوجع بفتح الهمزة والخاء المعجمة واما أح بفتح الهمزة وضمها والحاء المهملة فدال على وجع الصدر يقال أح الرجل اذا سعل اه (*) قال في التحرير وشرحه التقرير ، ومنها اى العقلية الطبيعية كدلالة أح بفتح الهمزة وضمها وبالحاء المهملة على اذى الصدر اذ دلالة اح على الاذى دلالة الاثر على مبدأه اى مؤثره كالصوت والكتابة والدخان فان هذه الدلالات عقلية لانها دلالة الاثر على مؤثره فكذا هذه لان اح اثر عروض وجع صدر اللافظ فاذاً لاتصلح ان تكون قسيمة للعقلية كما فعلوه عن آخرهم اه (٢)قال المحقق الشريف في شرح الشمسية وانحصار الدلالة في اللفظية وغيرها امر محقق لاشبهة فيه واما انحصار الدلالة اللفظية في الوضعية والطبيعية والعقلية فبالاستقراء لابالحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات فان دلالة اللفظ اذا لم تكن مستندة الي وضع ولا الي طبع لايلزمه ان تكون مستندة الي العقل لكنا استقرينا فلم نجد الاهذه الاقسام الثلاثة واما انحصار الدلالة اللفظية الوضعية في اقسامها الثلاثة فبالحصر العقلي لان دلالة اللفظ بالوضع اما ان تكون على نفس المعنى الموضوع او على جزئه او على خارجه اه (*) تسميتها عقلية باعتبار استقلال العقل وعدمه والا فالعقل له مدخل في الوضعية ايضاً اه تيسير شرح التحرير (٣)قوله فكانت اقسام الدلالة ستة ، لانها اما ان يكون للوضع فيها مدخل اولا الاول الوضعية لفظية كدلالة الانسان على معناه او غير لفظية كالخطوط والثانى اما ان تكون بحسب مقتضى الطبع فطبيعية لفظية كأح على وجع الصدر او غير لفظية كحمرة الخد العارضة على الخجل او لاتكون بحسب مقتضى الطبع فعقلية لفظية كدلالة الصوت من وراء الجدار على المصوت اوغير لفظية كدلالة الإثر على المأثر قيل وهذا الحصر تسهيل للاستقراء فقط والا فالطرف الاخير مرسل لادليل على انحصاره في العقلية لجواز ان يكون هناك امر دال غير خصوص العقل كالالهام والحس اه من شرح التهذيب للجلال بالمعنى (٤)قوله اذ عليها مدار الافادة أى من جهة المعلم وقوله والاستفادة

---

الثانى تعين المبدء المدلول عليه اجمالا في التركيب الثانى فلا فرق بين الفعل والحرف في الدلالة اجمالا وتفصيلا ويجرى قول السعد ومعلوم أنه لايحصل خصوص النسبة وتعينها لافي العقل ولافي الخارج الابتعيين المنسوب اليه بعينه في الفعل ومنع ذلك مكابرة وقوله بخلاف الفعل فانه لنسبة الحدث الي موضوع ما يقال وكذلك الحرف وضع لابتداء ما واذا اريد التعيين فيهما فلا بد من ذكر الفاعل ومحل الابتداء فالحق ماقاله الرضى من ان الفعل والحرف سيان في ان كلا منهما وضع ليدل على معنى في غيره فالحرف ظاهر والفعل وضع ليدل على فاعلية ما

---

الواضع مدخل فيها لكان اولى لاعتماده عليه السلام ماعليه المنطقيون في تسمية التضمن والالتزام وضعية حيث قال فيما يأتى وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام وهم يريدون بالوضعية ماللوضع فيها مدخل وأما عند أهل العربية والاصول فدلالة التضمن والالتزام عقلية كما ذكره في شرح المرآة ومثله ذكره الدوانى عن البيانيين (قوله) والنصب ، جمع نصبة وهي ماتنصب لتعيين مسافة أو طريق أو نحو ذلك (قوله) كدلالة حدوث الدال الخ ، هكذا في حاشية اليزدي ولو قال احداث الطبيعة للدال عند عروض المدلول لكان أظهر (قوله) مثل أخ ، بضم الهمزة وسكون المعجمة وفي شرح الشمسية لليزدي كدلالة أخ بفتح الهمزة والخاء المعجمة على الحزن (قوله) وسرعة النبض ، اشارة الى القسم الثانى من الطبيعية أعنى غير اللفظية ولذا قال الدوانى الطبيعية لاتنحصر في اللفظ كدلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل . وقد اعترض بان غير اللفظية من قبيل العقلية كدلالة الاثر على المؤثر واجيب بانه يمكن اجراؤه في اللفظية كأخ فان فرق بان الطبيعية تضطر الى اصدار هذه الآثار أعنى الحمرة والصفرة بخلاف أخ منع عدم الاضطرار في أخ فانها أيضاً تضطر سيما عند اشتداد الالم ثم أجاب في حاشية الدوانى بجواب تركناه اذ لايحتمله المقام (قوله) كدلالة اللفظ المسموع من وراء جدار على وجود اللافظ ، لكونه عرضاً لايقوم الا بمحل هذا في اللفظية وغير اللفظية دلالة الاثر على المؤثر (قوله) والمقصود بالبحث هاهنا هي الدلالة اللفظية ، ولذا اقتصر في شرح المختصر عليها قال السعد وصاحب الجواهر اذ لاتنضبط غيرها من الطبيعية والعقلية لاختلافهما باختلاف الطبايع والافهام (قوله) الوضعية اراد ماللوضع مدخلا فيه ليصح جعل التضمن والالتزام وضعية

والاستفادة وهى تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام لان ( دلالة اللفظ ) بسبب وضع الواضع اما ( على تمـام مسماه(١)) اى مسمى ذلك اللفظ ويسمى دلالة ( مطابقـة ) لتطابق اللفظ والمعنى الموضوع له ( و) اما ( على جزئه ) اى جزء مسمى ذلك اللفظ وتسمى دلالة ( تضمن ) لانه في ضمن المعنى الموضوع له ( و ) اما ( على الخارج

يعنى من جهة المتعلم اه (١) لم يقل على جميع لاشعاره بالتركيب والتمام لايشعر بالتركيب لان مقابله النقص بخلاف الجميع فان مقابله البعض اه دوانى يرد عليـه ان التمام لايكون الا فيما له اجزاء وأما مالاجزء له كالجوهر الفرد والآن والنقطة وكلفظ الجلالة فانها بسائط وحينئذ فلا فرق بين تمام وجميع اه لي .

ارتفع قال ولاسبيل الى الفرق الا ان يقال أن الحرف لايدل الا على معنى في غيره بخلاف الفعل فانه يدل على معنى في نفسه وفي غيره فورد عليه ان دلالته على الامرين ان كانت وضعية فباطل لان الوضع الواحد لايكون الا لمعنى واحد وانما يحصل الاشتراك بوضع آخر ولاقائل بالوضعين في الفعل وان كانت بالقرائن فمدلولات القرائن ليست هي المعانى الوضعية وفي الرسالة الحرفية الشريف « واعلم » أن الفعل كضرب يدل على معنى مستقل بالمفعولية هو الحدث وعلى معنى غير مستقل بالمفهومية هو آلة لملاحظة غيره أعنى النسبة الحكمية الخبرية في المثال المذكور فانها ملحوظة من حيث أنها حالة بين طرفيهما وآلة في تعريف أحوالهما الا ان أحدهما متعين بدلالة اللفظ والاخر وان كان متعيناً في نفسه بوجه ملحوظ بذلك الوجه والا لما أمكن ايقاع تلك النسبة لكن اللفظ لايدل عليه فلا تتحصل هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل الا بملاحظة الفاعل فلا بد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف الى أن قال فارتفع أى الفعل عن مرتبة الحرف ولم يبلغ مرتبة الاسم قلت هذا تقرير منه ان في الفعل معنى حرفياً وادعى له دلالتين دلالة على معنى في نفسه هو الحدث ومعنى في غيره هو النسبة ولاشك ان الحدث هو المستدعي للنسبة الى محدثه فدلالة ضرب على نسبة مفتقرة الى منسوب اليـه وهو معنى حرفي فلم يدل على معنى في نفسه مستقل فالحق أنه لافرق الا بان الفعل دل على الحدث تفصيلا لكن الحدث مفتقر الى ذكر محدثه فدل عليه اجمالا بخلاف الحرف فانه لم يدل على شيء تفصيلا بل دل على متعلقه اجمالا وهو لفظ منفصل ، ان قلت الاسم له شائبة من هذا التقرير فانك تقول زيد فيدل على شيء في الجملة اذ لايعلم اتقول معرب فتريد به الاسم أو تقول قائم فتريد به المسمى قلت الاسم موضوع للذات وهي المرادة عند اطلاقه وأما دلالته على الاسم فهي عقلية ليست بوضعية اذ لو كانت وضعية لزم أنه ليس في الالفاظ الا المشتركة ولا يقول هذا أحد ( قوله ) وعلى جزئه تضمن لأنه في ضمن الموضوع له ان قلت قد تقرر أن فهم الجزء سابق على فهم الكل وهنا جعل فهم الكل سابقاً ودلالة اللفظ عليه متقدمة قلت قد تقرر ان الوضع انما هو للصورة النوعية الحاصلة عن اجتماع الاجزاء فلا يرد ماقيل ان فهم الجزء سابق على فهم الكل لان ذلك انما هو عند تحصيل أجزاء الماهية الطبيعية بالنظر اما تحصيل الماهية بالالفاظ الموضوعة فالامر بالعكس واليه يعود قول ابن سيناء ان النوع كثيراً مايخطر بالبال ولايخطر الجنس بالبال

( قوله ) على تمام مسماه ، لم يقل على عين الموضوع له ليشمل المفرد الموضوع عينـه لعين المعنى والمركب الموضوع أجزاؤه لاجزاء المعنى وضعاً شخصياً كما في الجزء المادي أو وضعاً نوعياً كما في الجزء الصوري الذي هو الهيئـة الحاصلة عن تأليف أحدهما الى الآخر فانه وضع للجزء الصوري المعنوي الذي هو نسبة أحدهما الى الآخر فدلالة المركب على هذا غير خارجة عن دلالة المطابقة ذكره في المرآة وكأنه قصد بما ذكره دفع ماأورده في شرح المطالع من الاعتراض على الحصر في الدلالات الثلاث حيث ذكر ان دلالة المركب خارجة عن الدلالات الثلاث لأنها ليست مطابقة اذ الواضع لم يضعه لمعناه ولا تضمنا لأن معناه ليس جزءا للمعنى الموضوع له ولا التزاماً اذ ليس خارجاً عن الموضوع له فينظر في توجه الدفع عليه له « وقد أجاب » في شرح المطالع بان الدلالات الوضعية ليست هي عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له والا لما كانت دلالة التضمن والالتزام وضعية بل هي التي يكون للوضع مدخل فيهـا على مافسرها القوم به فتكون دلالة اللفظ المركب وضعية ضرورة ان لاوضاع مفرداته دخلا في دلالته فتدخل دلالة اللفظ المركب في المطابقة وذلك لأن المعنى من الوضع في تعريف دلالة المطابقة ليس وضع عين اللفظ لعين المعنى فقط بل أحد الامرين اما وضع عينه لعينه أو وضع أجزائه لأجزائه بحيث تطابق أجزاء اللفظ أجزاء المعنى والثانى متحقق في دلالة المركب فلا يكون خارجاً عن الدلالات

( قوله ) كما في الجزئي المادي ، كمعنى الانسان ومعنى الكاتب اه شرح مطالع وقوله فانه وضع أي المركب اه ح ( قوله ) فلايكون خارجاً عن الدلالات ، عبارة المطالع فلا تكون خارجة اه ح

( قوله ) الخارج اللازم عقلا أو عرفاً ، لو قال اللازم الذهنى عقلا أو عرفاً لوافق ماذكروه من أن شرطه اللزوم الذهنى ولولا اعتقاد المخاطب لعرف أو غيره كما في التلخيص ولليزدي اذ توهم العبارة ان اللازم عرفاً ليس بحاصل في الذهن وسيأتى للمؤلف عليه السلام الرجوع الى ماذكروه حيث قال أي يلزم من حصول الموضوع له في الذهن حصوله فيه عقلا أو عرفاً « واعلم » أن المراد باللزوم الذهنى ليس هو ماشرطه بعضهم كما يأتى فان المراد به هو اللزوم يعنى عدم انفكاك تعقل الخارج عن تعقل المسمى أعنى اللزوم البين بخلاف ماذكرهنا وسيأتى بيانه وأما اللزوم الخارجي وهو كون الامر الخارجي بحيث يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه في الخارج فهو ليس بشرط في دلالة الالتزام كما ذكره في شرح الشمسية قال لأنه لو كان شرطاً لم تتحقق دلالة الالتزام بدونه واللازم باطل اما الملازمة فلامتناع تحقق المشروط بدون الشرط وأما بطلان اللازم فلان العدم كالعمي يدل على الملكة كالبصر دلالة التزامية لانه عدم البصر عن ما من شأنه أن يكون بصيرا مع المعاندة بينهما في الخارج ( قوله ) عقلي الخ ، هكذا ذكره الدوانى ولم يصرح في شرح الشمسية بكون الحصر عقلياً بل ذكر وجه الحصر فقط حيث قال لأن اللفظ اذا كان دالا بحسب الوضع على المعنى فذلك المعنى الذي هو مدلول اللفظ اما أن يكون عين الموضوع له أو داخلا فيه  أو خارجاً عنه ( قوله ) فان اللزوم شرط تحقق الدلالة الخ ، كذا ذكر الدوانى وتوضيح المراد بها متوقف على نقل عبارة التهذيب ليعرف معنى قول المؤلف عليه السلام فان اللزوم الخ وذلك أنه قال في التهذيب وعلى الخارج التزام ثم قال ولابد من اللزوم الذهنى عقلا أو عادة فالدوانى لما ذكر ان الحصر في الثلاثة عقلي ورد عليه اللازم الخارجي الذي ليس بذهنى فانه قسم رابع فيمتنع الحصر العقلي « فاجاب » بان اللزوم الذهنى شرط في تحقق الدلالة الالتزامية فتنتفي الدلالة عند انتفاء شرطها فلا تحصل الدلالة على اللازم الخارجي الذي ليس بذهنى أصلا ولا ينتقل الذهنى اليه . وانما يرد الاعتراض لو جعل اللزوم الذهنى قيدا في الحد مخرجاً للازم الخارجي عن حد دلالة الالتزام فانه يفيد وجود الدلالة على اللازم الخارجي فيبطل الحصر العقلي هذا تقرير كلام الدوانى على عبارة التهذيب وهو قويم في محله لأن صاحب التهذيب لم يجعل اللزوم عقلا قيدا في الحد بل ذكره شرطاً بعد تمام الحد . وأما المؤلف عليه السلام فانه جعله قيدا في الحد فلذا قال وقيد الخارج باللازم عقلا الخ وذلك وجه الخفاء فيما قصده عليه السلام والمراد ماذكرنا فتأمل والله أعلم ( قوله ) أي يلزم من حصول الموضوع له في الذهن حصوله فيه ، أي في الذهن عقلا وعرفاً هكذا في شرح التلخيص لكنه قال اما على الفور أو بعد التأمل في القرائن والامارات وحينئذ فيظهر بما قال التمايز بين اللزوم بهذا المعنى وبين ماشرطه بعضهم كما يأتى يعنى امتناع انفكاك تعقل الخارج الخ ويظهر به أيضاً دخول المجازات والكنايات

اللازم عقلا (١) أو عرفا ) وتسمى دلالة ( التزام ) لانه لازمه وحصر الدلالة اللفظية الوضعية في الثلاثة عقلي فان اللزوم (٢) شرط تحقق (٣) الدلالة الالتزامية وليس معتبراً في الحد (٤) وقيد الخارج باللازم عقلا او عرفا اى يلزم من حصول الموضوع له في

---

(١) انما قال اللازم عقلا لأن اللازم الخارجي لايصل الذهن اليه فلا تحصل دلالة عليه البتة فقولهم لازمه الذهنى غير مستقيم لانه يوهم وجود الدلالة مع اللازم الخارجي وهو باطل فقوله ان اللزوم شرط تحقق الدلالة أى لاموجب الخ اه (٢) قوله فان اللزوم الخ ، جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف قلت الحصر عقلي في الثلاثة وقد اشترطت في الدلالة الالتزامية اللزوم عقلا أو عرفاً فقال فان اللزوم الخ اه منقولة من خط لي (٣) قال في المحصول وهذا اللزوم شرط لاموجب يعنى أن اللزوم بمجرده ليس هو السبب في حصول دلالة الالتزام بل السبب هو اطلاق اللفظ واللزوم شرط اه اسنوى (٤) قوله وليس معتبراً في الحد أى حتى يكون شطراً والمراد بالحد حد الدلالة الالتزامية اه

---

( قوله ) لأنه لازمه ، أقول يريد أنه انتقل الذهن أولا وبالذات من اللفظ الي معناه وثانياً وبالعرض من معناه الى لازمه الا أنه قد يقال ان التضمنية يجرى فيها هذا لانا قررنا قريباً ان الوضع للصور النوعية ودلالته على أجزاء مادتها انما كان بواسطة دلالته عليها فتكون التضمنية عقلية كالالتزام والى أنهما عقليتان ذهب أئمة البيان

---

( قوله ) واعلم ان المراد الخ ، قال السعد في التلويح وتحقيق ذلك أن المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقلياً كان أو غيره بيناً أو غير بين وبهذا يجرى فيها الوضوح والخفاء ومبنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بوضعه وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل اهح ( قوله ) أو عادة ، عبارة التهذيب أو عرفاً اهح

( قوله ) كالبصر بالنسبة الى العمى ، اذ العمى لا يتبين الا بان يقرن بالبصر لانه عدم البصر عما من شأنه البصر قال في شرح الشمسية فان قلت البصر جزء مفهوم العمى فلا يكون دلالته عليه بالالتزام بل بالتضمن وأجاب بان العمى عدم البصر لا العدم والبصر والعدم المضاف الى البصر يكون البصر خارجاً عنه ومثله ذكر اليزدي في شرحها والدواني حيث قال العمى موضوع للعدم المقيد بالبصر والبصر خارج عنه ( قوله ) اذ لولاه ، أي لولا تقييد الخارج باللازم الذهني عقلا وعرفاً ( قوله ) وهذا أنسب بقواعد المعقول الخ ، فالدلالة عندهم كون اللفظ متى اطلق فهم منه المعنى وعند أهل العربية كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى فهذا الاشتراط مبني على التفسير الاول كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه ( قوله ) لا يقال على تقدير أن يكون الخ ، نسبه الشيخ العلامة في حاشيته الى الشريف ( قوله ) ولا يلزم منه كونها جزءا يعني لا يلزم من كون القرينة جزءا من الدال على المعنى المجازي كونها جزءا من المجاز حتى يلزم أن يكون المجاز هو المجموع لجواز أن يكون المستعمل في المعنى المجازي هو لفظ الاسد المستعار فقط وان كان الدال عليه هو المجموع المركب منه ومن القرينة فيكون المجاز مفردا والدال مركبا



الذهن حصوله فيه عقلا كالبصر بالنسبة الى العمى أو عرفا كالجود بالنسبة الى حاتم (١) اذ لولاه لكانت نسبة الخارج اللازم الى الموضوع له كنسبة سائر الخارجيات اليه فدلالة اللفظ عليه دون غيره ترجيح بلا مرجح وبعضهم يشترط اللزوم عقلا في دلالة الالتزام بمعنى امتناع انفكاك تعقل الخارج عن تعقل المسمى ولم يجعل المجازات والكنايات دالة على المعاني بل الدال عليها عنده هو المجموع المركب منها ومن قرائنها الحالية أو المقالية وهذا أنسب بقواعد المعقول كما ان الاول أنسب بقواعد العربية والاصول لا يقال على تقدير ان يكون الدال هو المجموع يلزم ان لا يكون نحو رأيت أسداً يرمى مجازاً في المفرد وهو خلاف تصريحهم لانه يقال المجاز هو المستعمل في غير ما وضع له وليس ذلك الا لفظ الاسد والقرينة انما هي جزء من الدال على المعنى المجازي ولا يلزم منه كونها جزءاً (٢) من المجاز، وههنا (٣) بحث وهو أنه لو كان لفظ مشتركا بين

(١) في حاشية أي يمتنع تصور حاتم بدون تصور الجود اه (٢) فيكون المجاز مفرداً والدال مركبا اه (٣) قوله وهاهنا بحث الخ ينظر في ورود هذه النقوض مع فرض اللفظ المشترك اذ من يجوز استعمال المشترك في معانيه تكون دلالته عليها بالمطابقة ومن يقول لا يجوز فلا بد من ارادة احدها مع نصب القرينة المعينة للآخر وحينئذ فالدلالة على القولين بالمطابقة وهو واضح لا يخفى على الناظر فينظر فيما اطلق عليه النظار من ايراد مثل هذا البحث وعدم التنبه عليه والله اعلم بالصوب اه احمد بن محمد اسحق

( قوله ) يكون البصر خارجاً عنه ، أي عن العدم فتكون دلالته عليه بالالتزام لا بالتضمن وهو المدعى اه اذ لا يمكن تعقله بدونه مع امكان اجتماعهما في الوجود الخارجي اه ح ( قوله ) كون اللفظ متى اطلق ، أي كلما اطلق فان الدلالة المعتبرة في هذا الفن ما كانت كلية واما اذا فهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات بواسطة قرينة فاصحاب هذا الفن لا يحكمون بان ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف أصحاب العربية والاصول اه شريف على القطب ح ( قوله ) اطلق ، أي على الدوام كما في اللازم البين اه حسن بن يحيى وقوله بعدهذا اذا اطلق أي ولو في بعض الاحيان كما في اللازم غير البين اه حسن بن يحيى وقوله فهم منه المعنى أي ولو في الجملة اه سعد الدين ح ( قوله ) كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه ، لفظ العضد وقيل ان كان المدلول لازماً ذهنياً للمسمى والا فلا فهم فلا دلالة ويرد عليهم أنواع المجازات ﴿ والتحقيق فيه أنه فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها أنه مهما سمع اللفظ مع العلم بالموضوع له فهم المعنى أم لا بل يكفي الفهم في الجملة انتهى لفظ سعد الدين ﴿ قوله ويرد عليهم أنواع المجازات ، يعني غير نوع استعمال الكل في الجزء واستعمال الملزوم في اللازم الذهني يعني من اشترط في دلالة الالتزام كون المدلول بحيث يمتنع تعقل المسمى بدونه أي بدون اللازم البين بالمعنى الاخص على ما هو رأي المنطقيين يلزمه خروج دلالة امثال هذه المجازات عن الاقسام الثلاثة وقد يجاب بان المنحصر في الثلاثة دلالة اللفظ والدال هنالك اللفظ مع القرينة لكن التحقيق ان الاختلاف في هذا الاشتراط فرع تفسير الدلالة فمن فسرها بفهم المعنى من اللفظ متى اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع اشترط ذلك ومن فسرها بفهم المعنى منه اذا اطلق لم يشترط اذ يكفي الفهم والانتقال في الجملة لا دائما وهذا مراد أهل الاصول والبيان اه

معنيين اللازم وحده ومع الملزوم(١)اجتمع في اللازم الثلاث الدلالات فينتقض تعريف كل (٢)من الدلالات بالاخريين وجوابه أن قيد الحيثية معتبر في التعريفات فالدلالة المطابقية دلالة اللفظ على تمام مسماه من حيث هو جزء مسماه والالتزامية دلالته على الخارج عن مسماه من حيث هو خارج عنه فلو وضع لفظ الشمس لمجموع الجرم المعين والضوء(٣)وللضوء فقط لكانت دلالته على الضوء من حيث هو مسماه دلالة مطابقة لا غير ومن حيث هو جزء مسماه دلالة تضمن لا غير ومن حيث هو لازم مسماه لانه لازم جزئه ولازم الجزء(٤)لازم الكل دلالة التزام لا يقال هو لازم

(١) فان الدلالة على الضوء يمكن ان تكون مطابقة وتضمناً والتزاما اه (٢)قال المحقق السعد في شرحه على الرسالة للقطب مانصه وانما لم يقل المطابقة هي الدلالة على تمام الموضوع والتضمن على جزئه والالتزام على لازمه واشترط ان تكون الدلالة بتوسط الوضع كما ذكره لئلا ينتقض تعريف كل من الدلالة بالأخريين فيما اذا فرضنا اللفظ مشتركا بين الشيء ولازمه والمجموع المركب من اللازم والملزوم كلفظ الشمس للجرم والشعاع والمجموع المركب منهما اما المطابقة فانتقاضها بالتضمن في اطلاق الشمس على المجموع واعتبار دلالته على الجرم بالتضمن فانه يصدق عليها يعني على دلالة الشمس على الجرم الدلالة على تمام الموضوع له لكن لا بواسطة انه تمام الموضوع له لتحقق الدلالة عند فرض عدم وضعه للجرم وبالالتزام في اطلاقه يعني لفظ الشمس على الجرم واعتبار دلالته على الشعاع بالالتزام مع انها دلالة على تمام الموضوع له لكن لا بواسطة انه تمام الموضوع له ، واما التضمن فانتقاضه بالمطابقة في اطلاق الشمس على الجرم مطابقة فانه يصدق عليها الدلالة على جزء المعنى الموضوع له لكن لا بواسطة وضعه للكل لتحققها عند عدم هذا الوضع وبالالتزام في اطلاقه على الجرم وباعتبار دلالته على الشعاع بالالتزام مع انها دلالة على جزء المعنى الموضوع له لكن لا بتوسط الوضع لما هو اعني الشعاع جزء له لتحققه بدون ذلك بل بتوسط وضعه لما هو لازم له، واما الالتزام فانتقاضه بالمطابقة في اطلاق لفظ الشمس على الشعاع مطابقة مع انها دلالة على لازم المعنى الموضوع له لكنها ليست بتوسط وضعه لما هو اعني الشعاع لازم له لتحققها بدون هذا الوضع بل بتوسط وضعه لما هو داخل فيه وهذا تقرير بديع لا يوجد في كلام القوم اه المراد نقله (*) قوله فينتقض تعريف كل الخ وجه الانتقاض انه اذا ذكر الشمس واريد بها الجرم كان الضوء لازماً له وكانت الدلالة على الجرم مطابقة وعلى الضوء التزاماً ويصدق ان يقال ان الدلالة مطابقة على الضوء لانها موضوعة له وكانت الدلالة المطابقية منقوضة بالتضمن والالتزام اي يصدق حدها عليهما فلا يكون مانعاً وكذلك الالتزامية منقوضة بالمطابقة والتضمن لانها لو ذكرت واريد بها الجرم كانت الدلالة على الجرم مطابقة وعلى الضوء التزاما ويصدق ان يقال الدلالة على الجرم مطابقة وعلى الضوء كذلك لانها موضوعة له ويصدق ان يقال الدلالة عليه التزامية باعتبار ذكر الشمس وارادة الجرم فكانت الدلالة التضمنية منقوضة بالمطابقة والالتزام لان الامور التي تختلف باختلاف الاعتبار يراد في تعريفها قيد الحيثية ذكر اولا ويدفع ان ترتيب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فترتب كل من الدلالات الثلاث على الدال بالوضع يدل على ان تسمية الدلالة مطابقة وتضمنا والتزاما انما هي بسبب كون تلك الدلالة دلالة بالوضع لتمامه او لبعضه او لملزومه اه المراد نقله من شرح ايساغوجي للطبرى (٣) ويقال على هذا طلعت الشمس وقوله وللضوء فقط ويقال عليه جلسنا في الشمس اه (٤)قوله ولازم الجزء اي الجرم لازم الكل اي المجموع وقوله

(قوله) معتبر في التعريفات ، يعني في تعريفات الامور الاضافية التي تختلف باعتبار الاضافات هكذا في شرح التلخيص (قوله) لانه لازم جزئه ، ولازم الجزء لازم الكل والضوء لازم للجرم والجرم جزء مجموع الضوء والجرم والضوء لازم للمجموع

(قوله) وليس بخارج ، يعني أن المعتبر اللازم الخارج (قوله) عكساً ، اذ قد انتفى به الخارج ولم ينتف المحدود (قوله) غير معتبرة في تحقق هذه الدلالة ، يعني وانتقاض التعريف عكساً انما يرد لو كانت هذه الجزئية معتبرة في تحققها (قوله) دخول باعتبار آخر ، أي غير اعتبار اللزومية وهو اعتبار الجزئية «واعلم» أن هذا المذكور انما يفيد عدم المنافاة بين اتصاف الجزء بالدخول والخروج لأجل الاعتبارين وليس ذلك مدار دفع الايراد فانه انما نشأ الايراد من عدم الفرق بين اشتراط عدم الجزئية في دلالة الالتزام وبين عدم اشتراطها وليس كذلك ففرق بين عدم الشيء واشتراط عدمه فان الثاني أخص من الاول فالايراد انما يتوجه لو اشترط عدم الجزئية في دلالة الالتزام فلذا قال المؤلف عليه السلام وتحقيقه أي تحقيق ما قصده من دفع الايراد (قوله) أولا لرابطة الدخول ، معناه أولا لعدم اشتراط الدخول أعني الجزئية فيندفع الايراد لأنه انما يتوجه لو اشترط فيها عدم الدخول فتأمل (قوله) وذلك لان دلالة اللفظ على جزء المسمى بسبب كونه جزءا له الخ ، أي بسبب كونه جزءا للمسمى اذ لو دل اللفظ عليه لا بسبب كونه جزءا لمسمى اللفظ لم يكن للجزئيـة دخل في الدلالة عليه فتكون دلالته عليه دون غيره ترجيحاً بلا مرجح واذا كان كذلك لم يتحقق كونه جزءا لمسمى اللفظ الا بعد تحقق مسمى مركب يدل اللفظ على مجموعه وذلك معنى المطابقة وكذلك الكلام في الالتزام انما يدل اللفظ عليه بسبب كونه لازماً للمسمى والا كان دلالته عليه دون غيره أيضاً ترجيحاً بلا مرجح اذ نسبة اللفظ اليهما واحدة واذا كان كذلك لم يتحقق لازم المسمى الا وقد تحقق مسمى يدل عليه الاسم وذلك معنى المطابقة (قوله) ولأنهما ، أي التضمن والالتزام يستلزمان كون اللفظ موضوعاً لمعنى هذا التعليل ذكره اليزدي في شرح الشمسية وانما يستلزمان ذلك لأن اتصاف المعنى بان له جزءاً ولازماً ذهنياً فرع وجود معنى موضوع له اللفظ اذ المعنى ما عني باللفظ موضوع أي قصد به وذلك أي كون ذلك المعنى الذي له جزء ولازم موضوعاً له لفظ يستلزم دلالة ذلك اللفظ عليه أي على ذلك المعنى المركب بالمطابقة اذ الفرض انحصار الدلالة عقلا في الثلاث والفرض ان ذلك المعنى ليس بجزء ولا لازم والتمايز بين هذا الوجه وما قبله أن هذا الوجه متوقف على انحصار الدلالة في الثلاث بخلاف الاول فتأمل والله أعلم (قوله) ونسبة مخصوصة للحدث الى فاعل معين الخ ، توضيح هذا السؤال أن يقال الفعل له معنى

وليس بخارج فينتقض تعريف الدلالة الالتزامية عكسا لانا نقول جزئيته غير معتبرة في تحقق هذه الدلالة فانها متحققة ولو لم يكن جزءاً من الموضوع له فهو خارج باعتبار اللزومية ، ودخوله باعتبار الجزئية دخول باعتبار آخر فلا يضر ، وتحقيقه ان الدلالة اما لرابطة كون المعنى عين الموضوع له فهو المطابقة اولا فاما لرابطة كونه جزءاً منه وهو التضمن اولا لرابطة الدخول اصلا وهو الالتزام «واعلم» ان التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة(١) وذلك لان دلالة اللفظ على جزء المسمى بسبب كونه جزءاً له وعلى الخارج اللازم بسبب كونه خارجا لازما ولا يتحققان بدون دلالة اللفظ على المسمى وهو ظاهر ولانهما يستلزمان كون اللفظ موضوعا لمعنى وذلك يستلزم دلالته عليه بالمطابقة ، فان قلت الفعل(٢) يدل على معان ثلاثة الحدث ، والزمان ، ونسبة مخصوصة للحدث الى فاعل معين(٣) ، وهو وحده يدل على الجزئين الاولين لا الثالث واذا لم

---

لايقال هو اى الضوء اه (١) لايقال اذا اطلق اللفظ على جزء المعنى أو لازمه مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فقد تحققا دونها لانا نقول لانسلم تحققهما حينئذ لان التضمن والالتزام عبارة عن فهم الجزء في ضمن الكل واللازم بعد فهم الملزوم فاذا قصد باللفظ مجرد الجزء واللازم كانت دلالته عليهما مطابقة لكونها دالة على تمام المعنى اى على ماعنى باللفظ وقصد اه سعد فيه ان التضمن وقوع الجزء في ضمن الكل لافهم وقوعه واللازم والالتزام توقف حصول معنى اللازم على حصول معنى الملزوم والله اعلم اه شرح تهذيب الا ان يقال الكلام فيه باعتبار دلالتهما كما هو الظاهر لم يبعد اه لي (٢) يعني مع الفاعل وقد ظن في نسخة بلفظ والفاعل اه (٣) المعروف فاعل ما ، لامعين اه وكانه بنى على احد القولين فانه اختلف في ان معنى الفعل النسبة الى فاعل ما ، او فاعل معين اه

---

(قوله) فان الفعل الى قوله فاعل معين ، أقول هكذا نقل عن الشريف وقال لو لم يقل بهذا للزم كون ضرب وحده كلاماً لانه يدل على النسبة الى فاعل ما «قات» هب أنه يلزم ذلك فكيف ندفعه بانه يدل على النسبة الي فاعل معين وهل يتعين الفاعل الا بذكره وقد مر لك نص الشريف في الرسالة الحرفية ان لفظ الفعل لايدل على هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل الا بملاحظة الفاعل فلا بد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف هذا لفظه فكيف يروج القول بانه يدل على فاعل معين واذا قد دل على فاعل معين كان ذكره لغواً أو تكراراً وقول الشارح وحده يدل على الجزئين الاولين دون الثالث أي الفعل وحده من دون ذكر فاعله يدل على الحدث والزمان ولايدل على الفاعل الا بذكره فكيف الدلالة عليه معيناً ولم يذكر

---

(قوله) معناه أولا لعدم ، ينظر في صحة المعنى مع لفظ لا اهح عن خط شيخه المغربي

مطابقي وتضمني فمعناه المطابقي مجموع أمور ثلاثة الحدث والزمان ونسبة ذلك الحدث الى فاعل معين ولاشك أنه يفهم من ضرب مثلا الحدث والزمان لا المجموع المطابقي اذ لاتفهم النسبة الى فاعل معين الا بذكره فلا يفهم المعنى المطابقي حينئذ فقد وجد التضمن بدون المطابقة فكيف يتم مااتفقوا عليه من أن التضمن لايوجد بدون المطابقة قال عصام الدين وهذا السؤال مما تحير فيه العقلاء قرناً بعد قرن وانما قال عليه السلام الى فاعل معين اعتماداً على ماذكره الشريف في حواشي شرح المختصر وحواشي شرح الرسالة الوضعية وتبعه شارحها أيضاً من أن جزء مدلول الفعل هو النسبة المخصوصة الى فاعل معين قال لان النسبة الحكمية التي تضمنها الفعل لو كانت متعلقة بفاعل لابعينه ولا شك أنه مفهوم عند اطلاقه لكان ضرب مثلا وحده كلاماً محتملا للصدق والكذب وانه باطل اتفاقاً اذا عرفت ذلك فورود هذا السؤال مبني على ذلك لاعلى مااشتهر من أن جزء الفعل هو النسبة الى فاعل ما وذلك لأن الفعل مستقل بالدلالة على النسبة المطلقة فلا اشكال فلذا قال السعد في الحواشي في بحث الحروف فلم يكن بد في دلالة الحروف على معانيها من ذكر متعلق به تتعين النسبة المخصوصة بخلاف الفعل فانه لنسبة الحدث الى موضوع مافدل قوله بخلاف الفعل الخ على استقلاله بالدلالة على ذلك وكذلك عصام الدين في حاشيته على الجامي صرح بذلك حيث قال اختلف في أن معنى الفعل النسبة الى فاعل ما أو الى فاعل معين ولا شك أن النسبة على الثاني معنى حرفي لايفهم مالم ينضم الى الفعل ذكر الفاعل وعلى الاول معنى يتعقل بتعقل فاعل ما اجمالا وهو يفهم بذكر الفعل من غير ذكره فيكون معنى مستقلا وأما الجامي فانه أشعر كلامه في حد الفعل بان النسبة الى فاعل ما أيضاً معنى غير مستقل بالمفهومية لكن قد اعترضه عصام الدين فخذه من موضعه (قوله) قلنا يمكن أن يجاب بان النسبة المخصوصة تفهم من الفعل اجمالا كما تفهم معاني الاسماء الموضوعة بازائها وضعاً عاماً ، تقرير ماذكره عليه السلام ان الفعل وحده تفهم منه النسبة الى فاعل ما فبواسطة فهم هذه النسبة تفهم النسبة المخصوصة اجمالا لكونها جزئياً من جزئيات النسبة المطلقة فقد دل الفعل بنفسه على معناه المطابقي وهو الحدث والزمان والنسبة وفهمت منه النسبة المخصوصة اجمالا فلم ينفك  التضمن عن المطابقة فقوله وضعاً عاماً اشارة الى ماسيأتي في فصل الحروف من أن الوضع قد يكون عاماً وهو قسمان إما أن يكون الموضوع له خاصاً كوضع أسماء الاشارة أو يكون الموضوع عاماً كأسماء الاجناس كحيوان عند بعضهم في كون وضعها عاماً وسيأتي ان شاء الله تعالى بيان وجه التسمية بالوضع العام وبالموضوع الخاص والعام فالمؤلف عليه السلام قصد أن النسبة المخصوصة في فهمها من الفعل اجمالا تشبه معاني أسماء الاجناس الموضوعة بازائها وضعاً عاماً في فهم معانيها اجمالا لا أن الافعال تشبهها في أنها موضوعة بوضع عام كأسماء الاجناس وكانه أراد بمعاني الاسماء جزئياتها اذ لو اريد بمعانيها حقائقها التي هي من هيأتها كما هو الظاهر لم يستقم تشبيه النسبة المخصوصة في فهمها اجمالا بماهية أسماء الاجناس لأن ماهياتها مفهومة من الاسماء فهما تفصيلا لا اجمالا هذا غاية مايتكلف في توجيه المقام ولايخلو عن اشكال ولذا صدر المؤلف هذا الجواب بالامكان حيث قال ويمكن لأن الفعل لو كان موضوعاً للنسبة المطلقة لزم أن يكون استعماله مجازا لأنه في جميع موارده لايراد به الا النسبة المخصوصة ويلزم أن يفتقر في دلالته عليها الى قرينة ويعود الاشكال وانما قلنا ان استعماله في النسبة المخصوصة مجاز لأنهم قد صرحوا بان اطلاق الأعم وارادة الأخص لخصوصه لامن حيث صدق الأعم عليه مجاز ولان الفعل اذا كان موضوعاً للنسبة المطلقة فاما أن لايكون موضوعاً للنسبة المخصوصة وهو خلاف مبنى الجواب عند المؤلف عليه السلام أو يكون موضوعاً لهما كان دالا عليهما في حالة واحدة وفيه ما ذكره الشريف من لزوم كون الفعل وحده كلاماً مستقلا مع لزوم ركة في المعنى فان في نسبة الفعل الى فاعل ما والى فاعل معين في اطلاق واحد مالايخفى من الركة ولما ذكرنا من الاشكال وعدم انتهاض هذا الجواب اختار الفاضل الهروي في شرح الرسالة الوضعية وكذا المحقق اليزدي في شرح الشمسية في بحث المتواطي والمشكك أن معنى الفعل التضمن والمطابقي غير مستقل بالمفهومية بل يحتاج في الدلالة عليهما الى الغير اما النسبة المخصوصة فلان حالها كحال النسبة التي هي مدلول الحرف في عدم الاستقلال بالمفهومية وأنها لاتتعين الا بانضمام الغير ولهذا وجب الفاعل قالوا فقول النحويين الفاعل لايجوز حذفه ليس مبنياً على مراعاة جانب اللفظ الصرف بل تعقل معنى الفعل يتوقف على ذكر الفاعل وأما الحدث فهو وان كان مستقلا الا أنه اعتبر في مفهومه أي الفعل من

يكن وحده دالا على النسبة التي هي جزء معناه لزم عدم استلزام التضمن المطابقة « قلنا » يمكن ان يجاب بان النسبة المخصوصة تفهم من الفعل اجمالا كما تفهم

---

(قوله) ولأن الفعل اذا كان موضوعاً ، عطف على لأن الفعل لو كان موضوعاً اه منه ح

حيث أنه منتسب الى الفاعل وأما الزمان فلانه اعتبر في معنى الفعل على أنه قيد للحدث والحدث الكائن في الزمان المخصوص اعتبر من حيث أنه منتسب الى الغير فهو أيضاً لايصلح أن يكون مسندا أو مسند اليه (قوله) وبه ، أي وبهذا الجواب يندفع ورود هذا الاشكال الخ بيان الاشكال أنهم لما عرفوا الفعل بما دل على معنى في نفسه الخ ورد عليهم أن المتبادر من المعنى هو المطابقي والمعنى المطابقي للفعل هو الحدث والزمان والنسبة المخصوصة الى فاعل معين وهذه النسبة لايدل عليها الفعل بمجرده كما عرفت فلايستقل الفعل بالدلالة على المعنى المطابقي لأن النسبة جزؤه فقيد بنفسه في تعريف الفعل غير صحيح « وقد أجاب » الجامي عن هذا الاشكال بغير ماذكره المؤلف عليه السلام فخذه من محله ولو قال المؤلف عليه السلام وبه يندفع ماينشأ عن هذا الاشكال على حد الفعل لكان صوابا اذ لاورود لعين هذا الاشكال على حد الفعل وذلك ظاهر والله تعالى أعلم « وأعلم » أن كلام المؤلف عليه السلام فيما يأتي في شرح قوله وان لم يستقل فحرف يشعر بان جزء الفعل هو النسبة المطلقة وكانه بناه على ما اشتهر (قوله) فلا تستلزم التضمن الخ ، هذا كما في الشمسية ان المدعى عدم الاستلزام فلذا اكتفى المؤلف في الاستدلال بقوله



لجواز أن يكون الخ وأما اليزدي في شرحها فانه جعل المدعى تيقن عدم الاستلزام فلذا استدل على ذلك بدليل آخر كما ذكره في شرحها ليتم مدعاه « والحاصل » أن الجمهور اقتصروا على عدم الاستلزام واليزدي اشترط تيقن عدم الاستلزام والرازي ادعى الاستلزام كما يأتي (قوله) ولا التضمن ، في عطف هذا على ماقبله خفاء فينظر (قوله) وهاهنا خلاف وكلام لايسعه المقام ، أشار الى خلاف الرازي من أن المطابقة يلزمها الالتزام قال في شرح المطالع لأن لكل ماهية لازماً بيناً واقله أنها ليست غيرها والدال على الملزوم دال على لازمه بالالتزام « واجيب » بانه ان اراد ان كونها ليست غيرها لازماً بيناً بالمعنى الاخص أعني مايلزم من تصور الملزوم تصوره فممنوع اذ كثيرا ما نتصور شيئاً ولايخطر ببالنا غيره فضلا على أنه ليس غيره وان أراد أنه بين بالمعنى الأعم أعني مايكون تصوره مع تصور ملزومه كافياً في الجزم بينهما باللزوم فمسلم لكن لايفيد اذ المعتبر في دلالة الالتزام هو المعنى الأخص لأن شرط الالتزام هو اللزوم الذهني أعني كون الأمر الخارجي يحصل في الذهن متى حصل المسمى فيه وأشار المؤلف بما ذكره أيضاً الى كلامهم في كون التضمن هل هو تابع للمطابقة كما عند الجمهور أوهما متحدان بالذات وانما اختلفا بالاعتبار كما ذكره في شرح المختصر وفيما ذكره الجمهور اشكال مشهور وهو أنه يقتضي تأخر التضمن عن المطابقة مع ان الامر بالعكس فان فهم الجزء سابق على فهم الكل وقد وسع الكلام في ذلك أهل الحواشي سيما صاحب الجواهر فانه أيد ماذكره الجمهور ودفع الاشكال بمالا يحتمله المقام وقد أوردنا ما ذكروه في حاشية على الحاشية وهو بحث نفيس والله أعلم

---

معاني الاسماء الموضوعة بازائها وضعاً عاما وبه يندفع ورود هذا الاشكال على حد الفعل واما المطابقة فلا تستلزم التضمن ولا الالتزام لجواز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى بسيط لالازم له ولا التضمن الالتزام لجواز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى مركب لا لازم له ولا العكس لجواز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى بسيط له لازم وهاهنا خلاف وكلام لايسعه المقام (واللفظ ان قصد بجزء منه الدلالة(١) على جزء المعنى(٢)

(١) فالدلالة فهم المعنى من اللفظ سواء كان مراداً أولا بخلاف الارادة فانها كون المعنى مراداً أو مقصودا من اللفظ كلفظ العين المشتركه اذا اريد أحد معانيه فانه يدل على جميع معانيه مع ان المراد واحد معين منها اهـ علوى (٢) وخرج من المركب اضرب وأخواته من المبدوء بالهمزة والنون والياء وفيها مذاهب والمختار ان الكل مفرد ومقابله ان الكل مركب والثالث التفصيل وهو قول ابن سيناء أن المبدوء بالياء مفرد وغيره مركب ، وجه الثاني دلالة حروف المضارعة على موضوع معين في غير ذي الياء وغير معين فيه فلا وجه للتفصيل كذا نقل عن المصنف يعني ابن الهمام ولايبعد ان يقال في توجيهه أن الفعل من حيث أنه عرض لابد له من

(قال) ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى فمركب ، أقول قد قرر الشارح أنه لابد من أركان أربعة يحصل عنها المركب منها أن يكون لمعناه جزء ولكنه صرح ابن الحاجب في مختصر المنتهى بان الجملة وضعت لافادة نسبة لانه قال والمركب جملة وغير جملة فالجملة ماوضع لافادة نسبة وقال لافادة نسبة لتخرج المركبات التقييدية كالصفة مع الموصوف والمضاف والحرف مع متعلقه فان جميع ذلك وضع لنسبة لا لافادتها بل ليكون قيداً للمنسوب اليه اذا عرفت ان معنى المركب النسبة لا المنسوب والمنسوب اليه وكل من اجزاء اللفظ لايدل

---

(قوله) وبه يندفع ماينشأ عن هذا الاشكال ، صوابه ماينشأ هذا الاشكال عنه الخ اهـ ح (قوله) في عطف هذا على ماقبله خفاء ، وجه الخفاء أنه عطف على الجزاء واذا اعتبر المعنى صح العطف اذ هو في تقدير مهما يكن من شيء فلا تستلزم المطابقة التضمن فتأمل اهـ عن خط شيخه (قوله) وأشار المؤلف أيضاً كما أشار الى خلاف الرازي اهـ ح عن خط شيخه

فركب) هذا شروع فى تقسيم اللفظ باعتبار التركيب والافراد وقدم تعريف المركب على المفرد لان التقابل بينهما تقابل العدم(١) والملكة والاعدام انما تعرف بملكاتها(٢) والمراد باللفظ الذى هو مورد القسمة اللفظ الموضوع لمعنى وانما ترك هذا القيد اعتماداً على ماسبق فى تقسيم الدلالة من الاشارة اليه اذا عرفت ذلك فالمركب انما يتحقق بامور اربعة « الاول » ان يكون للفظ جزء « الثانى » ان يكون لمعناه جزء

---

موضوع يدل على موضوع غير معين فالياء كانها لاتفيد أمراً زايداً بخلاف مايدل على تعين الموضوع لأنه أى المضارع موضوع لمجرد فعل الحال أو الاستقبال على سبيل منع الخلو فيصح على الاقوال كونه للحال فقط والاستقبال فقط أو لهما على الاشتراك كما هو المختار لموضوع خاص يعنى ماقام به من المتكلم والمخاطب والغائب المعين فمعناه مركب من ثلاثة حدث وزمان ونسبة الى معين والجار متعلق بمحذوف وهو صفة فعل أى لمجرد الفعل الثابت لموضوع والمثبت له خارج عن ماوضع له ، وحاصل التعليل ان المضارع الذى فيه حرف المضارعة كله واحدة وضعت دفعة واحدة للمعنى الذى فيه النسبة الى المتكلم أو المخاطب أو الغائب لأنه وضع مدخول حرف المضارعة للحدث والزمان والنسبة وحرف المضارعة لوصف ذلك الموضوع من المتكلم الخ اه تحرير وشرحه لابن الهمام (١) لأن المعتبر في مفهوم المركب وجودى وهو دلالة جزئه على جزء معناه والمعتبر في مفهوم المفرد عدمى وهو عدم دلالة جزئه على جزء معناه والاعدام وان كانت سابقة على الوجود في التحقيق لكنها متأخرة عنه في التعقل وبذلك لاتعرف الاعدام الا بملكاتها فيقال العمى عدم البصر اه شريف على المطالع (٢) جواب سؤال تقديره والمفرد مقدم على المركب طبعاً فليقدم عليه وضعاً لأن مخالفة الوضع للطبع في قوة الخطأ وجوابه ان نقول ماذكرت اما ان يكون بحسب الذات اى ماصدق عليه المفرد من نحو زيد وعمرو فتقدمه بحسب الذات مسلم ولكن تأخيره هنا في التعريف والتعريف ليس بحسب الذات بل بحسب المفهوم وتقدمه بحسب المفهوم ممنوع فان قيود المفهوم المركب وجودية بخلافها في المفرد فبينهما تقابل العدم والملكة اه

---

على جزء النسبة لانها بسيطة لاجزء لها اذ هي أمر إضافي وحينئذ يعلم ان رسم المركب غير صحيح اذ لاجزء لمعناه « نعم » اذا اريد انه يدل جزء لفظه على جزء معنى فصحيح الا أنه أولا لامعنى لتسميته جزء معنى فان زيداً يدل على معنى كامل لاعلى جزء معنى بالنظر الى نفسه ثم إنه ينتقض حد المفرد بمثل عبد الله وابن عباس اذ جزء لفظهما يدل على جزء معنى وهو معناه الاصلي وقولهم حال الجزئية لايفيد اذ المراد بها حال العلمية وهي حال العلمية تدل على معانيها الاصلية ولذا قال علماء البيان أن أبا لهب كناية عن الجهنمي فصرحوا بان المعنى العلمي لاينافي دلالة المنقول على معناه الاصلي

---

( قوله ) فركب ، ويسمى قولا ومؤلفاً فلا فرق بينهما على مافي شرح المطالع قال وعليه الاصطلاح قال في شرح القاضي زكريا فالقسمة ثنائية ومن جعل المؤلف أخص من المركب فالقسمة عنده ثلاثية مفرد . ومركب . ومؤلف « قال » اليزدي اذ تعتبر في المؤلف المناسبة بين أجزائه لأنه مأخوذ من الالفة ( قوله ) لأن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة الخ ، لم يذكر في شرح الشمسية تقابل العدم والملكة بل ذكر مجرد كون مفهوم المركب وجودياً والمفرد عدماً ولعل المؤلف أراد بالملكة أيضاً مجرد الوجود مجازا أو أراد أنه لابد من اعتبار عدم الدلالة على جزء المعنى عما من شأنه أن يدل وفي ذلك بعد فلينظر « وحاصل » جواب شرح الشمسية أن المتقدم على المركب هو ذات المفرد لامفهومه والتعريف ليس بحسب الذات بل بحسب المفهوم والقيود في مفهوم المركب وجودية وفي مفهوم المفرد عدمية والوجود في التصور سابق على العدم فلذا أخر المفرد في التعريف وقدم في الاقسام والاحكام لانها بحسب الذات وأما المؤلف فقدم المركب أيضاً في التقسيم واعتذر عن تأخيره بقوله فلم يحسن الفصل الكثير كما يأتى ( قوله ) اعتمادا على ماسبق في تقسيم الدلالة حيث قال والمقصود بالبحث ههنا هي الدلالة اللفظية الوضعية الخ فيخرج مادل بالطبع لكن هذا التقييد انما ذكر في الشرح فترك هذا القيد في المتن هنا اعتمادا على ماسبق في الشرح

---

( قوله ) ويسمى قولا ومؤلفاً ، في نسخة ويسمى قولا مؤلفاً وهي أنسب بقوله فلا فرق بينهما اه ح (قوله) هي الدلالة اللفظية الوضعية ، في شرح المطالع مالفظه وعنى باللفظ الذي هو مورد القسمة اللفظ الموضوع لمعنى وانما ترك هذا القيد بناء على ما سبق من ان نظر المنطقي مختص بالدلالة الوضعية وذلك لانه لو أراد به مطلق اللفظ لانتقض حد المفرد بالالفاظ الغير الدالة على معنى والدالة على معنى بحسب الطبع أو العقل فانها ليست بالفاظ مفردة اه ح ( قوله ) على ما سبق في الشرح ، تمام عبارة الشارح يعنى ابن الامام الاشارة اليه يعنى بقوله مطابقة لان معناه تطابق اللفظ والمعنى الموضوع له وفي قوله تضمن لان معناه انه في ضمن المعنى الموضوع له اللفظ اونحو ذلك فقول المحشي لكن هذا التقييد الخ من العجلة اه سيدي عبد الله الوزير ح

« الثالث » ان يدل جزء لفظه على جزء معناه « الرابع » ان تكون هذه الدلالة مراده فللمركب قسم واحد وللمفرد أربعة اقسام يحصل من انتفاء كل من الامور الاربعة قسم منها وسيأتى تفصيلها ان شاء الله تعالى والمراد بالقصد (١) القصد الجارى على قانون اللغة (٢) والا فلو قصد واحد بزاي زيد معنى للزم ان يكون مركباً وبالجزء ما يترتب فى المسموع (٣) ليخرج الفعل الدال بمادته على الحدث و بصيغته على الزمان وهو اعم من التحقيق والتقديرى حتى يدخل فيه مثل اضرب (٤)، ولما عرف المركب بما افاده التقسيم وهو لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه اشتغل بتقسيمه لشدة ارتباط اقسامه به فلم يحسن الفصل الكثير بينه و بينها لو عرف المفرد و بينت اقسامه ولا الفصلان بين المركب واقسامه والمفرد واقسامه لو عقب التعريف بالتعريف والتقسيم بالتقسيم فقال ( اما ) مركب ( تام ) اى يصح السكوت (٥) عليه كزيد قائم واضرب والمركب التام

---

(١) قوله والمراد بالقصد الخ ، في هامش شرح السعد للرسالة مالفظه كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال اذا قصد بجزء من زيد كالزاى مثلا معنى أوقصد بالحيوان من الحيوان الناطق مثلا معنى صدق عليه انه قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فيصدق عليه حد المركب مع انه مفرد فلا يكون حد المفرد جامعا ولا حد المركب مانعا ولا بد منهما فاجاب عنه بقوله والمراد بالقصد الخ حاصله ان يقال ان سؤالكم هذا انما يرد عليه ان لوكان المراد بالقصد القصد المطلق سواء كان على قانون الوضع اولا يكون كذلك بل المراد بالقصد هو القصد الجارى على قانون الوضع والقصد المأخوذ في تلك الصورة ليس جاريا على قانون الوضع لان واضع اللغة لايقصد بجزء زيد ولا بجزء الحيوان الناطق العلمي معنى فلا يرد نقض عليه اه (٢) وهو ان يكون كل جزء مستقلا في التلفظ اه (٣) في حاشية اى بان يسمع بعضه قبل وبعضه بعد اه شريف منى (٤) بصيغة الامر كذا في نسخة صحيحة اه (٥) اى يفيد المخاطب فائدة تامة سواء افاد فائدة جديدة كزيد قائم املا كقولنا السماء فوقنا اه سعد

---

لايخلو عن تأمل (قوله ) الثالث أن يدل جزء لفظه على جزء معناه ، قال بعض المحققين لأنه لابد من تقييد الجزء بالقريب والا فالمركب كقام زيد لايقصد بجزئه البعيد كالقاف الدلالة على جزء معناه فان لم يقيده بذلك خرج المركب كله لأن الجزء هنا وقع مفردا مضافاً فهو عام ( قوله ) وسيأتى تفصيلها ، في شرح قوله فيما يأتى والا فمفرد (قوله) والمراد بالقصد ، القصد الجاري على قانون اللغة الخ هكذا ذكر هذا القيد في شرح المطالع وتبعه القاضي زكريا ( قوله مايترتب في المسموع ، عبارة شرح الاشارات مايترتب في السمع وعبارة غيره المترتب في السمع ولعل المؤلف أراد مايترتب في اللفظ المسموع مثلا الجزء الاول من زيدقائم مترتب في اللفظ المسموع أعنى مجموع الجزئين ( قوله ) ليخرج الفعل الدال بمادته على الحدث وبصيغته على الزمان ، فان المادة والهيئة مسموعتان معاً فلاترتب بينهما في السمع « قال » في شرح الشمسية لبعض المحققين والحق ان الهيئة أمر اعتباري وليست بجزء من اللفظ ( قوله ) وهو ، أي الجزء أعم من التحقيقي والتقديرى يعنى ان جزء المركب في اضرب هو الضمير المستتر وهو لفظ تقديرا كما حقق ذلك في موضعه ( قوله ) بما أفاده التقسيم الخ ، أي بتعريف افادة التقسيم أي تقسيم اللفظ السابق أعنى قوله واللفظ ان قصد بجزء منه الخ لأنه أفاد تعريف المركب بانه لفظ قصد بجزء منه الخ فلما كان ذلك التقسيم مفيدا للتعريف لم يشتغل بالتعريف هنا استغناء به واشتغل هنا بتقسيمه لشدة ارتباط أقسامه أى أقسام المركب به أي بتعريفه وانما جمع الاقسام مع ان المذكور للمركب قسمان ولذا قال المؤلف فيما يأتى هذا القسم الثانى من قسمي المركب لأن المؤلف جعل الخبر والانشاء وأقسامهما وكذا التقييدي وغيره أقساماً للمركب تسامحاً وان كانت في التحقيق اقساماً لقسميه أعنى المركب التام والناقص ( قوله ) أي يصح السكوت عليه ، أي سكوت المتكلم عليه أي لايكون مستدعياً للفظ آخر استدعاء المحكوم عليه للمحكوم به وبالعكس فلا يكون المخاطب به منتظراً للفظ آخر كانتظاره للمحكوم به عند ذكر المحكوم عليه وبالعكس وحينئذ لايتجه أن يقال يلزم أن لايكون مثل ضرب زيد مركباً تاماً لأن المخاطب ينتظر أن يبين المضروب ويقال عمراً الى غير ذلك من القيود كالزمان والمكان هذا ماذكروه « وأقول الأظهر أن المراد بصحة السكوت على المركب امكان الاكتفاء لتحقق الغرض الأصلي من الكلام وهو افادة النسبة هكذا ذكره اليزدي في شرح الشمسية وانما قال سكوت المتكلم لاسكوت المخاطب لأن السكوت بالنسبة الى المتكلم لأنه كان متكلما والمخاطب كان ساكتاً فلا يصح بالنسبة اليه والله اعلم

---

(قوله) لايخلو عن تامل ، في حاشية على قول المؤلف من الاشارة اليه بقوله على تمام مسماه وان الظاهر انه لايطلق المسمي على المدلول في الدلالة العقلية والطبيعية اهح عن خط شيخه (قوله) فلا يصح بالنسبة اليه ، اذ يصح منه السكوت ولو في الناقص اهح

( قوله ) ان احتمل ، الصدق والـكذب و ( قوله ) فالخبر لفظ مركب محتمل الصدق والـكذب ، هذا الحد قريب من ماروواه ابن الحاجب عن المعتزلة وقد اعترض بان من الـكلام مالايدخله صدق كالمعلوم كذبه ومالايدخله كذب كالمعلوم صدقه وبان هذا التعريف دوري لأن الصدق هو الخبر الموافق للمخبر به والـكذب بخلافه . وقد دفع هـذا الاعتراض الثانى بمـا عرفت في بحث التصديقات أما الأول فقد اجيب عنه بان المراد احتماله بالنظر الى نفس مفهومه وهو ثبوت شيء لشيء أوسلبه عنه مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة عن مفهومه كما سبق أيضاً فاشار المؤلف الى هذا الجواب بقوله أي يكون من شأنه الخ أي بالنظر الى نفس مفهومه « وأجاب » في شرح المختصر بان المراد بالاحتمال انه لايخطا لغة لو قيل له صدق أو كذب لصحة ذلك بالنظر الى مفهومه « قلت » وأشار المؤلف الى جوابه بقوله ان يصح في عرف اللغة فقد جمع بينهما وكان يغني عن ذلك ان يقول من شأنه أن يوصف الخ والله اعلم ( قوله ) بانه صادق أوكاذب ، هكذا عبارة شرح المختصر قال السعد مامعناه لم يرد ان الواو الواصلة بمعنى أو الفاصلة ليندفع الاعتراض المذكور يعني ليس الجواب عن الاعتراض مبنى على ذلك كما في شرح الشمسية حيث قال وقد يجاب عنه بان المراد بالواو الفاصلة أو الواصلة بمعنى ان الخبر هو الذي يحتمل الصدق أو الـكذب فكل خبر صادق يحتمل الصدق وكل خبر كاذب يحتمل الـكذب فجميع الاخبار اذاً داخلة في الحد قال وهذا غير مرضي لأن الاحتمال لامعنى له حينئذ بل يجب ان يقال ماصدق أو كذب ( قوله ) طلب فعل ، أي طلب المتكلم فعلاً عن المخاطب أو الغائب أو المتكلم ليشمل نحو اضرب وليضرب ولأضرب هكذا ذكره بعض المحققين من شراح الشمسية

ينقسم الى قسمين « الاول » ماافاده بقوله ( خبر ان احتمل (١) الصدق والـكذب ) اى يكون من شأنه أن يصح فى عرف اللغة ان يوصف بانه صادق أو كاذب (٢) سواء كان متصفاً به فى نفس الامر ام لا فلا يخرج ما علم صدقه او كذبه (٣) ولا ما علم انتفاؤهما فيه عند مثبتي الواسطة في الخبر فالخبر لفظ مركب تام يحتمل الصدق والـكذب «والثاني» قوله ( والا ) يحتمل الصدق والـكذب ( فانشاء ) فالانشاء لفظ مركب تام لايحتمل الصدق والـكذب وهو ينقسم الى قسمين الاول ( طلبى ) وهو انشاء دل على طلب

---

(١) احتمال عقلي لامفهوم ولا مدلول اللفظ لأن مدلول قولنا زيد قائم ومفهومه ان القيام ثابت لزيد هكذا ذكره في الشرح الصغير في أحوال الاسناد الخبرى اه (٢) الاولي صدق أو كذب اه (٣) يعنى اذا جرد النظر الى مفهوم المركب وقطع النظر عن خصوصية المتكلم بل وعن خصوصية ذلك المفهوم أيضاً ولوحظ محصل مفهوم خبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وهو ثبوت شيء لشيء أوسلبه عنه وكذا محصل مفهوم البديهيات التى يجزم العقل بها عند تصور طرفيهـا مع النسبة نحو الـكل أعظم من الجزء وهو ثبوت شيء لشيء أوسلبه عنه أيضاً فهو يحتمل الصدق والـكذب فلا اشكال ان الاخبار باسرها تحتمل الصدق والـكذب اه مختصراً من حاشية الشريف

---

( قوله ) ان احتمل الصدق والـكذب ، أقول قد اشتهر عن المحقق الرضى ان مدلول الخبر الصدق والـكذب احتمال عقلي ولاأعرف دليل هذه الدعوى وكأنه قد يقال ، كأن الواضع حكيم ولايضع اللفظ لمالا يقع في الخارج ويعبر عنه بعبارة توهم وقوعه بل هـذا الابهام جاء من جهه تجويز العقل وعلى هذه القاعدة استخرج أبو السعود في تفسير قوله تعالى عفى الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الـكاذبين فانه تعالى أتى بالتبين في جانب الصدق وبالعلم في جانب الـكذب لأن التبين هو ظهور الواقع وانكشافه وهو مدلول الخبر وأما الـكذب فاستفادته علم جديد لم يتبين عنه الخبر وهي نكتة شريفة تناسب القاعدة وذكر نكتة التعبير بالموصول في الاول وباسم الفاعل في الثانى بما هو مسطور فيه فلا نطيل به في غير محله ( قوله ) حتى يوصف بانه صادق أو كاذب ، قيل الاولى بانه صدق أو كذب قلت وهو صحيح على أنه من الاسلوب الحكيم والوصف بحال المتعلق أى صادق أوكاذب قائله ويحتمل غير ذلك

---

( قوله ) في بحث التصديقات ، ينظر فلم يتقدم مايدفع هذا في التصديقات لا للمؤلف ولا للقاضي وسيأتى للقاضي في بحث الخبر مايدفعه فابحث اه ح عن خط شيخه ( قوله ) لان الاحتمال لامعنى له حينئذ ، يعنى في كل قسم فان الصادق لامعنى لان يقال فيه يحتمل الصدق وكذا الـكاذب لامعنى لأن يقال له يحتمل الـكذب اه منه ح

( قوله ) أوترك ، هذا مبنى على ان الترك ليس بفعل كما اختـاره المؤلف في أول بحث الأمر ومبنى أيضاً على ان المكاف به في النهي نفي الفعل كما سيأتى ذلك عن أبى هاشم وجمهور المعتزلة ورجحه المؤلف كما في بحث المكاف اذ لو كان الترك فعـلا أو كان المكاف به في النهي فعلا هو كف النفس عن الفعل لاقتصر على قوله طلب فعل كما اقتصر عليـه صاحب الشمسية حيث قال فان دل على طلب الفعل دلالة وضعية الخ ( قوله ) فان دل مع الاستعلاء فهو امر الخ ، ظاهره



دخول أمر الندب في الاستعلاء وسيأتى تحقيق الكلام في الأحكام في بحث هل المندوب مأموربه أم لا ( قوله ) ولاخراج غير الطلبى الدال على الطلب لا بالذات ، فان التمنى هو اظهار محبة الشيء ممكناً كان أو محالا والترجي قيل اظهار ارادة الشيء الممكن أو كراهته وصرح الشيخ الرضي بوجوب ان يكون ذلك الشيء مما لاوثوق بحصوله فانهما يدلان على طلب الفعل غاية مافي الباب أنها التزامية لكن لابالذات يعنى وهو المراد بقيد الاولية « واعلم » ان المؤلف عليه السلام عدل عن قوله في الشمسية دلالة وضعية الى قوله دلالة أولية ليندفع ماذكره شارحها المحقق حيث قال وقد يقال التمنى والترجي يدلان على طلب الفعل دلالة وضعية غاية مافي الباب انها التزامية ثم قال وأقول المراد بالدلالة الوضعية أن يكون طلب الفعل موضوعاً له والقرينة أنهم قالوا بدل قوله دلالة وضعية دلالة أولية انتهى ( قوله ) أو فهم المتكام ، هكذا في شرح المحقق للشمسية وهو معطوف على قوله تفهيم فيكون المراد أو على طلب فهم المتكلم والمعنى طلب فهم المتكام من المخاطب أي طلب ان تفهم من المخاطب معنى مدخول الاستفهام ( قوله ) لايقال فهم المتكام الخ ، هـذا السؤال وجوابه ملخص مافي شرح المحقق للشمسية ثم قال فان قلت التفهيم ليس فعلا من أفعال الجوارح والمتبادر من لفظ الفعل اذا اطلق هو الفعل الصادر عن الجوارح « قلت » فعلى هذا يلزم أن لايكون أفهم واعلم أمرا

فعل او ترك دلالة اولية فان دل مع الاستعلاء فهو امر ان كان المطلوب فعلا ونهي ان كان تركا والا فهو مع التساوى التماس ومع الخضوع سؤال ودعاء وتقييد الدلالة بالاولية للتفرقة(١) بين الاوامر والنواهى والاخبار الدالة على طلب الفعل أو الترك(٢) فان قولنا اطلب منك الفعل او الترك لايدل اولا وبالذات على طلب الفعل او الترك بل على الاخبار بالطلب والاخبار بالطلب دال على الطلب فدلالته على الطلب بواسطة دلالته على الاخبار به ولا خراج غير الطلبي الدال على الطلب لا بالذات كقولك ليتني ابصرت زيداً ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا فانه يدل على طلب الفعل لكن لا بالذات بل بواسطة تمنيه او ترجيه ( و ) الثانى ( غير طلبي ) وهو انشاء لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ويندرج فيه التمنى والترجى والقسم والتعجب والفاظ العقود على القول بانها انشاء وقد ادرج فيه النداء والاستفهام وفيه ان النداء يدل اولا وبالذات على طلب الاقبال والاستفهام يدل كذلك على طلب تفهيم المخاطب المتكام (٣) او فهم المتكام والجميع افعال، لا يقال فهم المتكام ليس فعلا بحسب الحقيقة بل هو انفعال لانا نقول هو معدود فى عرف اللغة من الافعال القلبية وهو المعتبر في هذا المقام(٤) والا لم يكن افهم واعلم امراً ( ويخص ) القسم الثانى ( باسم التنبيه ) لانه ينبه

---

(١) وحينئذ ليس هو بانشاء ولهذا أشار المؤلف بقوله للتفرقة وقال فيما تناوله الانشاء ولاخراج غير الطلب اه (٢) اعترض عليه بان الكلام في أقسام الانشاء فلا تكون تلك الأخبار داخلة في موارد القسمة فكيف تخرج بتقييد الدلالة بالوضع لانه قال في شرح الشمسية دلالة وضعية ويمكن أن يجاب عنه بان المراد الاحتراز عن تلك الاخبار اذا استعملت في طلب الفعل بطريق الانشاء على سبيل المجاز فتكون داخلة في الانشاء لكن دلالتها على المعنى الانشائي مجازية فلا تعد أمراً لان ألفاظها في الاصل اخبار وان كان معانيها في هذا الاستعمال طلباً اه حاشية الشريف على القطب (٣) فان قلت التفهيم ليس فعلا من أفعال الجوارح والمتبادر من لفظ الفعل اذا اطلق الافعال الصادرة عن الجوارح قلت فعلى هذا يلزم ألا يكون فهمنى وعلمنى وما أشبههما أمراً وهو باطل قطعاً اه من حاشية الشريف (٤) لان المتبادر من الالفاظ معانيها المفهومة منها بحسب اللغة فيصدق على الاستفهام انه يدل بالوضع على طلب الفعل وأيضاً المطلوب بالاستفهام من المخاطب هو تفهيم المخاطب للمتكلم لا الفهم الذى هو فعل المتكلم والتفهيم فعل بلا اشتباه فيلزم ماذكرناه اه شريف

السامع على ما في ضمير المتكلم وما وقع في عبارة الفصول ومختصر المنتهى(١) من جعل التنبيه مرادفا للانشاء فاصطلاح لم يسبق اليه(٢) (و) لما فرغ من الكلام في قسمي المركب التام بين ما اختلف فيه من أي القبيلين هو فقال و( اختلف في صيغ العقود(٣) ) نحو بعت واشتريت وطلقت واعتقت ولا خلاف في انها في اللغة اخبار وانها في الشرع تستعمل اخباراً وانما الخلاف فيها اذا قصد بها حدوث الحكم ( فقيل ) هي ( انشاء ) وهذا كلام الجمهور واحتجوا على ذلك بوجوه اولها ما اشار اليه بقوله (والا لكان لها خارج) وتقريره انها لو لم تكن انشاء لكان لها خارج تطابقه أو لا تطابقه والتالي باطل اما الاولى فلما عرفت من عدم الواسطة بين الخبر والانشاء فاذا انتفى كونها انشاء ثبت كونها خبراً والخبر لابد له من نسبة خارجية « واما الثانية » فللعلم بان بعت لايدل على بيع آخر غير الذي وقع به « وثانيها » انها لو لم تكن انشاء لوجدت فيه خاصة الخبر وهو احتمال الصدق والكذب اما الشرطية فلما عرفت واما الاستثنائية(٤) فلانه لو حكم عليه باحدها كان خطأ قطعاً وهذا ما اشار اليه بقوله (واحتملت الصدق والكذب) فان قلت لا يصح هذا الاستدلال اذ لايلزم من انتفاء خاصة الشيء انتفاؤه لان الخاصة يجب اطرادها ولا يجب انعكاسها، قلنا هذه خاصة مساوية للخبر(٥) لان نقيضها وهو عدم احتمال الصدق والكذب خاصة للانشاء واذا كان احد النقيضين خاصة لاحد الضدين والاخر للاخر كان كل واحد من الخاصتين مطرداً ومنعكساً (٦) وسيأتي

(١) حيث قال ويسمى غير الخبر انشاء وتنبيهاً وغير الطلب مالم يشعر ان لمدلوله تعلقاً خارجياً ويسميه المصنف تنبيهاً وانشاء فيندرج فيه الامر والنهي والتمنى والعرض والترجي والقسم والاستفهام والنداء والنطقيون يقسمونه الي مايدل على الطلب لذاته اما للتفهيم وهو الاستفهام وأما لغيره وهو الأمر والنهي والي غيره ويخصون التنبيه والانشاء بالامر منهما ويعدون منه الترجي والتمنى والقسم والنداء وبعضهم يعد التمنى والنداء من الطلب ولتحقيقه مكان غير هذا اه عضد (٢) هو اصطلاح المناطقة اه ح فصول وفي حاشية الفصول هذا الكلام لابن الحاجب وقد اعترضه التنتازاني وقال لم يعرف هذا من غيره وليس بصحيح وظاهر عبارة الرسالة ان غير افعل على اقسامه يسمى تنبيهاً قال في شرحها لأنه ينبه على مافي الضمير اه (٣) قال أبو زرعة في شرح جمع الجوامع عند قول صاحب المتن وصيغ العقود كبعت انشاء مالفظه صيغ العقود كبعت واشتريت وكذا الفسوخ نحو فسخت وطلقت واعتقت الخ كلامه اه (*) كانه أراد بالعقود الايقاعات لان منها ماليس بعقد في اصطلاح أهل الفروع وهو مالا يعتبر فيه مجموع الايجاب والقبول كالطلاق والنذر والوقف وما أشبهها اه من خط قال فيه من من خط المولى ضياء الدين قدس سره (٤) قوله واما الاستثنائية وهي المطوية وقوله كان خطأ قطعاً ، لعدم وقوع أحدهما في الخارج اه (٥) فيكون تعريفاً بالخاصة وهو رسم اه (٦) ووجه ذلك انه اذا كان احتمال الصدق والكذب مثلا خاصة للخبر ونقيضه خاصة لضده وهو الانشاء لزم من ارتفاع احتمال الصدق والكذب مثلا ارتفاع الخبر لانه لو ارتفع احتمال الصدق والكذب وثبت الخبر لزم ثبوت الانشاء لوجوب اطراد الخاصة لأن عدم احتمال

( قوله ) والا لكان لها خارج ، ادخال اللام في جواب الامن تسامح المؤلفين حملا على لو والقياس حذفه كما ذلك معروف (قوله) اما الشرطية فلما عرفت يعني من عدم الواسطة بين الخبر والانشاء الخ ( قوله ) فان قلت لايصح هذا الخ ، هذا السؤال وجوابه ذكره صاحب الجواهر ثم قال وفي التصريح بلفظ خاصية والاخبار تنبيه على أن تعريف الخبر بالكلام المحتمل للصدق والكذب حد رسمي لأنه تعريف بالخاصة (قوله) وسيأتي نظير ذلك في العلامات الخ ، يعني في قوله فيما سيأتي يعرف المجاز بوجوه أي خواص منها صحة النفي أي صحة نفي المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي كقولك للبليد ليس بحمار عكس الحقيقة ومنها تبادر غير ما استعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة قالوا وهاتان العلامتان مطردتان منعكستان والمؤلف عليه السلام لم يصرح فيما يأتي بما ذكره هنا من أنه اذا كان أحد النقيضين خاصة لأحد الضدين الخ وانما ذكر فيما يأتي مايستلزم ذلك وهو اطراد هاتين العلامتين وانعكاسها وأما صاحب الجواهر فصرح بثبوت هذه القاعدة في هاتين العلامتين وبيان ذلك فيهما ان صحة النفي وتبادر الغير علامة للمجاز وعدم صحة النفي وعدم تبادر الغير علامة لكون اللفظ حقيقة

( قوله) ادخال اللام في جواب الا الاولى في جواب إن اه منه ح

نظير ذلك في العلامات المتعلقة بالحقيقة والمجازان شاءالله تعالى (و) ثالثهاانها لوكانت خبراً (كانت ماضية) اما الملازمة فلوضع (١) الصيغة له لغة واما انتفاءاللازم فلان الماضي لايقبل التعليق(٢)لانه توقيف امر على امر (٣)وانمايتصور فيما لم يقع(٤)فقوله(فلم تقبل التعليق) بيان لبطلاناللازم (وقيل (٥) اخبار عما في الذهن واللوازم ملتزمة) وما ذكر في بيان بطلانها غير صحيح اما الاولان فلانا لانسلم انتفاء النسبة الخارجية وانتفاء خاصة الخبر التي هي احتمال الصدق والكذب وانما يكون كذلك لولم تجعل اخباراً عما في الذهن غايته انه لايعرف مطابقته الامن جهة المخبر كما اذا اخبر ان في ذهنه صورة(٦) كذا ولا يعرف بدليل خارجي «واما الثالث» فلانه ماض والتعليق معناه انه ثبت في ذهني تعليق الطلاق بكذا فالقابل للتعليق في التحقيق هو مافي الذهن

---

الصدق والكذب الذي فرض ارتفاعه خاصة للانشاء فاذا حصل هذا الارتفاع حصل الانشاء وذلك يؤدي الى اجتماع النقيضين اعنى أن يكون خبراً غير خبر انشاء غير انشاء وهو محال اه

(١) أي لكونها ماضية اه منه وقوله واما انتفاء اللازم أي المطوى وهو لكنها ليست ماضية اه(٢) يعنى على شرط مستقبل اه (٣)عبارة شرح التحرير لأن التعليق توقيف دخول أمر في الوجود على دخول غيره فيه والماضى قد دخل فيه فلا يتأتى فيه ذلك اه (٤) لكنه يقبله اجماعاً اه عضد (٥) حكاه السبكي في الجمع عن أبي حنيفة قال أبو زرعة في شرحه حكى هذا القول عن أبي حنيفة وفي حكاية المصنف ذلك عن أبي حنيفة نظر فانه لايعلم له في ذلك نص وقد أنكره القاضى شمس الدين السروجي وقال لااعرفه لاصحابنا والمعروف عندهم أنها انشاآت اه وفي فصول البدائع مالفظه ﴿فرع﴾ نحو بعت خبر لغة وشرعا اذا لم يقصد به حدوث الحكم اما حينئذ فانشاء لصدق حده اذ لابيع آخر وانتفاء خاصته اذ لايحتمل الصدق والكذب ونحو طلقت ماض لامغير عليه حينئذ فيلزم ان لايقبل التعليق لكنه يقبله وللفرق الظاهر فيمن قال لزوجته طلقتك وأراد الاخبار لم يقع أو الانشاء وقع وقيل اخبار لكن عما في الذهن من الرضى والارادة بالتنجيز والتعليق فحدوث العقود والفسوخ بها شرعا بناء على ان الموجبات هي الامور النفسية لكن لخفائها نيط الاحكام بدلائلها كالسفر وتغاير النسبة النفسية والخارجية بالاعتبار كما علمت فلا تنتهض الأدلة عليه بل لا يبقى في الحقيقة نزاع اه (*) فمن قال بعت فقد اخبر عن بيع في نفسه هو الرضاء المشترط شرعا وانما جعل اللفظ دليلا عليه كمن قال علمت اخبر عن علم في نفسه اه من نظام الفصول للجلال رحمه الله (٦) فلايحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ اه سعد وهذا غير قادح في خبريته كما في الحجر يكسر الزجاج مما لايحتمل الكذب أصلا اه من خط الوالد زيد بن محمد رحمه الله

---

فاحد النقيضين أعنى صحة النفي والتبادر خاصة لاحد الضدين أعنى المجاز والنقيض الاخر أعنى عدم صحة النفي وعدم التبادر خاصه للضد الآخر أعنى الحقيقة وسيأتى تحقيق الكلام ان شاء الله تعالى ونقل كلام صاحب الجواهر هنالك بعون الله تعالى (قوله) اما الملازمة فلوضع الصيغة له لغة زاد في شرح المختصر من غير ورود مغير عن الماضي فبقي على كونه ماضياً «قال» السعد وقد يعترض بمنع عدم ورود المغير ويجاب بالاتفاق على أنه لم يرد عليه مايغيره الى غير الانشاء (قوله) وأما انتفاء اللازم فلان الماضي لايقبل التعليق هذا اشارة الى ملازمة اخرى ذكرت لبيان بطلان اللازم وعبارة شرح المختصر واما انتفاء اللازم فلانه لو كان ماضياً لم يقبل التعليق لانه توقيف امر على أمر وانما يتصور فيما لم يقع والماضي قد وقع لكنه يقبله اجماعا انتهى . اذا عرفت ذلك تبين لك ان قول شارح المختصر لكنه يقبله اجماعا بيان لانتفاء اللازم في الملازمة التي أشار اليها المؤلف بقوله لايقبل التعليق فقول المؤلف عليه السلام فلم يقبل التعليق بيان لبطلان اللازم لايخلو عن تأمل اذ بيانه ان يقال لكنه يقبله اجماعاً كما عرفت ولايقال هو بيان لبطلان اللازم في الملازمة الاولى أعنى لو كانت خبرا لكانت ماضية لأنا نقول ليس مجرد ذلك بمنتهض لبيان بطلان اللازم فيها وانما بيانه بالملازمة الاخرى بتمامها (قوله) وقيل اخبار عما في الذهن الخ هذا تقرير لكلام المخالف بحيث يندفع عنه الوجوه المذكورة يعنى ان الذي قال بانه اخبار لم يقل انه اخبار عن خارجي بل اخبار عما في الذهن وهو الموجب وحينئذ تندفع الوجوه المذكورة بما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) غايته أن لاتعرف مطابقته الخ ، عبارة السعد غايته أن يكون خبراً يعلم صدقه بالضرورة كما اذا اخبر ان في ذهنه صورة كذا فلايحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ انتهى وهي أحسن اذ المراد ان غاية الاعتراض بعدم وجود خاصة الخبر أنه لايحتمل الكذب للعلم بصدقه فيجاب بان ذلك بدليل من خارج لامن نفس مفهوم اللفظ فيندفع الاعتراض وعبارة المؤلف عليه السلام لاتلم بهذا المعنى

والالفظ اخبار عنه واعلام به والفرق بين القولين دقيق وتحقيقه (١) أن من الحقها

(١) حاصله ان البيع واقع بكل من الانشاء والاخبار الا ان في الانشاء يقع بهذا اللفظ وفي الاخبار بالـكلام النفسي الايقاعي الذى عبر عنه بهذا اللفظ اه علوى

( قوله ) والفرق دقيق ، إعلم أنه اختصر المصنف المسئلة ولم ينسبها الى قائل وتحقيقها أن نقول « اعلم » أنها اختلفت الحنفية والشافعية والحنابلة في صيغ العقود هل هي انشآت أو اخبار ذهبت الحنفية الى الثانى والشافعية والحنابلة الى الاول لأدلة «الاول» قالوا لو كانت اخباراً لألزم أن تكون كذبا لأنه لم يتقدمها مخبرها وليست خبراً عن مستقبل واجيب بانها اخبارات عن الحال فمخبرها مقارن للتكلم بها وبجواب آخر وهو ان الشرع قد يقدر مدلولات هذه الاخبار بقبل التكلم بها بالزمن الفرد ضرورة الصدق والتقدير أولى من النقل ، وان كانت صدقاً فصدقها يتوقف على تقدم أحكامها فاحكامها اما ان تتوقف عليها فيلزم الدور أولا تتوقف وذلك محال لأنها لاتوجد أحكامها بدونها « واجيب » بان الدور غير لازم لأن هنا ثلاثة امور مرتبة فالنطق باللفظ لايتوقف على شيء وبعده فهم مدلول اللفظ وهو غير متوقف عليه في التقدير وان توقف عليه في الوجود وبعده يلزم الحكم ولايتوقف اللفظ عليه وان توقف هو على اللفظ «والثانى» ماأشار اليه المصنف بانها لو كانت اخباراً فاما عن الماضى أو الحال ويمتنع مع ذلك تعليقها بالشرط لأنه لايعقل الا في المستقبل واما عن مستقبل وهو محال لأنه يلزم تجردها عن أحكامها في الحال كما لو صرح بذلك وقال ستصير طالقا ، واجيب باختيار أنها اخبار عن الماضى ولايتعذر التعليق بالشرط فان الماضى نوعان ماض تقدم مدلوله عليه قبل النطق به من غير تقدير فهذا يتعذر تعليقه والثانى ماض بالتقدير لا التحقيق فهذا يصح تعليقه ، وبيانه انه اذا قال أنت طالق ان دخلت الدار فقد اخبر عن طلاق امرأته بدخول الدار فقدرنا هذا الارتباط قبل نطقه بالزمن اليسير لضرورة الصدق واذا قدرنا الارتباط قبل النطق صار الخبر عن الارتباط ماضياً اذ حقيقة الماضى هو الذى تقدم مخبره على خبره اما تقديراً أو تحقيقاً فقد اجتمع المضى والتعليق ولم يتنافيا « الثالث » قالوا اذا قال لمطلقة رجعية أنت طالق لزمه طلقة اخرى مع ان خبره صدق فلما لزمته دل ذلك على أنها انشاء ، واجيب بانه ان اراد الخبر عن طلقة ماضية لم يلزمه ثانية وان أراد الخبر عن طلقة ثانية فهو كذب لعدم وقوع المخبر فيحتاج الى التقدير ضرورة التصديق فيقدر تقدم طلقة قبل طلاقه بالزمن الفرد ليصح معها الـكلام فيلزم « الرابع » قالوا قال الله تعالى فطلقوهن لعدتهن وامتثال هذا الأمر ان يقول أنت طالق وليس المراد اخبروا عن طلاقهن وانما المراد انشاء أمر يترتب عليه تحريمهن ولانريد بالانشاء الا ذلك ، واجيب بان المأمور به هو السبب الذى يترتب عليه الطلاق فههنا امور ثلاثة الأمر بالتطليق وفعل المأمور به وهو التطليق والطلاق وهو التحريم الناشيء عن السبب فاذا أتى بالخبر عما في نفسه من التطليق فقد وفى المقام حقه « الخامس » ان الانشاء هو المتبادر الى الفهم عند النطق ولهذا لايحسن أن يقال فيه صدقت أو كذبت ولو كان خبراً لحسن فيه احدها ،قيل وهذا أقوى الادلة على أنها انشاء ولا يمكن الجواب عنه فهذا غاية ماقاله الفريقان استدلالا ورداً ، والتحقيق ان كلا من الفريقين حام حول محل النزاع ولم يقع عليه ، وكشف القناع ان لهذه الصيغ نسبتين نسبة الى متعلقاتها الخارجية فهي من هذه الجهة انشآت محضة كما قالت الحنابلة والشافعية ونسبة الى قصد المتكلم وأرادته فهي من هذه الجهة اخبار عما قصد كما قالته الحنفية ، فهي انشآت بالنظر الى متعلقاتها الخارجية واخبارات بالنظر الى معانيها الذهنية «فان قلت» فلم لايحسن فيها التصديق والتكذيب وهي اخبار من هذه الجهة المذكورة « قلت » لأن معنى التصديق

( قوله ) والفرق بين القولين الخ ، المراد ان الفرق بين الاخبار عما في الذهن والانشاء دقيق

بالانشاء يقول ان بعت مثلا معناه حدوث البيع بهذا اللفظ ومن الحقها بالاخبار يقول ن معناه حدوث البيع بما فى الذهن من الايقاع (١) الذى عبر عنه بهذا اللفظ ( واما ) مركب ( ناقص ) هذا القسم الثاني من قسمي المركب وهو الذى لايصح السكوت عليه ( تقييدى ) ان كان احد الجزئين قيداً للاخر نحو غلام زيد ورجل فاضل وقائم فى الدار ( او غيره ) ان لم يكن كذلك نحو فى الدار وان زيدا ( والا ) اى وان لم يقصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى ( فمفرد ) سواء لم يكن له جزء كهمزة الاستفهام اوكان له جزء ولكن لاجزء لمعناه كلفظ الله اوكان له جزء ولمعناه جزء لكن لايدل

(١) ومن هنا صححت الحنفية والمؤيد بالله بيع المعاطاة لأنه اخبار عما في الذهن باى لفظ اه
(*) وهذا القول ضعيف لان مافي النفس لايفيد اذ لو أتى بغير الصيغة المعتبرة مخبراً عما في نفسه لم يفد شيئاً نحو ان يقول هذا ملكك بالبيع وقد انشأ البيع في نفسه ونحو ذلك فتأمل اه

---

والتكذيب مطابقة الخبر أولا مطابقته وهذه الصيغ حصل مخبرها بحصول خبرها كحصول المسبب بسببه فلا يتصور فيه تصديق ولا تكذيب وانما يتصوران في خبر لم يحصل مخبره ولم يقع به كقولك قام زيد ولكنه لايخفى ان هذا لايتم الا بناء على ان قابلية الاتصاف بالصدق والكذب ليس خاصة لماهية الخبر بل اقسم منه « فان قلت » هل لهذا الخلاف ثمرة تستحصد منه « قلت » قد قالوا ان من فوائده ان من قال هى اخبار صحح بيع المعاطاة باى عبارة وقع ثم أنهم اختلفوا هل قول المظاهر أنت علي كظهر امى اخبار ام انشاء فقال قائلون هو اخبار لأدله « الأول لأن الله تعالى كذبهم في ثلاثة مواضع الأول قوله ماهن امهاتهم وهو نفي لما أثبتوه وهو حقيقة التكذيب ، والثانى وانهم ليقولون منكراً من القول وزورا والانشاء لايقال فيه منكر من القول انما يقال في الخبر ، والثالث أنه سماه زوراً وهو الكذب «الثانى» ان الظهار محرم ووجه تحريمه كونه كذباً ، وقال آخرون بل هو انشاء لوجوه ، الأول أنه كان طلاقاً في الجاهلية فجعله في الاسلام تحريماً ، والثانى أنه لفظ يوجب حكمه الشرعي بنفسه وهو التحريم وهذا حقيقة الانشاء ، والثالث ان افادة قوله أنت علي كظهر امى كافادة قوله أنت حرة للعتق فكيف تجعلون هذا انشاء وذلك اخبار وللفريقين نزاع وجدال يطول فيه المقال ، والتحقيق ان قوله أنت علي كظهر امى يتضمن انشاء واخباراً فهو انشاء من حيث قصد التحريم بهذا اللفظ واخبار من حيث شبهها بظهر امه ولهذا جعله الله منكراً وزوراً فهو منكراً باعتبار الانشاء وزور باعتبار الاخبار فانما لم يأذن فيه الشارع من الانشاء فهو منكر ومالم يكن صدقاً من الاخبار فهو زور ( قال ) والا فمفرد ، أقول فالمفرد حقيقة مالا جزء لمعناه واورد عليه ضارب وصيغ الأفعال والجموع والمصغرات وبالجملة يرد كل مادل على معنى غير معنى مادته فانه يلزمه انه غير مفرد بل مركب لأن الهيئة جزء والمادة جزء وقد دل كل جزء على معنى حال كونه جزءاً كما دل كل جزء من قام زيد على معنى حال كونه جزءاً من المدلول ، واجيب عنه بان المراد من الدلالة المطابقية والأجزاء المذكورة ليست موضوعة على انفرادها وانما هي جزء موضوع هو المركب من حيث هو مركب ومعنى مجموع أجزاء اللفظ هو معنى مجموع أجزاء المعنى كما في رجال ومسلمين لما علم ان بناء مثل ذلك بناء غير بناء الآخر لأن كل جزء من اللفظ معناه جزء من المعنى المطابقي

(قوله) من الايقاع الذي عبر عنه بهذا اللفظ ، « قال » السعد فان قيل فعلى هذا يتحد الواقع والنفسي الذي هو مدلول الكلام فتمتنع المطابقة التى هي الصدق قلنا يتغايران بحسب الاعتبار وهو الاضافة الى اللفظ وعدمها فتلك النسبة القائمة بالنفس من حيث أنها مدلول اللفظ مطابقة لها لا من هذه الحيثية بل من حيث هي ثابتة في النفس (قوله) نحو في الدار وان زيدا ، فهذا مركب من اسم وأداة غير تقييدي

جزء لفظه على جزء معناه(١) كزيد وعبد الله علماً(٢) او كان له جزء ولمعناه جزء ويدل جزء لفظه على جزء معناه لكن الدلالة غير مقصودة كالحيوان الناطق علماً لشخص (٣) انساني (وهو) أى المفرد اما ان يستقل في الدلالة على معناه بان لايحتاج الى ضم ضميمه اولا (ان استقل ففعل (٤) إن دل بهيئته على أحد الازمنة ) الثلاثة وقوله بهيئته يعنى يكون بحيث كلما تحققت هيئته التركيبية في مادة موضوعة متصرف فيها فهم واحد من الازمنة الثلاثة التى هي الماضي والحال والاستقبال مثلا هيئة نصر وهى الملتئمة من ثلاثة احرف متواليه اينما تحققت فهم الزمان الماضي بشرط ان يكون تحققها

---

(١) اما من حيث هو علم فلا يدل جزء لفظه على جزء معناه اه (٢) وذلك لأن العبوديه صفة للذات المشخصة وليست داخلة فيها بل خارجة عنها وكذلك لفظ الله يدل على معنى لكن ليس ذلك المعنى أيضاً جزءاً للذات المشخصة وهو ظاهر وانما قال كعبد الله علماً لانه اذا لم يكن علماً كان مركباً اضافياً كرامى الحجارة وكذلك الحيوان الناطق اذا لم يكن علماً كان مركباً تقييديا من الموصوف والصفة اه شريف (٣) فانه يقصد بذلك المجموع ذلك الشخص الانسانى من غير أن يقصد بكل من الحيوان والناطق مفهومه الاصلي ﴿﴾ اه من شرح الرسالة للسعد ﴿﴾ أى الجسم النامى الحساس المتحرك بالارادة وشى له النطق اه (٤) عبارة فصول البدايع ان استقل فان دل بهيئته وضعا على زمان معين من الثلاثة ففعل اه (*) قوله وهو ان استقل الى قوله فحرف ، ان قيل المميزات ليست بظاهرة الثبوت والالما وقع الخلاف الآتى في الاقسام قلنا اشتراط ذلك الظهور في الماهيات الحقيقية اما الاعتبارية فيتبع الاعتبار وكون دلالة الفعل على الزمان بالهيئة مبنى على ان المراد بالمادة الحروف الاصول وبالحروف الاصول وبالهيئة جميع الحروف فلا نقض نحو تكلم يتكلم والمؤثر في اختلاف الزمان اختلاف الهيئة النوعية التى للماضى والمضارع وغيرهما من انواع الفعل لا الصيغة التى للمعلوم والمجهول والثلاثى أو غيره والاصلي أو المزيد لان كلا من الازمنة الثلاثة المأخوذة في حده أمر واحد بالنوع والواحد بالنوع يجوز حصوله بمؤثرات مختلفة مندرجة تحت نوع المؤثر لاخارجة عنه ان اعتبر خصوصية نوع الاثر له كما هنا فلا يرد نحو ضرب وضرب ﴿﴾ وكذا مااختلفت فيه الهيئة الصيغية مع اتحاد الزمان اه من فصول البدايع ﴿﴾ للمجهول اه

---

( قوله) اينما تحققت فهم الزمان الماضى ، أقول نعم هذا الهيئة دالة على الزمان والمادة على الحدث فالفعل له دلالتان مطابقتان واللفظ واحد وقد سبق الجواب عنه وفيه

---

( قوله ) وعبد الله علماً ، قال المحقق في شرح الشمسية المحققون من النحاة يجعلون مثل عبد الله علماً مركباً لأن مقصودهم الأصلي بيان أحوال الالفاظ وقد جرى عليه أحكام المركبات من حيث اعرب باعرابين مختلفين كما اذا قصد بكل واحد من جزئيه معنى على حده ، وأما المنطقي فنظره في الالفاظ على سبيل التبعية للمعانى فاذا كان المعنى واحدا عد اللفظ مفردا واذا كان المعنى كثيرا عد مركباً ومثله في شرح المطالع ( قوله ) ففعل أن دل بهيئته الخ ، هكذا في التهذيب ومثله في الرسالة الشمسية قال المحقق في شرحها اي بمجرد الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقديمها وتأخيرها وحركاتها وسكناتها وهذا القيد لاخراج مايدل على الزمان لا بمجرد هيئته بل يكون لمادته دخل في الدلالة كالزمان وأمس واليوم والصبوح والغبوق والدليل على ان دلالة الكلمات على الزمان بمجرد الهيئة اختلاف الزمان عند اختلاف الهيئة وان اتحدت المادة كضرب يضرب واتحاد الزمان عند اتحاد الهيئة وان اختلفت المادة كضرب وطلب ، وقد أورد على هذا الحد أن الهيئة قد تختلف مع اتحاد الزمان كالمبنى للفاعل والمفعول من الماضي والمضارع وقد تتحد أي الهيئة مع الاختلاف كالمضارع فانه مشترك بين الحال والاستقبال وقد اجيب عن الأول بان المراد بالهيئة التى اختلف الزمان لاختلافها هي الهيئة النوعية كالماضي والمضارع فان كل واحد منهما نوع بخلاف هيئتى المعلوم والمجهول وبان المراد بقولهم ان دل بهيئته أن للهيئة دخلا في الدلالة على الزمان لأن الدال عليه هو المادة بشرط الهيئة لامجرد الهيئة وهذا الجواب لايمكن جريه في عبارة المؤلف لقوله ولكن دل لابهيئته بل بمجموع اللفظ الخ قال الشريف في حواشي شرح الشمسية فالاولى أن يقال مايصلح به وحده اما ان يصلح لأن يخبر عنه أولا ، الأول الاسم والثانى الكلمة فينظر ما الوجه في اعتماد المؤلف لهذا التعريف مع كونه يرد عليه ماذكرنا ( قوله ) وهي الملتئمة من ثلاثة أحرف متوالية فيه تسامح اذ الهيئة هي كون الكلمة ملتئمة من ذلك مع الترتيب والاتفاق في الحركات والسكنات ويلزم من ظاهر العبارة ان نصر بالتحريك كهيئة نصر بالسكون وعبارة اليزدي مفتوحة متوالية ولعل لفظ مفتوحة سقط عن القلم

( قوله ) فيضمن مادة موضوعة ، متصرف فيها هكذا ذكره اليزدي ( قوله ) جسق وحجر ، الاولغيرموضوع والثانى غير متصرف ( قوله ) يبطل طرده ، أي حـد الحرف لعـدم منعه لدخول الافعال الناقصة فيـه لعـدم استقلالها بالدلالة على تمام ما وضعت له الأفعال التامة وعكس تعريف الفعل لعدم جمعه لخروج الافعال الناقصة عنه ( قوله ) فانها لاتدل الخ ، هكذا في شرح المطالع ولم يذكر المؤلف عليه السلام دلالتها على الزمان لأنه بصدد بيان ماحصل به نقصانها عن الافعال التامة لابيان مااشترك فيه الناقصة والتامة وهو الدلالة على الزمان وأماشارح المطالع فانهذكر دلالتهاعلى الزمان كما يأتى لأنه يريد بيان انها انما نقصت بمدلول واحدوهو دلالتها على الحدث المعين القائم بمدلولها وبيان ذلك ان الافعال التامة كضرب مثلا دال علىحدثمعين ونسبة الى موضوع ماوزمان تلك النسبة والناقصة دلت على نسبـة شيء وهو القيام مثلا ليس مدلولها الى موضوع ما وعلى زمان تلك النسبةفاذا ذكر الخبر تعين الامر القائم بمرفوعها ولاجل نقصانها عن الأفعال التامة بمدلول واحد اختلف فيها فالنحويون جعلوها نوعا من الافعال وسموها ناقصة والمنطقيون بعضهم جعلوها من الأفعال سماها بالـكلمات الوجودية لانها لاتفيد الا مجرد وجود نسبة من غير دلالة على الحدث المعين المنسوب الى فاعلها بخلاف التامةوبعضهم سماها أيضاً بالـكلمات  الوجودية وجعلها قسما رابعاً لانفظ ورجحه المحقق فيشرح الشمسية ولم يجعلوا عدم دلالتها على مادلت عليه الأفعال التامةمقتضياًلدخولها في الحرف . وأما بعض المحققين وهو من عرف الحرف بمالا يصح أن يخبر به وحدهفانه جعل الأفعال الناقصةداخلة في الحرف كما ذكره شارحالشمسية حيث قال ولعلك تقول الأفعـال الناقصة لاتصلح لأن يخبر بها فيلزم أن تكون أدوات ثم قال فنقول لابد في ذلك حتى أنهم قسموا الادوات الى غير زمانيـة وزمانية وهي الأفعال الناقصة « غاية » مافي البـاب أن اصطلاحهم لايوافق اصطلاح النحاة وذلك غير لازم لان نظرهم في الالفاظ من حيث المعنى ونظر النحاة فيها من حيث اللفظ نفسه وعند تغاير جهتى البحثين لايلزم تطابق الاصطلاحين وأما المؤلف عليه السلام فانه جعـل دخولها في الحرف مبنياً على تعريف الحرف بمالا يستقل بالدلالة على معناه وهذا التعريف هو المذكور في التهذيب وشروحه الا أنهم لم يتعرضوا لدخول الافعال الناقصة في الحرف وكانهم بنوا علىأنها مستقلة بالدلالة علىمعناها الناقص كما عرفت ويؤيده أن الافعال الانشائية لم تدخل في الحرف لنقصان معانيها عن معانى الافعال المتصرفة والمؤلفعليه السلام كانه لاحظ معانى الافعال التامة فلما لم تستقل الناقصة بالدلالة على معانى التامة ادخلها في الحرف فينظر « واعلم » ان المؤلف عليه السلام قد رجع في أثناء كلامه الى ان دخولها في الحرف بناء على ماذكره شارح الشمسية من تعريف الحروفحيث قال عليهالسلام

(قوله)قد رجع في اثناء كلامه ، لم يظهر رجوع المؤلف عن تعريف الحرف الى ماذكره شارح الشمسية اذ الرجوع ينبئ عنالتغاير ولاتغاير بين عدم الاستقلال بالمفهومية وعدم صحة الاخبار اذهما متلازمان اهح عن خط شيخه فعلى هذا لاحجر للمؤلف عن العدول عن لفظهم اه حسن يحيي الـكبسي ح ( قوله ) بناء على ماذكره شارح الشمسية الخ ، وعلىماذكره المؤلفمنتعريفالحرف بمالا يستقل اه منه ح

في ضمن مادة موضوعة متصرف فيها فلا يرد النقض بنحو جسق وحجر ( والا ) اى وانلم يدل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة سواء انتفت دلالته على الزمان او لا ولكندل لا بهيئته (١) بل بمجموع اللفظ كصبوح لشرب الصباح او دل علىزمان بهيئته لكن لاعلى احدالازمنة الثلاثة كمقتل لزمان القتل ( فاسم ) فالاسم لفظ مفرد مستقل لا يدل بهيئته على احد الازمنـة ( وان لم يستقل ) في الدلالة على معناه بل يحتاج الى ضميمة تنضم اليه ( فحرف (٢) )فالحرف لفظ مفرد غير مستقل فى الدلالة على معناه فان قلت يبطل طردهوعكس تعريف الفعل بالافعال الناقصة فانها لا تدل

(١) لفظ شرح الجلال ويحترز عما دل من الاسم بعروض الزمان في مفهومه كبعضالمشتقات أو بذات الموضوع كامس والآن وغداً اه (٢) وعند المنطقيين ان لم يستقل بمعنى ان لايكون وحده مخبراً عنه ولا مخبراً به فهو الحرف وان استقلفانصلح الاخبار عنه فهو الاسموالافهو الفعل فمالا يصح ان يخبر بها أوعنها أصلا كبعض المضمرات والموصولات والافعال الناقصة حرف على الثانى ليس بحرف على الاول وعند اختلاف النظرين لايلزم تطابق الاصطلاحين والمراد بقولهم الحرف لايصلح للاخبار به وعنه والفعل للاخبار عنه انه لايخبر بمعناه أو عن معناه بمجردلفظه فيجوزعن لفظهفقطأو عن معناه لابلفظه أوبلفظه معضمةاه وصول البدايع

أي لايصح أن يخبر بها وحدها وحيث قال في عدم صلاحية الاخبار بها وحدها . واما شارح المطالع فانه أورد مانقله المؤلف عليه السلام بياناً لقسمة الكلمة في اصطلاح المنطقيين الى حقيقية ووجودية لابياناً لدخولها في الحروف قال في شرح المطالع وحواشيه للشريف الكلمة اما حقيقية ان دلت على حدث أي أمر يقوم بالفاعل ونسبة ذلك الحدث الى موضوع ما وزمان تلك النسبة كضرب واما وجودية ان دلت على الاخيرين فقط يعني أنها لاتدل على أمر قائم بمرفوعها بل على نسبة شيء ليس هو مدلولها الى موضوع ما وعلى الزمان ككان فانه لايدل على الكون مطلقا بل على كون شيء شيئاً لم يذكر بخلاف الكلمة الحقيقية فانها تدل على نسبة شيء هو مدلولها الى موضوع ما وعلى زمان تلك النسبة ، وانما سميت وجودية اذ ليس مفهومها الا وجود نسبة ويسميها أهل العربية أفعالا ناقصة لانحطاطها عن درجة الأفعال الحقيقية التامة بنقصان مدلول واحد أولأنها لاتفيد فائدة تامة بمرفوعها بخلاف سائر الأفعال وهذا أنسب بنظرهم انتهى (قوله )ولذا قيل أنها انما سميت ، أي لما ذكرنا من أنها لاتدل على أمر قائم بمرفوعها الخ « قيل » أي قال أهل العربية انها سميت ناقصة لدلالتها على معان غير تامة لأن هذا القول هو حاصل ما ذكرنا من أنها لاتدل على أمر قائم بمرفوعها الخ كما عرفت لكن كان المناسب لما ذكره في شرح المطالع عن أهل العربية أن يقول المؤلف في تفسير قول أهل العربية أي غير وافية بما تدل عليه الافعال التامة فان قول المؤلف أي لايصح أن يخبر بها مبني على تعريف الحرف بما ذكره شارح الشمسية مع ان معنا عدم تمامها هو النقصان لاعدم صحة الاخبار بها وكأنه عليه السلام هو حاول تمام الاعتراض ففسر عدم تمامها بعدم صحة الاخبار بها وان لم يكن الحرف في كلامه معرفا بذلك (قوله) أو لانها لاتفيد فائدة تامة بمرفوعها هذا معطوف على قوله لدلالتها على معان غير تامة لكن قد عرفت أنه فسر المعطوف عليه بعدم صحة الاخبار بها فلايظهر التقابل بين المعطوف والمعطوف عليه فلو فسر المعطوف عليه بانها غير وافية بما تدل عليه الافعال التامة لظهر التقابل فانه يكون معنى الأول حينئذ  نقصانها في المدلول من غير تعرض لنقصانها في الافادة ومعنى الثاني نقصانها في الافادة من غير تعرض لنقصان المدلول ولهذا صح العطف في عبارة شرح المطالع لأن معنى المعطوف عليه هو النقصان في المدلول والله أعلم ( قوله ) كما أدرجها المنطقيون « قيل » المدرج كان الى راح وفي حاشية القطب كان وصار الى آخرها فينظر ( قوله ) حيث جعلوها رابطة ، انما سموها رابطة لدلالتها على النسبة التي بها يرتبط المحمول بالموضوع تسمية الدال باسم المدلول

على امر قائم بمرفوعها بل على نسبة شيء ليس مدلولها الى موضوع ما ولذا قيل انها انما سميت افعالا ناقصة لدلالتها على معان غير تامة اى لا يصح ان يخبر بها وحدها او لانها لا تفيد فائدة تامة بمرفوعاتها بخلاف سائر الافعال « قلنا » نختار ادراجها في الحروف كما ادرجها المنطقيون في الاداة(١) حيث جعلوها رابطة زمانية يرتبط بها

(١) ولفظ حاشية المراد بالاداه عندهم الحروف اه

---

( قوله ) ونسبة ذلك الحدث الى موضوع ما ، وهذا معنى تقرير الفاعل على صفة اه شرح مطالع فانها اذا كانت على صفة موضوعة لذلك التقرير دلت بالمطابقة عليه فقط وكانت الصفة خارجة عنها كالفاعل اه شريف والمراد بالتقرير تقرير نسبة القيام الى زيد مثلا في كان زيد قائما وتحققها فكان القيام خارج عنها كزيد اه من حواشي الحاشية قول المحشي وهذا الخ أي الذي ذكرناه من دلالتها على معنى ثبوت شيء قائم به خارج عن مدلولها الى موضوع هو معنى ماقيل من أنها وضعت لتقرير الفاعل الخ اه شريف على المطالع ( قوله ) وزمان تلك النسبة ، أي يدل على تلك النسبة في أي زمان من الازمنة اه من حواشي شرح المطالع وقوله كضرب فانه يدل على الضرب ﴿ ﴾ ونسبته الى موضوع وزمانها الماضي وفيه استدراك ﴿.﴾ لاعتبار النسبة في مفهوم الحدث اه شرح مطالع ﴿ ﴾ قوله يدل على الضرب وهو امر يقوم بالفاعل اه من شرح المطالع ﴿.﴾ وقوله وفيه استدراك لأن الحدث ليس عبارة عن المعنى مطلقا والا لكان كل معنى حدثا وكان الكلمات الوجودية دالة على الحدث وليس كذلك بل الحدث معنى منسوب الى الفاعل بانه قائم به فيكون مشتملا على النسبة الى موضوع ما اه سيد على المطالع ( قوله ) فانه لايدل على الكون مطلقا ، أي على كون شيء ووجوده في نفسه والا كان فعلا تاماً من الكلمات الحقيقية اه سيد على شرح المطالع ح( قوله )بل على كون شيء شيئاً ، أي كون زيد قائماً اه شريف ح (قوله ) لم يذكر ، بعد اه شرح مطالع أي بعد ماتذكر كان اه من حواشيه وفي حاشية أي لم يذكر مادام تذكر كان فلا يكون أي الكون داخلا في مفهومه اه سيد على المطالع ح ( قوله ) على موضوع ما ، كما مر في مثال ضرب اه شريف ح ( قوله ) وهذا أنسب بنظرهم ، اذ لايسمون أفعال المدح والذم ناقصة مع نقصان مدلولها عن غيرها بالزمان اه عصام ح

والرابطة أداة لأنها تدل على النسبة الرابطة وهي غير مستقلة لتوقفها على المحكوم عليه وبه لكنها قد تكون في قالب الاسم كهو في زيدهو عالم وتسمى غيرزمانية وقد تكون في قالب الكلمة ككان في قولنا زيد كان قائماً وتسمى زمانية وللمحقق اليزدي في شرح الشمسية مناقشة على ما ذكروه وجوابها ليس هذا موضع ذكرها (قوله) ولذلك قيل ان نظر النحاة فيها من حيث اللفظ الخ، مقتضى العبارة أن يكون المعنى ولأجل ادراج المنطقيين لها في الاداة قيل ان نظر النحاة الخ فلا مناسبة في التعليل بذلك ولا تأثير مع ان التعليل مؤذن ببناء أحد الاصطلاحين على الآخر وقد عرفت ان القطب جعله دلة لعدم تطابق الاصطلاحين لا لبناء أحدهما على الآخر حيث قال غاية مافي البـاب ان اصطلاحهم لا يطابق اصطلاح النحاة الخ مانقلناه سابقاً ويمكن توجيه التعليـل بان المؤلف قصد ان النحاة لما لم يحكموا بموافقتها للافعال في المعنى بل انما أدخلوها في الأفعال لامور لفظية فقط كان في ذلك تأييد لما ذكره المنطقيون لأنهم انما أخرجوها عن الافعال لعدم موافقتها للافعال في المعنى والله أعلم (قوله) في عدم صلاحية الاخبار بها، هذا بناء على مافي شرح الشمسية من تعريف الحرف كما عرفت (قوله) وهو الأحسن في الجواب، لبقائها حينئذ على ماذكره النحاة من كونها افعالا (قوله) وان كان المراد نسبة كون شيء اليه، أي الى فاعله يعني ليس المراد من كان مثلا في كان زيد منطلقاً

«١٩٧»

المحمول بالموضوع ولذا قيل ان نظر النحاة فيها من حيث اللفظ نفسه لان مقصودهم تصحيح الالفاظ فلما وجدوا الافعال الناقصة تشارك ما عداها من الافعال التامة فى كثير من العلامات والاحوال اللفظية جعلوها افعالا، واما المنطقيون فوجدوا معانيها موافقة لمعانى الادوات فى عدم صلاحية الاخبار بها وحدها فادرجوها فى الادوات او نقول (١) وهو الاحسن في الجواب كان مثلا يدل بمادته على الكون المنتسب الى فاعله فاذا كان المراد نسبة مطلق الكون كان من الافعال التامة وان كان المراد نسبة كون شيء اليه كان من الافعال الناقصة فعلى هذا يكون المسند في كان زيد منطلقاً هو كان ويكون الخبر قيداً له والى هذا جنح جار الله فى المفصل حيث لم يذكر المرفوع بكان فى المرفوعات ادخالا له في باب الفاعل وانما يصدق عليه حد الفاعل اذا جعل كان مسنداً قال السمرقندى وظني (٢) ان هذا اقرب الى الصواب فان معانى مصادر هذه الافعال معان مستقلة بالمفهومية قطعاً ولا ينافى (٣) ذلك كونها نسباً كما لا يخفى

(١) قوله أو نقول، عطف على نختار اه (٢) قوله وظنى، ان هذا أى ماجنح اليه جار الله اه
(٣) في نسخة فلا وصحح عليه نسخة وقوله نسباً أى لا تعقل الا بين شيئين اه

نسبة شيء ليس مدلولها كما تقدم بل نسبة شيء هو مدلولها أعني كوناً مقيداً الى فاعلها فالمعنى كان زيد كوناً خاصاً فلا يتوهم من قول المؤلف كون شيء ان الكون منسوب الى الشيء الذي هو مضمون خبرها فيمترض لهذا الوهم ان ذلك بناء على ما اختاره نجم الأئمة الرضي من أن فاعل كان الناقصة مصدر الخبر فيخرج عما هو سياق الكلام وعما قصده المؤلف «وبيان ذلك» ان المؤلف لم يرد أن الشيء في قوله كون شيء مقدر في نظم الكلام حتى يلزم ماذكر بل أراد بذلك بيان حاصل المعنى فقوله كون شيء بمثابة كون خاص (قوله) ويكون الخبر قيداً له، هـذا خلاف ماذكره أهل المعاني فانهم جعلوا المقيد هو منطلقا قال في التلخيص والمقيد في كان زيد منطلقاً هو منطلقاً لا كان لأن الاصل زيد منطلق وذكر كان للدلالة على زمان النسبة فهو قيـد لمنطلقا فكلام المؤلف مبنى على غـير ذلك الاصطلاح (قوله) جنح جار الله، وتبعه ابن الحاجب في الكافية أيضاً (قوله) فان معانى مصادر هذه الأفعال معان مستقلة بالمفهومية الخ، أي ملحوظة في حـد ذاتها ليست آلة لملاحظة الغير بخلاف معنى الحرف كمن مثلا فان العقل لم يلاحظه في حد ذاته وبالنظر اليـه في نفسه بل من حيث انه حالة بين السير

---

(قوله) وللمحقق اليزدي في شرح الشمسية مناقشة، لفظ المناقشة وجوابها فان قلت فعلى هذا أي على تقدير دلالة الكلمة على الزمان بهيئتها يلزم ان تكون الكلمة مركبة لدلالة أصلها ومادتها على الحدث وهيئتهـا وصورتها على الزمان فيكون جزؤها دالا على جزء معناها فنقول المعنى من التركيب ان يكون هناك أجزاء مرتبة مسموعة هي ألفاظ وحروف والهيئة مع المادة ليست بهذه المثابة فلا يلزم التركيب، والتقييد بالمعين من الازمنة الثلاثة لادخل له في الاحتراز الا انه حسن لأن الكلمة لا تكون الا كذلك ففيـه مزيد ايضاح اه المراد نقله قوله ليست بهذه المثابة لأن الهيئة ليست باجزاء مرتبة مسموعة اهـ ح

والبصرة وآلة المشاهدة حالها في ارتباط أحدهما بالآخر فلم يكن صالحاً للحكم به أو عليه بخلاف معنى الـكون مثلا ولا يضر توقف الـكون ونحوه من الأفعال الناقصة على الخبر في تعيين ماهو قيد فيه من حيث أنه امر نسبي لأن المراد كون نسبي كالقيام وذلك كما في الموصولات وأسماء الاشارة والضمائر فانها لما كانت معانيها مستقلة بالمفهومية ملحوظة قصداً كانت أسماء وان كانت لاتتعين الا بالقرينة وسيأتى تحقيق الـكلام ان شاء الله تعالى في فصل الحروف وبهذا يظهر معنى قوله فلا ينافي كونها نسباً يعنى فان الامور النسبيـة معانيها مستقلة ملحوظة قصداً وان افتقرت الى ذكر المنسوب اليه (قوله) وهي ، أي معانى مصادر هذه الافعال المستقلة بالمفهومية جزء من معانيها أي الأفعال الناقصة قطعاً وحينئذ فقد دلت على حدث قائم بمرفوعها منسوب اليه ثابت له (قوله) مع زمانه ، أي زمان الـكون كما في التامة فلا اشكال (قوله) ولايخفى ان الـكون قائماً صفة لزيد ، اذ هو الـكائن بالـكون الخاص وهو القيام واذا كان كذلك اندفع قولهم أنها لاتدل على أمر قائم بمرفوعها الخ لأن الـكون قائماً قد قام بزيد (قوله) وثبوت القيام له صفة للقيام ، اذ هو الثابت لزيد فلا يضر عدم اتصاف زيد بثبوت القيام لايقال يلزمه أنه لايتصف زيد بما نسب اليه من الأفعال التامة كالضرب والقتل والقيام والقعود لما ذكره المؤلف من التعليل وذلك لأن ثبوت هذه المصادر صفة للمصادر لا لزيد لأنا نقول ذلك ملتزم فان المتصف به زيد هو كونه ضارباً وقاتلا وقاعداً لاثبوت الضرب والقتل والقعود ونحو ذلك والله أعلم (قوله) وأظهر منه صار الخ ، انما كان أظهر لأن الـكون قد يصدق على القيام لما بينهما من العموم والخصوص بخلاف الخبر في صار زيد غنياً مثلا فان معنى صار الانتقال وهو مغاير لثبوت الخبر ولمعنى الخبر أيضاً



(قوله) وهو معنى مستقل ، أي الانتقـال معنى ملحوظ قصداً

وهى جزء من معانيها قطعاً لظهور ان معنى كان فى كان زيد قائماً يشتمل على معنى الكون مع زيادة هى ثبوته له مع زمانه ولا يخفى ان الـكون قائماً صفة لزيد وثبوت القيام له صفة للقيام واظهر منه صار، فان الانتقال الذى هو معنى مصدره غير ثبوت الخبر لاسمه قطعاً وهو معنى مستقل بالمفهوميـة وجزء من معنـاه (وايضاً) رجوع الى تقسيم آخر للمفرد باعتبار آخر واختصاص بعض الاقسام(١) بالاسم لايقتضى تخصيص

(١) في بعض الحواشى كأن هذا جواب على ايراد دفعه اليزدى والمراد ببعض الاقسام كالمشكك والمتواطي اه يزدى معنى ومثلهما الاشتقاق فانه لايدخل الحرف اه شريف

(قوله) وجزء من معناه ، أي من معنى صار فقد دل عليـه كالفعل التام (قوله) رجوع الى تقسيم آخر للمفرد ، والتقسيم الأول قوله وهو ان استقل الخ ، وقد اعتمد المؤلف ماذكره المحقق في شرح الشمسية من جعل هذا تقسيما للفظ المفرد خلاف ماذكره القطب من أنه تقسيم للاسم فقط وقد اعترضه اليزدي بان أكثر هذه الاقسام لاتختص بالاسم قال وظاهر ان اختصاص بعضها به لاينافي هذا لـكن المؤلف عدل عن قوله ان أكثر هذه الاقسام الى قوله لاشتراك الـكل أي الاسم والفعل والحرف فقتضى أنه لابد من وجود الأكثر في الحرف بخلاف عبارة اليزدي فقتضاها كفاية وجود الاكثر في غير الاسم وقد وجد الاكثر في الفعل وان لم يوجد في الحرف « وبيان ذلك » أنه ذكر اليزدي سبعة أقسام وهو العلم والمتواطي والمشكك والمشترك والمنقول باقسامه والحقيقة والمجاز ففي الفعل منها أربعة وفي الحرف ثلاثه لأنه أغفل في الحرف المنقول والمؤلف ذكر تسعة بما ذكره اليزدي وزاد المرادف والمباين فقد وجد من التسعة في الفعل ستة وفي الحرف خمسة قال هذا المحقق في شرح الشمسية الانقسام الى المشترك والمنقول باقسامه والى الحقيقة والمجاز ليس مما يختص بالاسم فان الفعل قد يكون مشتركا كعسعس بمعنى أقبل وأدبر وقد يكون منقولا كصلى وقد يكون حقيقة كقتل اذا استعمل في معناه وقد يكون مجازاً كقتل بمعنى ضرب ضرباً شديداً وكذا الحرف يكون مشتركا كمن بين الابتداء والتبعيض وقد يكون حقيقة كفي اذا استعمل في الظرفية وقد يكون مجازاً كفي اذا استعمل بمعنى على ومقتضى هذا وهو كما ذكره في حاشية التهذيب ان المختص بالاسم ثلاثة أقسام العلم والمتواطي والمشكك ووجه ذلك ان هذه الثلاثة أقسام للـكلي والجزئي، والفعل والحرف لايتصفان في المشهور بالـكلية والجزئية بل الانقسام اليهما من خواص الاسم كما

---

(قوله) فقتضى أنه لابد من وجود الاكثر في الحرف ، يقال الحرف يشارك في اكثر الاقسام التى ذكرها المؤلف كما يأتى للمحشي أنه وجد في الحرف خمسة من التسعة وان اعتبر المنقول ستة وذلك أكثر الاقسام وأيضاً فالمراد اشتراك مجموع الـكل في مجموع الاكثر من غير نظر الى مشاركة كل واحد في الاكثر فليتأمل اه حسن بن يحيي ح (قوله) وفي الحرف خمسة ، فظهر بهذا اشتراك الـكل في أكثر الاقسام كما ذكره المؤلف وقد ظهر من أول كلام القاضي الاعتراض على المؤلف فلا وجه له على هـذا اه ح عن خط شيخه

ذكره في شرح اليزدي وكذا نقله شارح الرسالة الوضعية عن الشريف . ومحصل كلامهم ان انقسام اللفظ الى الكلي والجزئي انما هو بحسب اتصاف معناه بالكلية والجزئية فانهما بالحقيقة من صفات المعاني كما يظهر من تعريفهما ومعنى الاسم من حيث هو معناه معنى مستقل يصلح أن يوصف بالكلية والجزئية وان يحكم عليه . وأما الفعل والحرف فمعناهما غير مستقل فلا يصلح أن يحكم عليه بشيء أصلا لابالكلية ولا بالجزئية ولا بغيرهما وهذا بخلاف الانقسام الى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز اذ كلها في الحقيقة صفات الالفاظ وجميع الالفاظ متساوية الاقدام في صحة الحكم عليها بها ثم أورد مناقشة على كونها صفات للالفاظ وأجاب عنها بأجوبة ليس هذا موضعها (قوله) فان تشخص فجزئي ، أي حقيقي وانما لم يذكر هذا القيد تنبيهاً على أن الجزئي اذا اطلق فالمراد به الحقيقي وكذا الكلي (قوله) بحيث يمنع نفس تصوره من فرض الشركة



فيه وقوله أي لم يمنع نفس تصوره الخ ، هذه العبارة أحسن من قولهم ان منع نفس تصور معناه وقولهم ان منع نفس تصور مفهومه لانه يلزم منه أن يكون للمعنى معنى وللمفهوم مفهوماً لأن اضافة التصور الى المعنى أو الى المفهوم تقتضي أن يحصل للصورة صورة في العقل لأن المفهوم هو الصورة الحاصلة عند العقل « واعلم » ان المؤلف عليه السلام أورد ههنا في حد الكلي والجزئي ماهو المشهور عندهم وفيما سبق في المباحث المنطقية عدل عنه وقد عرفت وجه ذلك فيما سبق (قوله) نفس تصوره ، ذكر بعض المحققين ان قيد النفس مستدرك اذ يكفي أن يقال الجزئي مايمنع تصوره عن الشركة والكلي مالايمنع تصوره ، وفي شرح اليزدي كلام دفع به هذا الاعتراض أوردناه في حاشية على الحاشية

(قوله) من فرض الشركة ، المراد ان يشترك في مفهومه كثيرون بحمله عليهم ايجاباً هكذا في شرح المختصر لاسلباً فان الجزئي يمكن حمله على كثيرين سلباً ذكره الشريف والمحقق في شرح الشمسية والمراد امكان حمله عليهم عند العقل سواء فرض العقل الاشتراك أم لا وسواء أمكن في نفس الأمر أولا وفي شرح اليزدي في هذا المقام فوائد نفيسة أوردناها في حاشية على الحاشية

---

هذا التقسيم به لاشتراك الكل في اكثر الاقسام (ان اتحد معناه) اي وجد المعنى الذي يقصد باللفظ ويستعمل هو فيه مفهوما واحداً حتى لو جرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار الذوات التي صدق عليها ذلك المفهوم فان الحيوان سواء اطلق على الانسان او على الفرس او على غيرهما لايراد به الا الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة(١) (فان تشخص) ذلك المعنى بحيث يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه (فجزئي(٢))

(١) كذا عبارة المناطقة ولافائدة لمتحرك بالارادة اه (٢) اعلم أن الجزئي يقابل الكلي فلا يجامع شيئاً من أقسامه وان المتواطي والمشكك يتقابلان فلا يجتمعان في شيء وأما المشترك فقد يكون كلياً بحسب كلا معنييه كزيد اذا سمي به شخصان وقد يكون كلياً بحسبهما كالعين وقد يكون كلياً بحسب أحد معنييه وجزئياً بحسب الآخر كلفظ الانسان اذا جعل علماً لشخص أيضاً واذا اعتبر معناه الكلي فاما أن يكون متواطياً أو مشككا وقس على ذلك حال المنقول فانه يجوز جريان هذه الاقسام فيه فيجوز أن يكون المعنيان المنقول عنه والمنقول اليه جزئيين أو كليين أو أحدهما كلياً والآخر جزئياً، نعم المشترك والمنقول متقابلان فلا يجتمعان وكذا الحال في الحقيقة والمجاز اه شريف على القطب

(قال) ان اتحد معناه ، أقول أي مع عدم تعدد لفظه ليصح مايأتي من قوله وان تعدد أي اللفظ المفرد فهنا نسب الاتحاد الي المعنى وفيما يأتي نسب التعدد في الطرف الأول اليه أيضاً ثم نسبه ثانياً الي اللفظ فتصعبت العبارة وكان الأحسن أن يقول وأيضاً لايخلو اما ان يتحد معناه ولفظه أولا ، الأول ان تشخص الخ ، والثاني اما ان يتعدد لفظه اولا الاول ان وضع لكل فمشترك الخ والثاني ان اتحد معناه فترادف والا فتباين (١)

(١) فتحصلت أربعة أقسام متحد اللفظ والمعنى متحد اللفظ متعدد المعنى متحد المعنى متعدد اللفظ متعدد اللفظ ومتعدد المعنى الاول الجزئي الثاني الكلي الثالث الترادف الرابع المتباين وعبارته قد افادتها اهمنه

---

(قوله) فمعناها غير مستقل ، هذا بناء على ماعرفت من التحقيق اه منه ح (قوله) وقد عرفت وجه ذلك فيما سبق ، قال فيما تقدم لئلا يرد عليه ان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والصورة العقلية كلية فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم وقد اجيب عنه فيما سبق فلذا أورده المؤلف هنا اه ح عن خط شيخه (قوله) لاسلباً ، الحمل لايكون الامع الايجاب وأما مع السلب فهو سلب الحمل كما صرح به المحقق اليزدي في حواشي التهذيب في أول بحث الضابط فلا حاجة الى قوله لاسلباً وللعلامة الجلال توجيه في ذلك في بحث الحمليات السوالب والله أعلم اه سيدي اسمعيل بن محمد اسحق رحمه الله ح

( قوله )وما كان الوضع فيه كلياً والموضوع له شخصي كالمضمرات وأسماء الاشارة والموصولات، يعني يدخل ما كان كذلك في قوله فان تشخص فجزئي لأن وضع أسماء الاشارة والموصولات ونحوها وان كان كلياً الا ان الموضوع له مشخص وهو كل واحد واحد من الافراد بخصوصه وهذا هو المختار عند المحققين ولذا عدل المؤلف عن عبارة التهذيب حيث قال فمع تشخصه وضعاً فعلم ان صاحب التهذيب حصر المتشخص في العلم بناء على ان المضمرات وأسماء الاشارة ونحوها موضوعة للمعاني الكلية فانت مثلا موضوع لمفهوم المخاطب المذكر وانما تشخص في الاستعمال فلذلك أخرجها بقوله وضعاً . والتحقيق أنها موضوعة للمعاني الجزئية فان أنت موضوع لكل واحد من المخاطبين المذكرين بالوضع العام وسيأتي تحقيق ذلك في فصل الحروف ان شاء الله « واعلم » ان صاحب التهذيب زاد قيد الوضع لاخراج مفهوم واجب الوجود فانه وان اتحد معناه مع التشخص لكن لابحسب الوضع فانما يكون مدلوله كلياً في الأصل ومتشخصاً في الاستعمال لايكون جزئياً وأما المؤلف فبعد معرفتك لما ذكرنا في تعريف الكلي والجزئي لايحتاج الى التقييد بالوضع كما في التهذيب

( قوله ) وان اشترك فيه كثير فمتواطي الخ ، لو قال وان اشترك فيه كثير فكلي متواطي ان استوت أفراده الخ لكان أجود



( قوله )والا تستوي أفراده بل كان صدقه عليها لا بالسوية ، هكذا ذكره اليزدي فان أراد بالصدق الحصول لافراده لابالسوية فظاهر وان أراد الحمل على أفراده فينظر فانها متساوية في هذا المعنى لما عرفت من تفسير فرض الشركة والذى ذكره في شرح الشمسية ومشكك ان كان حصوله في بعض الأفراد أولى وأقدم أو أشد وهي أوضح ولذا قال الشريف اما ان يكون في مفهومه تفاوت باعتبار صدقه على أفراده وحصوله فيها بشدة الخ فعطف الحصول على الصدق كالتفسير له . ولعله يقال المراد في غير المشكك امكان الصدق والحمل كما عرفت وفي المشكك المراد الصدق في نفس الأمر فلذا تفاوتت أفراده فيه فينظر والله أعلم

( قوله ) في أنه من المشترك ، يعني اللفظي ( قوله ) لتفاوت أفراده ، فيوهم أنه لفظ له معان مختلفة هذا بيان لجهة كونه يشبه المشترك ( قوله )وتشاركها الخ، بيان لجهة التواطي والمراد تشاركها في أصل المعنى كما في عبارة غير المؤلف اذ لو اشتركت في المعنى لم يحصل تشكيك ( قوله )قد يكون بالتقدم والتأخر الخ ، فان قيل قد يحصل تقدم بعض المفهومات على بعض كالانسان في الاب فانه سابق على وجوده في الابن مع أنه ليس بمشكك قلنا نعم من حيث أنهما أب وابن لامن حيث أنهما من أفراد الانسان ويوضحه أنه ليس المراد بالاولية أو الاقدمية أو الاشدية في الوجود بل في الاتصاف بمفهوم اللفظ بمعنى ان العقل اذا لاحظ نسبة ذلك المفهوم الى أفراده يحكم بان اتصاف البعض به أولى أو أقدم أو أشد وأفراد الانسان ليست كذلك لأن مطابقة الانسانية لجميعها على السوية ذكره بعض المحققين « واعلم » أنهم

تسمية له باسم مدلوله ويدخل فيه العلم وما كان الوضع فيه كليا والموضوع له شخصي كالمضمرات واسماء الاشارة والموصولات (١) (وان اشترك فيه كثير ) اى لم يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه ( فمتواطى ان استوت افراده ) اى يكون صدق هذا المعنى على تلك الافراد على السوية ( والا ) تستوى افراده بل كان صدقه عليها لا بالسوية ( فمشكك ) لانه يشكك الناظر فى انه من المشترك (٢) او من المتواطى لتفاوت افراده وتشاركها في معناه والتفاوت قد يكون بالتقدم والتاخر كالوجود فى الواجب

(١) هي عند السعد من المتواطي اه (٢) يعنى ان نظر الي جهة الاختلاف وقوله أو من المتواطي يعنى ان نظر الي جهة الاشتراك ولفظ القطب وانما سمي مشككا لان افراده مشتركة في أصل معناه ومختلفة باحد الوجوه الثلاثة فالناظر اليه ان نظر الي جهة الاشتراك خيله انه متواطي وان نظر الي جهة الاختلاف أوهمه انه مشترك كانه لفظ له معان مختلفة كالعين فالناظر فيه يتشكك هل هو متواطي أو مشترك فلهذا سمي بهذا الاسم اه المراد نقله

( قوله ) وسيأتى تحقيق ذلك الخ ، قال في الجامي فان الواضع لاحظ أولا مفهوم المتكلم الواحد من حيث أنه يحكي عن نفسه وجعله آلة لملاحظة أفراده ووضع لفظ أنا بازاء كل واحد واحد من تلك الافراد بخصوصه بحيث لايفاد ولايفهم الا واحد بخصوصه دون القدر المشترك فتعقل ذلك القدر المشترك آلة للوضع لأنه الموضوع له فالوضع كلي والموضوع له جزئي متشخص انتهى قال عصام الدين عليه ومما ينبغي ان يعلم ان الوضع الكلي للموضوع له الجزئي مما قال به بعض محققي المتأخرين والقدماء لم يعثروا عليه الخ كلامه اه من خط العلامة احمد بن محمد السياغي

والممكن وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضاً فانه في الواجب اتم واقوى منه في الممكنات وقد يكون بالشدة والضعف كالبياض بالنسبة الى الثلج والعاج(١)(وان تعدد) معناه اي وجد المفهوم من اللفظ متعدداً والمقصود منه عند استعماله في احد المعاني غيره عند استعماله في المعنى الاخر (فان وضع اللفظ لكل) من تلك المعاني التي يستعمل فيها وضعاً مستقلا (فمشترك) كالعين الباصرة وللذهب (والا) يكن كذلك فلا محالة يكون اللفظ موضوعا لمعنى اذ المفرد قسم من اللفظ الموضوع ثم انه استعمل في آخر (فان اشتهر (٢) في الثاني) وترك استعماله في المعنى الاول بحيث يتبادر منه المعنى الثاني عند الاطلاق (فمنقول ينسب الى ناقله) فان كان الناقل أهل العرف العام سمي منقولا عرفياً وان كان اهل الشرع سمي منقولا شرعياً وان كان اهل اصطلاح خاص سمي منقولا اصطلاحياً وقد يكون النقل لمناسبة وهو الكثير ولغير مناسبة

(١) فان أثر البياض وهو تفريق البصر في بياض الثلج أكثر منه في بياض العاج اه
(٢) قال شارح الشمسية الاشتهار هو المشهور في المنقول وبعضهم يعتبر هجر المعنى الاول وهو مهجور بدلالة الاستعمال وقد أوله بعضهم بان لا يستعمل في المعنى الأول حقيقة بالنسبة الى الناقل اه (*) لا يقال يلزم على هذا أن يكون مشتركا لكونه حقيقة في معنييه المنقول عنه واليه لانا نقول انما يلزم ذلك لو لم يعتبر اتحاد الاصطلاح في المعنيين وليس كذلك اه حاشية أبهري على العضد والفرق بين النقل والمجاز شهرته في المعنى الثاني وعدم شهرته في الأول لكنه ينقدح بان المجاز قد يشتهر فالاولى الفرق بان المجاز لابد فيه من ملاحظة العلاقة وقت الاستعمال بخلاف النقل اه منتخب من النقود والردود

قد ذكروا أن الوجود بالنسبة الى الواجب تعالى يصلح مثالا للثلاثة الاقسام فانه في الواجب تعالى أولى لانه مقتضى ذات الواجب وأقدم لكونه علة لوجود الممكنات وأشد لكون آثاره أكثر من آثار الممكنات ولا نعني بالشدة الا ذلك كما ذكره اليزدي (قوله) باولوية الخ ، جعل المؤلف عليه السلام علة الاولوية الآتية وجعل في شرح اليزدي وحاشية الشريف العلة كون الوجود في الواجب لذاته لا لغيره كما في الممكن ولعله أنسب اذ الآتية والقوة أنسب بالشدة (قوله) والمقصود منه الخ ، ينظر في فائدة زيادة هذا القيد (قوله) وضعاً مستقلا ، يعني باوضاع متعددة لا بوضع عام كما في وضع أسماء الاشارة ونحوها (قوله) فلا محالة يكون اللفظ موضوعاً لمعنى ، لما كان قوله والا يكن كذلك موهما للنفي عن الكل الافرادي فيكون المعنى ان كل واحد منها ليس بموضوع له وليس كذلك دفعه بقوله لا محالة الخ فيكون المراد بقوله والا يكن الخ النفي عن الكل المجموعي (قوله) فان اشتهر في الثاني وترك استعماله في المعنى الاول ، ظاهره أن المراد بالترك عدم غلبة استعماله بالكلية وهذا غير مناسب للاشتهار اذ مقتضى الاشتهار وقوع الاستعمال في غير المشهور ولو قليلا ويمكن أن يقال المراد بالترك عدم غلبة استعماله في المعنى الاول بقرينة قول المؤلف بحيث يتبادر منه المعنى الثاني عند الاطلاق والله أعلم (قوله) اصطلاحياً ، ومنه الشرعي لكنه تميز بالنسبة الى الشرع تشريفاً وذلك كالفعل فانه موضوع لما صدر عن الفاعل ثم نقل في اصطلاح النحاة الى كلمة دلت على معنى في نفسه الخ (قوله) وهو الكثير ، كما في الامور الثلاثة فان معانيها المنقولة اليها مناسبة لمعانيها الاول وهي الدعاء وكل ما دب على الارض واللفظة ذكره في المرآة (قوله) ولغير مناسبة ، كالجوهر فانه في اللغة الشيء النفيس ثم نقله المتكلمون الى قسيم العرض وهو القائم بنفسه وان كان في غاية الخسة

(قوله) باولوية ، عبارة المؤلف بالاولوية اه ح (قوله) وينظر في فائدة زيادة هذا القيد ، لعل القاضي حسن رحمه الله ظن أن قول المؤلف والمقصود منه الخ جملة حالية قيد لما قبله وليس كما ظنه فان قوله والمقصود عطف على قوله المفهوم كما تفيد ذلك عبارة سعد الدين رحمه الله في شرحه على الشمسية حيث قال ومعنى كثرته أن يكون المفهوم والمقصود منه عند استعماله في الآخر انتهى ما ذكره السعد وبه يتضح مراد المؤلف رحمه الله ولا ضير في عطف المقصود على المفهوم اذ المفهوم على ما عرف ما يحصل عند العقل ويستفاد من اللفظ فباعتبار فهمه منه يسمى مفهوماً وباعتبار قصده منه يسمى معنى لأنه ما يقصد بالشيء وباعتبار أنه دال عليه يسمى مدلولا وحينئذ فعطف المقصود على المفهوم من قبيل عطف التفسير وان تغايرا اعتباراً والله أعلم اه سيدي احمد بن محمد رحمه الله . وفي حاشية يقال لا يضاح التعدد في المفهوم حيث يكون مفهوم المستعمل غير مفهوم الآخر مع الاتحاد في اللفظ اه حسن بن يحيي (قوله) كما في الامور الثلاثة ، أي كما في امثلة الامور الثلاثة . وهي الصلاة والدابة والفعل اه ح من خط شيخه

( قوله ) ويختص باسم المرتجل ، سيأتي ما ينافي هذا في بحث كون اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز قال الاسنوي فان لم يوضع اللفظ لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل الى غيره نظر فان كان لا لعلاقة فهو المرتجل « واعترض » بان المرتجل هو المخترع أي الذي لم يتقدم له وضع كما ذكر ذلك في كتب النحو ( قوله ) والا يشتهر فحقيقة ومجاز ، عبارة ابن الحاجب فان كان اللفظ المتعدد حقيقة فمشترك والا فحقيقة ومجاز واعترض عبارته شارحه بانها مبنية على استلزام المجاز الحقيقة وابن الحاجب لايقول بذلك ولعل هذا الاعتراض لايرد على عبارة المؤلف لأنه جعل مقابل قوله والا فحقيقة ومجاز هو المشتهر ونفي الاشتهار لاينفي الاستعمال الذي هو شرط الحقيقة ( قوله ) بقرينة قوله فان اتحد الخ ، يعني فانه قرينة على ان المراد تعدد اللفظ اذ لوكان المراد تعدد المعنى لنافى قوله فان اتحد معناه وأيضاً لايناسب قوله فيما تقدم وان تعدد معناه « قلت » لكن ينظر أين المعطوف عليه في الكلام السابق فان قوله ان اتحد معناه مقابله وان تعدد معناه كما تقدم لاقوله وان تعدد أي اللفظ ولعله معطوف على مجموع قوله وأيضاً ان اتحد فيكون التقدير وهو أي المفرد ان تعدد فيكون قوله  وان تعدد خبراً آخر للفظ هو في قوله سابقاً وهو ان استقل فعل الخ

ويخص باسم المرتجل(١)( والا ) يشتهر في المعنى الثاني بل يستعمل تارة فيه وتارة في المعنى الاول( فحقيقة) في الاول( ومجاز )في الثاني ( وان تعدد) اى اللفظ المفرد بقرينة قوله(فان اتحد معناه ) وهذا تقسيم ثالث للمفرد باعتبار تعدده ( فترادف ) اى يسمى هذا القسم من المفرد مترادفا كالغضنفر والاسد والترادف في الاصل التتابع ومنه الردفان لليل والنهار ( والا ) يتحد المعنى بل كان متعدداً كاللفظ ( فتباين ) وقد تكون متفاصلة لاتجتمع كالسواد والبياض والانسان والفرس وقد تكون متواصلة يمكن اجتماعها اما بان يكون احد المعنيين(٢) اسماً للذات والاخر صفة لها كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كالّةً ام لا والصارم مدلوله شديد القطع فهما متباينان وقد يجتمعان في سيف قاطع او بان يكون احدهما صفة والاخر صفة لها كالمتكلم والفصيح او بان يكون احدهما جزءا من مدلول الاخر كالحيوان والانسان او بغير ذلك ( وايضاً ) تقسيم آخر للمفرد ( يكون مشتقاً وغير مشتق ) ويتبينان مما يجى

(١) سيأتي عن قريب مايباين هذا قال الاسنوى وان لم يوضع اللفظ لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل الى غيره نظر فان كان لا لعلاقة قال في المحصول فهو المرتجل واستشكله القرافي بان المرتجل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع أى لم يتقدم له وضع وأما تفسيره بما قاله الامام فغير معروف اه (*) وفي حاشية مالفظه سيأتى ماينافي هذا الكلام في بحث العلم ولعل ماهنا على مذهب سيبويه الآتى والله أعلم اه (٢) الاحسن اللفظين اه

« فائدة » انما صح أن يكون متعدد اللفظ قسما من المفرد لأن مورد القسمة مطلق المفرد واحداً كان أو أكثر كما أشار اليه السعد « واعلم » ان هذا التقسيم اعتباري لاذاتي كما أشار اليه المؤلف سابقاً بقوله باعتبار آخر وحينئذ فلا يضر تداخل الاقسام وان كل واحد من الالفاظ المتباينة اما كلي أو جزئي الى آخر ماذكر . وأيضاً يحتمل ان يكون كل واحد منها أو بعضها مشتركا أو حقيقة ومجازاً وكذلك المشترك اما كلي أو جزئي بحسب معنييه أو أحدهما واذا اعتبر معناه الكلي قد يكون متواطياً وقد يكون مشككا ( قوله ) كالغضنفر ، بالفتح ذكره في شمس العلوم ( قوله ) كالمتكلم والفصيح ، ومن الناس من ظن ان مثل الناطق والفصيح ومثل السيف والصارم من المترادف لصدقهما على ذات واحدة وهو فاسد لأن الترادف هو الاتحاد في المفهوم لا الاتحاد في الذات « نعم » الاتحاد في الذات من لوازم الاتحاد في المفهوم دون العكس ( قوله ) أو بغير ذلك ، كالصفة المساوية للموصوف كالانسان والكاتب بالامكان وكشيئين بينهما عموم من وجه كالحيوان والابيض ( قوله ) وأيضاً تقسيم آخر للمفرد يكون الخ ، ينظر في انصال لفظ يكون بما قبله ولعله استئناف جواب سؤال نشأ من قوله تقسيم آخر ( قوله ) مشتقاً وغير مشتق ، هذا التقسيم مما وجد في الاسم والفعل دون الحرف كما ذكره الشريف في الحواشي

---

( قوله ) سيأتى ماينافي هذا ، يقال ذكره هنا بمعنى المرتجل غير العلمي وهو قسم من المنقول والعلمي هو الذي لم يسبق له وضع وهو هنالك في سياق ذكر العلم اه حسن يحيى الكبسي ( قوله ) مبنية على استلزام المجاز ، والا فقد يكون لها مجازان اه عضد ح ( قوله ) وأيضاً تقسيم آخر للمفرد يكون الخ ، عبارة ابن جحاف في شرحه والمفرد أيضاً يكون مشتقاً وستعرفه ان شاء الله تعالى .

(قوله) مادل على ذات غير معينة الخ، فان مفهوم ضارب مثلا شيء ماله الضرب من غير دلالة في اللفظ على خصوصية كونه انساناً بل جسما أو غيره حتى لو تصور ماهو أعم من الشيئية لم يقدر موصوفه الشيء وانما ذلك لضيق العبارة فلهذا لم يكن اسم الزمان والمكان من قبيل الصفات اذ ليس معنى المقتل مثلا شيء مافيه القتل بل زمان أو مكان فيه ذلك فخصوصية الذات معتبرة فيهما ذكره السعد في الحواشي (قوله) أخذ شق الشيء ، ماذكره المؤلف أنسب مما في شرح الجمع الاشتقاق لغة الاقتطاع (قوله) له تعريفات ، فمن التعريف ماأفاده في شرح المختصر وحواشيه من أن الاشتقاق موافقة فرع لاصل في حروفه الاصول ومعناه قال الشريف الاشتقاق ليس هو الموافقة المذكورة بل هو أن تأخذ من أصل فرعاً يوافقه في الحروف الاصول فتجعله دالا على معنى يوافق معناه « قلت » ووجه ماذكره الشريف ان الأخذ أنسب بالمعنى اللغوي ومنها ماذكره نجم الأئمة الرضي أنه اتصال أحد الكلمتين بالاخرى كضارب بالضرب او اتصالهما باصل كضارب ومضروب بالضرب ويرد عليه مثل ماذكره الشريف على حد ابن الحاجب ومنها مافي الكشاف أن ينتظم الصيغتين فصاعدا معنى واحد ومنها وهو أقرب الى تعريف المؤلف مافي الجمع ، الاشتقاق رد لفظ الى آخر ولو مجازاً لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الاصلية قال في شرحه أشار بقوله ولو مجازاً الى ان الاشتقاق قد يكون في المجاز كما يكون في الحقيقة قال وهذا هو الصحيح كما في الناطق من النطق بمعنى الدلالة مجازاً ومنع القاضي والغزالي الاشتقاق من المجاز وجعلوا ذلك مختصاً بالحقيقة كالامر اذا كان بمعنى القول فانه يشتق منه الآمر والمأمور بخلاف ما اذا كان بمعنى الفعل أو غيره من مجازاته قال ويشهد للاول اجماع البيانيين على صحة الاستعارة التبعية وهي مشتقة من المجاز لأن الاستعارة تكون أولا في المصدر ثم يشتق منه



قريباً ان شاء الله تعالى (صفة) وهي مادل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين كضارب (وغير صفة) وهو بخلافه كرجل ﴿ فصل ﴾ (والاشتقاق (١)) في اللغة اخذ شق الشيء وفي الاصطلاح له تعريفان بعضها باعتبار العلم واشهرها ماقال الميداني (٢)

(١) فائدة لايدخل الاشتقاق في ستة أشياء الاسماء الاعجمية كاسمعيل والاصوات كغاق والاسماء المتوغلة في الابهام كمن وما والاسماء النادرة كطوبى له اسم للنعمة واللغات المتقابلة كالجون للابيض والاسود والاسماء الخماسية كسفرجل ويدخل فيما سوى ذلك نقله الزركشي في البحر عن ابن عصفور اه من حاشية زكريا على المحلى (٢) بكسر الميم وفتحها اه قاموس وفي تاريخ ابن خلكان بفتح الميم وسكون الياء المثناه من تحتها وفتح الدال المهملة وبعد الالف نون هذه النسبة الى ميدان زياد بن عبد الرحمن وهي محلة بنيسابور

(قال) ﴿ فصل ﴾ الاشتقاق ، أقول كان مقتضى التقديم في التقسيم تقديم المشترك وكانه لاحظ الاقرب ذكراً

(قوله) بعضها باعتبار العلم ، قال السيد المحقق الاشتقاق عمل مخصوص وهو الاخذ كما عرفت فان اعتبرناه من حيث أنه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم به لا الى عمله فاحتجنا الى تحديده بحسب العلم كما قال الميداني هو أن تجدين اللفظين الخ والحاصل منه العلم بالاشتقاق فكانه قيل العلم بالاشتقاق هو أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى فتعرف ارتداد أحدهما الى الآخر وأخذه منه وان اعتبرناه من حيث يحتاج احدنا الى عمله عرفناه باعتبار العمل فنقول هو أن تأخذ من اللفظ مناسبة في المعنى والتركيب « واعلم » ان قول المؤلف بعضها باعتبار العلم ان كان اشارة الى مانقلناه فليس كذلك بل بعضها باعتبار العمل فقط كالمنقول عن الشريف والجمع وبعضها ليس باعتبار العلم ولا العمل كالموافقة والاتصال والانتظام وان كان اشارة الى تعريفات اخر بحث عنها ان شاء الله تعالى (قوله) وأشهرها ، أي التعريفات باعتبار العلم قد عرفت أنه ليس فيما نقلناه ماهو باعتبار العلم حتى يكون ماذكره المؤلف أشهرها ولو قال المؤلف له تعريفات أقربها ماذكرنا لأنه تعريف للاشتقاق باعتبار العمل وذلك انه قد حد الاشتقاق باعتبار العلم كما قال الميداني الخ لكان صواباً ولم يذكر في شرح المختصر قول المؤلف عليه السلام بعضها باعتبار العلم ولا قوله أشهرها بل قال اعلم ان الاشتقاق يحد تارة باعتبار العلم كما قال الميداني

---

وهذه العبارة مفصحة عن أن لفظ يكون خبر عن المفرد وعبارة ابن الامام قاضية بان يكون صفة لتقسيم وهي بيان لحاصل المعنى ولا اشكال فيها كما يعرف بالتأمل اه سيدي احمد بن محمد ح (قوله) لم يقدر موصوفه الشيء ، بل كان سيؤتى بالأعم المفروض فعبر بالشيء لعدم امكان التعبير بغيره فلذا قال وانما ذلك أي التعبير بالشيء لضيق العبارة وعدم امكان التعبير بغير لفظ الشيء اه سيدي احمد ح (قوله) أخذ شق الشيء ، في شرح اصول الكافي ﴿﴾ مالفظه الاشتقاق افتعال من الشق وهو أخذ شق الشيء وهو نصفه اه المراد نقله وفيه عقيب هذا بلا فصل وفي الحديث ولو بشق تمرة واشتقاق اللفظ من اللفظ أخذه منه كأن المأخوذ له نصفان مادة وصيغة فاخذ مادته من المشتق منه اه ح ﴿﴾ لبعض الامامية في اصول الدين اه ح

أن تجد بين اللفظين تناسبا فى المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وقد اعترض بان الاشتقاق ليس نفس الوجدان بل الرد عند الوجدان(١)و بعضها باعتبار العمل واقربها ( رد لفظ )اسماً كان او فعلا(٢)( الى اخر ) كذلك(لموافقته فى حروفه الاصلية ) وتقييد الموافقة بكونها فى الحروف لاخراج اللفظين المتوافقين معنى كالمترادفين وتقييد الحروف بالاصلية لادخال المختلفين في الحروف الزائدة كجائل

---

(١) لان الوجدان انما هو نفس العلم بالاشتقاق وقوله فترد احدهما الرد من العمل فيدخل في القسم الثانى اه (*) هذا الاعتراض ناش عن غفلة كونه حداً للعلم وعن وهم أنه للعمل ولذاقال المعترض بل الرد الخ والرد انما هو للعمل الذى ليس التعريف له اه من فوائد السيدالعلامة محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله هذا كلام صحيح لاغبار عليه الا انه يعترض على ماقال الميدانى بانه قد أخذ الوجدان والرد معاً في هذا التعريف فيكون تعريفاً باعتبار العلم والعمل معاً وذلك غير مقصود ولا مراد ويمكن توجيه كلام الميدانى بان قوله فترد ليس من تمام الحد بل هو جواب شرط مقدر دل عليه السياق والتقدير اذا عرفت ان هذه حقيقته باعتبار العلم فترد الخ وغاية مايلزم من هذا أنه ذكر مالا يحتاج الي ذكره وهو قوله فترد الخ لأن ذلك مسوقاً في تعريفه باعتبار العمل وكم من عبارة غير مصونة من حشو وتطويل اه شيخنا

(٢) ولهذا قال رد لفظ لينطبق على مذهب البصريين والكوفيين في كون الفعل مشتقاً من المصدر وعكسه فانه لو قال رد فعل الي اسم اختص بمذهب البصريين ولو قال رد اسم الى فعل اختص بمذهب الكوفيين اه اصفهانى

---

( قوله ) واعترض الخ ، أقول هذا اعتراض ناش عن غفلة كونه تعريفاً لمعنى الاشتقاق العلمي فانه لاشك انه باعتبار العلم هو الوجدان ودليل انه ناش عن الغفلة قوله بل الرد عند الوجدان فان الرد هو العمل وكلام الميدانى في العلم فهو في قوة العلم بالاشتقاق ان اتحد الخ فتأمل ( قوله ) لاخراج اللفظين المتوافقين معنى الخ ، اقول فيه أمران الاول ان المترادفين لم يدخلا في جنس التعريف حتى يحتاج الي اخراجهما فان الرد مشعر بالتفريع كما سيصرح به ولا تفريع بين ليث وأسد مثلا فالتعرض لاخراج مالم يدخل غفلة عن التأمل ، ثانيهما ان هذا مناد بانه أراد بالموافقة الموافقة في المعنى حتى يتجه قول المتوافقين معنى فلوكان

---

وقد يقال في توجيه كلام المؤلف ان الحدود المذكورة يجري فيها اعتبار العلم والعمل ولو تقديراً فنقول في حد ابن الحاجب باعتبار العلم هو أن تجد بين اللفظين موافقة فرع لأصل بحروفه الاصول ومعناه فترده اليه وباعتبار العمل هو أن تأخذ من أصل فرعاً يوافقه في الحروف الاصول فتجعله دالاعلى معنى يوافق معناه . وفيمافي الكشاف ونجم الائمة ان تجد معنى واحداً منتظما لصيغتين الخ أو أن تأخذ لفظاً من لفظ آخر ينتظمهما معنى واحد أو ان تجد اتصال احدى الكلمتين بالاخرى الخ وان تأخذ احدى الكلمتين من الاخرى لاتصال بينهما وحينئذ يستقيم قوله اشهرها وقوله واقربها والله أعلم . وقد أشار الى ماذكرنا من الاعتبارين شارح المختصر في حد ابن الحاجب ﴿٢٠٤﴾ ( قوله ) وقد اعترض بان الاشتقاق ليس نفس الوجدان ، بل الرد عند الوجدان ولهذا الاعتراض قدّر الشريف العلم قبل التعريف حيث قال العلم بالاشتقاق ان تجد الخ ( قوله ) وأقربها ، قد عرفت ان التعريف باعتبار العمل ليس الا فيما ذكره في الجمع وفيما رجحه الشريف ولكن حد المؤلف أقرب مما في الجمع اما لان الموافقة في الحروف أرجح من الأنسبية واما لأن قوله مجازاً غير صحيح على المختار ( قوله ) لادخال المختلفين الخ ، ولاخراج المتفقين فيها أيضاً عن الحد نحو الاستعجال والاستباق اذ لاعبرة بالاتفاق في الحروف الزائدة

---

(قوله) نحو الاستعجال والاستباق ، عبارة السعد في حاشيته على العضد قوله مثل الاستعجال والاستباق بالسين المهملة من السبق بمعنى ان الاستباق يوافق الاستعجال ﴿.﴾ في حروفه الزائدة والمعنى وليس بمشتق منه وهذا المعنى مع وضوحه خفي على كثير من الناظرين حتى زعم بعضهم أن المراد ان الاستعجال مشتقق من العجل مع عدم الموافقة في حروف الزيادة وبعضهم ان استعجل مثلا مشتق من الاستعجال مع عدم الموافقة في الزايد وكذا الاستباق وصحفه بعضهم الى الاشتياق اه بلفظه قال العلوي عليه قيل المراد باعتبار الحروف الاصلية اعتبار جميعها وعلى هذا يكون اعتبار الزيادة كذلك وحينئذ لايكون الاستباق موافقاً للاستعجال فان السين فيه زائدة . وفي الاستباق أصلية وساق كلامه في تبيين اعتبار جميع الحروف خلاف مابنى عليه الشريف ولفظه فان حروف الزيادة مثل الهمزة والسين والتاء والألف في الاستعجال والهمزة والياء والألف في الاستباق لاعبرة بها فهما مشتقان من العجل والسبق وموافقان لهما في الحروف الاصول اه من خط مؤلف الروض وحفيده ﴿.﴾ ولو مثل له بالاستفتاح والاستدخال لكان أنسب لأن السين في الاستباق أصلية أفاده شيخنا من خطه اهح

وجولان وقوله ( ومناسبته فى المعنى(١)) لاخراج المتجانسين فان احدهما يوافق الاخر في حروفه الاصلية وعدل عن الموافقة في المعنى الى المناسبة فيه لانه يتبادر من الموافقة استواء المعنيين فيخرج منه الضارب من الضرب من الضرب للزيادة والضرب من ضرب للنقصان، فان قلت العدول الى المناسبة يوقع في محذور آخر وهو دخول الاشتقاق الكبير نحو الحمد والمدح(٢) في تعريف الصغير الذى هو المراد هاهنا، قلنا لا وقوع في المحذور إما لما قيل من ان الموافقة في الحروف الاصلية تشعر بالترتيب(٣)، واما لان قوله

(١) بان يكون فيه معنى الاصل فيخرج الضرب بمعنى التأثير المخصوص وضارب بمعنى سافر اه (٢) قال أبو السعود الحمد والمدح اخوان في المعنى والتميز بالنظر في الافعال فان فعل الحمد بمعنى الانهاء فاذا قلت احمد الله اليك كان معناه أنهي حمد الله اليك وفعل المدح يقع على صريح المفعول تقول مدحت زيداً كضربت زيداً اه (٣) ولا ترتيب في الحمد والمدح اه

كذلك لما قوله ومناسبته في المعنى ، والغا مارتبه عليه من وجه العدول عن الموافقة اليها ولكان التعريف تاماً حيث اريد الموافقة في المعنى وفي الحروف الاصلية وانه اريد بالموافقة الامران ولو قال وانما صرح بقوله في حروفه الاصلية لئلا يتوهم أنه اريد الموافقة في المعنى فيشمل الترادفين فكان أقل محذوراً من عبارة الاخراج ، وشارح المختصر ومحشيه لم يتعرضا لاخراج المترادفين وكانه لما ذكرناه من عدم دخولهما ( قوله ) لاخراج المتجانسين ، يريد بالجناس الجناس التام لاغيره من سائر انواعه لأنه الذى يشترك الكلمتان في حروفه مثل يوم تقوم الساعة مع قوله مالبثوا غير ساعة ولو لم يقيد عموم عبارته لورد جناس الاشتقاق نحو فاقم وجهك للدين القيم فانه داخل في حد الاشتقاق ، نعم يرد عليه جناس الاشتقاق التام مثل (يحيى لدى يحيى بن عبد الله) فانهما متناسبان في المعنى وهو الحيوة التى اخذا منها كتناسب ضارب وضرب في ذلك فمن مثل للمتجانسين الخارجين بذلك فقد وهم ، هذا تقرير كلام الشارح والحق ان المتجانسين ان كانا من جناس الاشتقاق داخلان في الحد وكانا من قسم التام منه فقد خرجا من قوله الاصلية لانه لايشترط فيه أصلية الحروف بل حقيقته ماتماثل ركناه لفظاً أو خطاً وسواء كانت أصلية أو زائدة أو منهما ، نعم ما كان حروفه أصلية مثل مالوفرض ان يحيى ويحيى اصول كلها كان داخلا في رسم الاشتقاق لاخارجاً ولاضير في ذلك وأما غير التام فلا دخول له لعدم الموافقة في الحروف على ان الواضح ان الجناس غير داخل في الرسم أصلا فلا يحتاج الى اخراجه لانه لارد فيه فلا فرع ولا أصل مثل ساعة والساعة واما جناس الاشتقاق فهو داخل في الرسم لا وجه لاخراجه فلو قال بدل قوله لاخراج المتجانسين والرسم شامل للتام من جناس الاشتقاق لكان أولى ولم يتعرض شارح المختصر للجناس خروجاً ولا دخولا ( قوله ) وعدل عن الموافقة في المعنى الخ ، العدول عنه عبارة المختصر لانه قال المشتق ماوافق أصلا بحروفه الاصول ومعناه ، ان قيل الاتفاق في الحروف الاصلية يقضي بالموافقة في المعنى فانه مدلول للمساواة فلا حاجة الى قيد لمناسبته بل يكون لاغياً لانا نقول دلالة الموافقة في الحروف على الموافقة في المعنى الترامية وهي مهجورة في التعاريف ( قوله ) الاشتقاق الكبير ، الاشتقاق أنواع ثلاثة صغير وهو المراد هنا وكبير واكبر ولايتضح البحث الا بمعرفة الثلاثة فالصغير هو مااعتبر فيه موافقة المشتق للاصل في معناه بان يكون فيه معنى الاصل وحده أومع زيادة مع الاتفاق في الحروف الاصول وترتيبها والكبير مااعتبر فيه الموافقة فيها لا الترتيب مع المناسبة في المعنى والاكبر ما اعتبر فيه تناسب الحروف مخرجاً مع التناسب في المعنى

( قوله ) لاخراج المتجانسين ، يعنى اللذين ذكرهما أهل علم البديع نحو . ماامات من كرم الزمان فانه . يحيى لدى يحيى بن عبد الله (قوله) لانه يتبادر من الموافقة الخ ، هذا لازم ولهذا احتاج شراح كلام ابن الحاجب الى تأويل الموافقة في عبارته بان ليس المراد بها الاتحاد في المعنى بل ان يكون في المشتق معنى الاصل ليدخل ضارب من الضرب لأن فيه معنى الاصل مع زيادة ( قوله ) والضرب من ضرب ، هذا على رأي الكوفيين ( قوله ) فان قلت العدول الى المناسبة يوقع في محذور آخر وهو دخول الاشتقاق الكبير ، تحقيق الكلام كما في شرح المختصر وحواشيه للشريف ان أقسام الاشتقاق ثلاثة صغير وكبير وأكبر فالصغير تعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب كضرب وضارب أو بدون الترتيب نحو الحمد والمدح وهو الكبير أو المناسبة في الحروف نحو ثلم وثلب ويسمى الاكبر وتعتبر في الصغير الموافقة في المعنى مع تغيير ما وفي الكبير والاكبر المناسبة في المعنى فان معنى حمد يناسب معنى مدح وكذا معنى ثلم وهو في الجدار ونحوه يناسب معنى ثلب وهو في العرض من جهة الاختلال . اذا عرفت هذا ظهر دخول الاشتقاق الكبير في تعريف الصغير ( قوله ) تشعر بالترتيب ، لأنه اذا لم يكن على ترتيبه لم يوافقه وقد ذكر مايقرب من هذا في شرح الجمع

( قوله ) يشعر بالتفريع ، لما ذكر في شرح الجمع من أن معنى رد لفظ الى آخربان يجعل أحدهما أصلا والآخر فرعاً والمدح والحمد لافرعية لاحدهما عن الآخر فيخرج ذلك بقيد الرد ( قوله ) فان اعتبر في الاشتقاق الاختلاف فيه ، أي في المعنى كما هو مقتضى قول ابن الحاجب بتغيير ماأي في المعنى كما ذكره في شرح المختصر قال الشريف وكأن من اشترط التغيير في المعنى نظر الى ان المقاصد الاصلية من الالفاظ معانيها واذا اتحد المعنى لم يكن هناك تفرع واحد بحسب المعنى وان أمكن بحسب اللفظ ومن لم يشترط اكتفى بالتفرع والأخذ من حيث اللفظ ( قوله ) وكذا ، أي يكون الاشتقاق أعم ( قوله ) في بعض مصنفاته ، هو شرح المفصل ( قوله ) لأنه ، علة لكون الاشتقاق أعم والضمير يعود الى العدل أي لأن العدل ( قوله ) مع ان الأصل البقاء عليها ، أي على الصيغة المأخوذ منها ( قوله ) ولذلك صرح ، يعني ابن الحاجب حيث قال في شرحه للكافية على الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثلاث مشتقة من ثلاثة ثلاثة ( قوله ) ولابد من تغيير في اللفظ ، « اعلم » أنه قد زيد في حد ابن الحاجب للاشتقاق بتغيير مافحمله الشراح على أن المراد التغيير في المعنى لافي اللفظ اذ الاصالة والفرعية في حده لايتصوران الا بالمغايرة بينهما في اللفظ فلو اريد التغيير في اللفظ لعرى هذا القيد عن الفائدة واما مع الحمل على التغيير في المعنى ففائدته اخراج المقتل مع القتل فليس أحدهما مشتقاً من الآخر لاتحادهما في المعنى وأما المؤلف عليه السلام فانه ذكر قوله ولا بد من تغيير بعد تمام الحد كما ذكره صاحب الجمع لفائدة وهي تفريع التقسيم المشار اليه بقوله اما بزيادة حرف الخ عليه فصح حمله على التغيير في اللفظ ولايضر اشعار لفظ الرد بالفرعية والاصالة في كلامه عليه السلام لحصول ماذكرنا من الفائدة بذكره فتأمل حتى لاتتوهم أنه غفل عما في شرح المختصر فتعترض عليه بانه مع حمله على التغيير في اللفظ عار عن الفائدة والله أعلم « فان قلت » من أين يخرج المقتل مع القتل في عبارته عليه السلام قلت لعله يخرج بقوله رد لفظ الى آخر لما عرفت من أن الرد يشعر بالتفريع وليس أحدهما فرعاً على الآخر لاتحادهما



رد لفظ الى آخر يشعر بالتفريع (١) « فان قلت » ما الفرق بين الاشتقاق والعدل المعتبر في منع الصرف قلنا المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد في المعنى فان اعتبر في الاشتقاق الاختلاف فيه فهما متباينان والا فالاشتقاق اعم وكذا ان كان في العدل مغايرة في المعنى كما صرح به ابن الحاجب في بعض مصنفاته لانه اخذ صيغة من صيغة اخرى مع ان الاصل البقاء عليها والاشتقاق أعم من ذلك (٢) فالعدل قسم منه ولذلك صرح باشتقاق ثلاث من ثلاثة ثلاثة ( ولا بد من تغيير (٣) ) في اللفظ تحقيقاً وهو ظاهر أو تقديراً

(١) وبه يخرج نحو القتل مصدراً فانه لايسمى مشتقاً من القتل لاتحادهما معنى اه (٢) أي من العدل لأن كل معدول مشتق ولاعكس على هذين الوجهين اه (٣) ذكر هذا بعد تمام الحد تمهيد لقسمة التغيير الى مايحتمله من الاقسام كانه قد علم من التعريف أنه لابد من تغيير ما في اللفظ وذلك منقسم الى كذا وكذا اه

( قوله ) اعلم الخ ، قال ابن الحاجب مسئلة المشتق ماوافق أصلا بحروفه الاصول ومعناه وقد يزاد بتغيير ما قال النيسابوري في الرفو شارحاً لكلامه أي وقد يزاد في التعريف قيد آخر وهو بتغيير ما ولو اعتبارياً كالعدل بمعنى العادل من العدل بمعنى المصدر والتغيير انما يكون بزيادة حرف أو نقصانه أو بزيادة حركة أو نقصانها فهذه أربعة تغايير بسيطة والمركبة لاتزيد على احد عشر ، ستة ثنائية هي زيادة الحرف مع نقصانه . أو مع زيادة الحركة أو مع نقصانها . ونقصان الحركة مع زيادة الحركة أو نقصانها ، ونقصان الحرف مع زيادة الحركة أو نقصانها . وزيادة الحركة مع نقصانها . وأربعة ثلاثية هي ماتبقى بعد كل واحد من الاربعة البسيطة . وواحد رباعي فمجموع التغيير اذاً خمسة عشر . أمثلة البسائط كاذب من الكذب زيد الف . خف من الخوف نقصان حرف . نصر من النصر زيدت حركة . الضرب من ضرب عند الكوفية نقص حركة . الثنائيات زيادة الحرف مع نقصانه نحو مسلمات زيدت الف وتاء للجمع ونقصت تاء الوحدة . زيادة الحرف مع زيادة الحركة نحو ضارب من الضرب زيد الالف وكسرت الراء . زيادة الحرف مع نقصان الحركة عاد من العدو زيدت الالف ونقص حركة الدال . نقصان الحرف مع نقصان الحركة غلا من الغليان حذفت الألف والنون وحركة حرف العلة . زيادة الحركة مع نقصانها حذر من الحذر وزيدت كسرة الذال وحذفت فتحتها . الثلاثيات نقصان الحرف مع زيادة الحركة ومع نقصانها . عد من وعد نقص الواو وزيدت كسرة العين ونقصت فتحتها . زيادة الحرف مع زيادة الحركة ومع نقصانها اضرب من ضرب زيد الف وكسرة الراء ونقصت فتحة الضاد . زيادة الحرف مع نقصانه ومع نقصان الحركة كال من الكلال زيد الألف قبل اللام ونقص الالف بعدها

كما في طلب من الطالب فتقدر ان فتحة العين في الفعل غيرها في المصدر، والتغيير اما بحرف واما بحركة وكل منهما اما بزيادته واما بنقصانه ومع التركيب ثنا و ثلاث ورباع (١) يرتقى الى خمسة عشر وذلك بان تضرب الزيادة والنقصان في ثلاثة الحرف والحركة ومجموعهما فتحصل ستة ثلاثة للزيادة وثلاثة للنقصان ثم تضرب الثلاثة الاولى في الثلاثة الاخيرة فتحصل تسعة وقد شمل ذلك قوله (اما بزيادة حرف وحركة او ايهما) يعنى زيادة حرف فقط او حركة فقط فهذه ثلاثة اقسام (او نقصان احدها فقط) يعنى نقصان الحرف والحركة او نقصان الحرف او نقصان الحركة فالضمير في احدها يرجع الى الثلاثة الاقسام وهذه ايضا ثلاثة اقسام (او) نقصان احدها (معه) اى مع ثبوت احدها وهذا يشمل نقصان الحرف والحركة مع زيادتهما ونقصانهما مع زيادة الحرف ونقصانهما مع زيادة الحركة ونقصان الحرف مع زيادتهما ونقصانه مع زيادته ونقصانه مع زيادة الحركة ونقصانها مع زيادتهما ونقصانها مع زيادة الحرف ونقصانها مع زيادتها وهذه تسعة اقسام، فما وقع التغيير فيه بواحد اربعة (ككاذب) من الكذب بزيادة الحرف (ونصر) من النصر بزيادة الحركة (وذهب) من الذهاب بنقصان الحرف (وسفر (٢)) اسم جمع من السفر بنقصان الحركة، وما وقع التغيير فيه باثنين ستة مثل (ضارب) من الضرب فانه وقع فيه بزيادة الحرف والحركة (وصاهل) من الصهيل بزيادة الحرف وهو الالف ونقصانه وهو الياء (وعاد) من العدد بزيادة الحرف ونقصان الحركة (وخذ) امر من الاخذ بزيادة حركة الخاء ونقص الفاء (وحذر) من الحذر بزيادة الحركة وهى كسرة العين ونقصانها وهو فتحها (وجال) فعل ماض من الجولان بنقصان الحرف اى جنسه وهو الالف والنون والحركة وهى حركة العين (و) ما وقع التغيير فيه بثلاثة اربعة مثل (راحم) من الرحمة فانه وقع فيه بزيادة الالف وكسر الحاء ونقصان الياء (وموعد) من الوعد بزيادة الميم وكسر العين ونقصان فتحة الفاء (٣) (وكالّ) من الكلال بزيادة الالف ونقصان الالف وفتحة العين (وقبل) من القبول بزيادة كسرة العين ونقصان ضمها والواو (و) ما وقع التغيير فيه باربعة واحد مثل (كامل (٤)) من الكمال فانه وقع فيه بزيادة الالف وحركة الياء وكسرة الميم ونقص الياء وحركة الراء انتهى بلفظه

---

(١) ثنا حيث التغيير باثنين وثلاث حيث التغيير بثلاثة ورباع حيث التغيير باربعة اه
(٢) والضرب عند الكوفيين اه فصول بدايع (٣) أى فاء الكلمة التي هي الواو من الوعد اه
(٤) وارم من الرمى، والنقص لعارض لا ينفي المشاركة في الاصول لأنه حكم في الثبوت اه من فصول البدايع

---

(قوله) وكل منهما اما بزيادته واما نقصانه، فهذه أربعة أقسام بسائط وأقسام التركيب مثنى ستة وثلاث أربعة ورباع واحد والمؤلف عليه السلام قد فصل الكلام وحقق المقام بايراد ما ذكره في الجواهر (قوله) ومع التركيب ثنا، بيان ذلك زيادة كليهما أو نقصانهما زيادة الحرف مع نقصان الحركة أو مع نقصان الحرف. زيادة الحركة مع نقصان الحرف أو مع نقصان الحركة فهذه ستة وسيأتى ذلك (قوله) وثلاث، وبيان ذلك زيادة الحركة مع نقصان كليهما. زيادة الحرف مع نقصانهما. نقصان الحركة مع زيادة كليهما. نقصان الحرف مع زيادتهما. (قوله) ورباع، وهو واحد فقط (قوله) وسفر اسم جمع الخ، في الجواهر كما في الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين (قوله) من العدد، في الجواهر عاد بالتشديد من العد (قوله) ونقصان الحركة، للادغام (قوله) وكال، بالتشديد (قوله) ونقصان الالف، يعنى بين اللامين (قوله) وفتحة العين، وهي اللام فانها نقصت الحركة للادغام ذكره في الجواهر

---

ونقصت حركة اللام الاولى. زيادة الحرف مع نقصانه ومع نقصان الحركة خاف من الخوف زيد الالف وحركة الفاء ونقص الواو. الرباعي ارم من الرمي زيد الالف

وكسرة العين ونقصان الالف وفتحها ﴿ مسئلة ﴾اختلف ( في معناه(١)الحقيقي)اى في المعنى الذى وضع له المشتق على ( ثلاثة ) اقوال اولها وهو قول الجمهور(٢)( اشتراط بقاء المعنى ) فلا يكون الضارب حقيقة في غير المباشر للضرب ( و ) ثانيها،وهو قول

(١) على تقدير مضاف أى في بقاء معناه (*) جعل بعضهم محل الخلاف فيما اذا لم يطرأ على المحل ماينافضه كالقاتل والسارق فيبقى صدق المشتق على قوله فاذا طرأ عليه مايضادده واشتق له منه اسم غير المشتق الاول فحينئذ لايصدق المشتق الاول قطعا كاللون اذا قام به البياض يسمى أبيض فاذا اسود لايقال في حالة السواد أنه أبيض بالاجماع وهذا متجه وكلام الامدى في أثناء الحجاج يدل عليه وان كان الجمهور أطلقوا الخلاف هـذا كلام الزركشي في شرح المنهاج قال فيه والحق ان اسم الفاعل لادلالة له على زمن الخطاب البتة بل مدلوله شخص متصف بصفة صادرة منه لايعرض له الزمان كما هو شأن الاسماء كلها واذا لم يدل على الزمان الأعم من الحال فلان لايدل على الحال الاخص منه أولى وانما جاء الفساد من جهة أنهم فهموا من قولنا زيد ضارب أنه ضارب في الحال فاعتقدوا ان هذا لدلالة اسم الفاعل عليه وهو باطل لانك تقول هذا حجر وتريد انسانا فيفهم من الحال أيضاً مع ان الحجر والانسان لادلالة لهما على الزمان اه وهذا من تحقيق والد المصنف اه (٢) نقل في جمع الجوامع عن الجمهور قولا رابعاً هو اشتراط بقاء المعنى ان امكن والا فآخر جزء اه

( قال ) اشتراط بقاء المعنى « اعلم » أنه وقع في كتب الاصول اجمال في ترجمة هـذه المسئلة لاينبغي، تحقيقه، ان الاشتقاق اما بمعنى الثبوت كطويل وأسود ونحوهما مما هو من الطبايع فبقاء المعنى مأخوذ في مفهوماتها ذهناً وخارجاً لاشتقاقها من المصدر في التحقيق وان كان بمعنى الحدوث ماضياً فعدم البقاء مأخوذ في حقيقة ما اشتق منه فكيف يشترط البقاء في المشتق، أومستقبلا فعدم وجود المعنى مأخوذ في حقيقة مااشتق منه فكيف يشترط وجوده في المشتق فضلا عن بقائه هذا خلف، أوحالا فيشترط البقاء على حد مااشترط في المشتق منه وقد عرفت أنه لاحقيقة للحال وانما هي أجزاء من الماضي ومن المستقبل وبهـذا التفصيل عرفت وجود المعنى وبقائه في المشتق وعدمهما فيه ويؤيده تحقيقـاً وتقريراً في المشتق بمعنى الحدوث فنقول ان اسم الفاعل ونحوه ذات لها الوصف المأخوذ من الفاعل فمعنى عالم ذات لها الوصف المأخوذ من العلم ونحوه ضارب وقائم فقولنا لها الوصف اما ان يكون قد ثبت لها وتحقق أو سيثبت فالثانى مجاز اتفاقاً والاول اما في أول أحوال الحقيقة وهو المسمى بالحدوث في عرف المتكلمين واما في ثانى الاوقات فما بعدها وهو المسمى بالبقاء عندهم أيضاً فالاول هو الذى أراده أهل الاصول بقولهم حال المباشرة وليس المراد بالمباشرة مزاولة الفعل قبـل ان يتحقق مسمى اسمه ويتضح لك ذلك في مثل عالم فانه لايقال عالم في أول أحوال النظر حتى يتصف بالعلم وكذلك ضارب لاتتحقق فيـه الحقيقة حتى يتحقق مسمى الضرب فليتأمل، اذا عرفت هذا وقد علمت ان الـكلام انما هو على الـكليات قلنا هنا كليات ثلاث اسم فاعل تحقق في أول أوقاته واسم فاعل بمعنى المستقبل والاول حقيقة والثانى مجاز اتفاقاً والثـالث اسم فاعل في ثانى أوقات الوجود فما بعدها وهو محل الخلاف والحق انه حقيقة لانه ذو الوصف الواقع المحقق في أول الاوقات سواء ولانه لو لم يرد بالحقيقة الا في أول الاوقات لما أمكن الاستعمال حقيقة قط لان الواحد من الاوقات لايتسع للتعبير فيه على أنه لاحال بالنسبة الى حدوث الاتصاف لان آن الاتصاف متأخر عن آن سببه فحال المباشرة لايصدق الوصف وفي الوقت الثانى أعنى أول أوقات السبب قد صار ماضياً بالنسبـة الى حال الاتصاف فان أرادوا

(قوله ) في المتن في معناه الحقيقي ثلاثة ، في العبارة ايهام ان المراد في بيان معناه الحقيقي ثلاثة لاسيما مع قوله في الشرح أي في المعنى الذي وضع له المشتق وليس كذلك اذ لا يلائمه قوله اشتراط بقاء المعنى اذ يكون المعنى في بيـان معناه أقوال هي اشتراط البقاء وعدمه الخ وليس ذلك هو المراد وعبارة ابن الحاجب وشراح كلامه اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة فيه مذاهب، أحدها اشتراطه وثانيها نفيه وثالثها أنه ان كان البقاء ممكناً اشترط والا فلا وهي عبارة يظهر بها ماقصد المؤلف عليـه السلام ( قوله ) بقاء المعنى ، أي المعنى المشتق منه فاللام للعهد اشارة الى قوله سابقاً ومعناه

( قوله ) وليس ذلك هو المراد ، يقال الاختلاف في الاشتراط هو اختلاف في معناه الحقيقي فلا يرد ماذكره اه ح عن خط شيخه ( قوله ) أي المعنى المشتق منه ، أي المعنى الذى للمشتق منه اه ح عن خط شيخه (قوله ) اشارة الى قوله سابقاً ، في أول الفصل في تحقيق الاشتقاق من قوله ومناسبته في المعنى اه

ابي علي وابي هاشم وابن سيناء (عدمه) اى عدم اشتراط البقاء فيكون الضارب حقيقة ايضاً فيمن قد ضرب (١) قبل وهو الان لا يضرب (و) ثالثها التفصيل وهو عدم اشتراط البقاء (فى غير الممكن) بقاؤه كمتكلم ومخبر (٢) واشتراطه في ممكن البقاء كقائم وضارب وقول رابع للامدى لم يذكر في المختصر وهو الوقف (٣) في هذه المذاهب كلها لعدم صحة شيء منها عنده فحصل من هذا الاتفاق (٤) على انه حقيقة فى المباشر

---

(١) كلام الامام في المحصول مصرح بانه بحث لم يقل به احد فانه أورد من جهة المانع انه لو كان وجود المعنى شرطاً في كون المشتق حقيقة لما كان اسم المتكلم والمخبر حقيقة في شيء أصلا لان الكلام اسم لجملة الحروف المركبة ويستحيل قيام جملتها بالمتكلم ضرورة انه لا يمكن النطق بالجملة دفعة بل على التدريج مع أنه يقال زيد متكلم ومخبر والاصل في الاطلاق الحقيقة ثم قال فان اجيب بانه لا يجوز ان يقال حصول المشتق منه شرط في كون المشتق حقيقة اذا كان ممكن الحصول فاما اذا لم يكن كذلك فلا ،قلنا هذا باطل لانه لم يقل بهذا الفرق واحد من الامة هذا لفظه اه زركشى على الجمع (٢) قوله كمتكلم ومخبر ، مما لا يمكن بقاء معناه اذ لا يتصور حصوله بحصول أجزائه في حين واحد فانها حروف تقضى أولا فأولا ولا تجتمع في حين فقبل حصولها لم يحصل المعنى وبعد حصولها قد انقضى فحينئذ لا يعتبر بقاء المعنى لكونه حقيقة فيكون بعد انقضائه لتعذر حصوله في حين واحد حتى يمكن اعتباره فيه واما في غيره مما يمكن بقاء المعنى فيه ويجتمع في حين كضارب ونحوه فيعتبر بقاء المعنى فيه فيكون في وقته حقيقة وبعد انقضائه مجاز اه من شرح السيد عبد الرحمن (٣) قال في العضد كأن ميل المصنف الى التوقف ولذلك ذكر دلائل الفرق واجاب عنها اه (٤) منع دعوى الاتفاق امامنا القسم بن محمد في الاساس وروى القول بالحقيقة فيه عن بعض أهل اللغة العربية وابى هاشم ومنع اختصاصه بالحال مستنداً له بانه مشترك بين الثلاثة كالمضارع بين الحال والاستقبال فالقرينة فيه مخصصة لادافعة ،قلت ويكشف عن ذلك ماصرح به أئمة الوضع من ان المشتقات وضعت باعتبار امر عام فهو كما وضع لامر عام أعنى نحو رجل للماهية بشرط شيء كما تقدم لك في تحقيق الوضع واذا كان الوضع باعتبار الماهية لا بشرط وجودها كان كل من الثلاثة حقيقة ومدعي المجاز لادليل له ويلزمه قول الاشعرى أنه لاتكليف حقيقة الاحال الفعل اه جلال

---

بالمباشرة مباشرة السبب فليس حينئذ اسم فاعل حقيقة لانه لما يتصف وان أرادوا أول أوقات السبب فلا فرق بينه وبين مابعده في أنه بالنسبة اليهما ماض فتدبر فهو تحقيق حقيق بالقبول ،وقد أورد الجمهور على من لم يشترط البقاء أنه يلزم ان يقال للمؤمن الذى كان كافراً كافر فيلزم ان أكابر الصحابة كفار حقيقة وان يقال لحر كان عبداً عبد ولغنى كان فقيراً فقير ونحو ذلك ،واجيب بانه ملتزم وانما منع الشرع عن اطلاق كافر على المؤمن بحديث من قال لامته يا كافر فقد بآبها احدهما وبقوله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وقد يمنع الشرع عن اطلاق ماهو حقيقة وصدق، كمنعه ان يدعى ذو العاهة بما فيه فلا يقال لكريم العين ياأعور مع انه حقيقة وصدق ، وبجواب آخر وهو ان مثل مؤمن وكافر وان كان في الاصل مشتقاً فقد صار اسماً وانخلع عنه معنى الحدوث فهو كالجوامد ، وبجواب آخر وهوان كلا منهما صار اسماً لضده فيمتنع تسميته باسم ضده بخلاف ضارب مثلا فليس لمن لم يضرب اسم يخصه ،وقداورد على مشترط البقاء انه يطلق لفظ عالم ومؤمن على النائم والغافل وليسا

---

(قوله) كمتكلم ومخبر ، مما هو مأخوذ من المصادر السيالة وسيأتى بيان ذلك في كلام المؤلف (قوله) لم يذكر في المختصر ، أي مختصر المؤلف لامختصر المنتهى كما قد يتبادر الى الذهن

(قوله) من المصادر السيالة ،أي التى لاثبات لاجزائها كالتكلم والحركة اه ح بزيادة يسيرة (قوله) وسيأتى بيان ذلك في كلام المؤلف، حيث قال في شرح قوله لصحة الاطلاق ماضياً وثانياً بان اشتراط بقاء المعنى الخ اه ح

مجاز في المستقبل واما الماضى فجاز على الاول حقيقة على الثاني وعلى الثالث ان كان لايمكن بقاؤه، احتج اهل المذهب( الاول(١)) بانه لو كان حقيقة فيما انقضى(٢)لما صح نفيه فى الحال لـكنه يصح نفيـه فى الحال فيصح مطلقاً لصدق ليس بضارب فى الحال لمن صدر عنه ضرب ماض فيصدق ليس بضارب مطلقا لان القيد اخص من المطلق وصدق الاخص مستلزم لصدق الاعم(٣)وصحة النفى دليل المجاز والى هذا اشار

(١) القائل بكونه بعد انقضائه مجازاً اه (٢) يريد لو كان المشتق اطلاقه حقيقة بعـد انقضاء معناه ففى العبارة خفاء اه (٣) ضرورة حصول الجزء في ضمن الـكل فيصح مطلقا فانه علامة المجاز اه جحاف

---

مباشرين للمعنى ، وأجاب الجمهور بانه مجاز باعتبار ما كان عليه فالزموا ان قولنا محمد رسول الله مجاز وانه اذا اريد تحقيقه وجب ان يقال كان رسول الله، وانت بعد التأمل لما قاله الفريقان تعرف الاقرب الى الصواب « واعلم » أنه قد اختلف في الحال في قولهم اسم الفاعل حقيقة في الحال اتفاقاً فالمصنف فسره بحال المباشرة كما عرفت وعبر عنه في جمع الجوامع بحال التلبس وهو في معنى المباشرة ،وقال القرافي المراد به حال النطق،وأورد اشكالا حاصله ان من اتصف بالزنا والسرقـة والاشراك مثلا بعـد نزول قوله تعالي والزانيـة والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا واقتلوا المشركين ونحوها من النصوص فمن أتى بابها في زماننا مثـلا فانما تناوله النصوص مجازاً لاحقيقة لان اطلاقها عليه اطلاق قبل الاتصاف بمعنى مشتق منه وقد قام الاجماع على ان النصوص تناوله حقيقة ، وأجاب عن الايراد بان الخلاف في المشتق اذا كان محكوماً به نحو زيد مشرك وعمرو سارق لا اذا كان محكوماً عليه نحو والزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا فانه يكون حقيقة في الماضى والحال والاستقبال وزعم انه لامخلص عن الاشكال الا بهذا الجواب،والمحققون من بعده اختلفوا فمنهم من قرر كلام القرافي وخصص الخلاف بالمحـكوم به ومنهم من ابقى الخلاف على عمومه في محكوم به ومحكوم عليـه وخالف القرافي في تفسير الحال فقال المراد به حال التلبس لاحال النطق وهذا جواب السبكي الـكبير واختاره ولده في جمع الجوامع وضمنه متن الجمع ، ومنهم من قال الآيات مراد بها الثبوت وقد انسلخ المشتق عن معنى الحدوث، قلت ولايخفى ان جواب القرافي بالتفرقة تفرقـة بلا دليـل فليس عليها تعويل اذ الـكل من محكوم به ومحكوم عليه مشتق من فعـل لمن قام به على انه ينافي مازعمه ماقاله ائمة النحو من ان نحو اقائم زيد يجوز ان يكون كل واحد محكوماً عليـه او محكوماً به فلا فرق في معناه فيهما والخلاف جار فيـه عليهما ايضاً ، واما جواب السبكي وهو رأى الجمهور كما عرفت من ان المباشرة والتلبس بمعنى وان اسم الفاعل حقيقـة في حال التلبس والمبـاشرة لاغير فانه يقتضى ان لايدخل تحت حكم الآيات الا وهو مجاز ضرورة ان لايقام عليه الحد حال المباشرة اتفاقاً فاذا عرفت هذا فجواب السبكي الذى دفع ايراد القرافي لم يدفعه بل زاده توريكا واما قول من قال اسم الفاعل في الآيات قد انسلخ عن الحدث وصار اسماً كالجوامد فكلام بارد فانها لم تسق الآيات الا فيمن تجدد له الاتصاف بالزنى والمرقـة ونحوها لالمن هو اسم له قطعا بل من كان اسماً له ولم يحدث منه معناه كمن سمي سارقاً ولم تقع منه السرقة لايدخل تحت الآيات قطعا وبعد ان تقرر لك هذا فالتحقيق ان اسم الفـاعل في الآيات ونحوها فعل في صورة الاسم لما صرح به ائمة النحو من ان اللام موصوله وصلتها اسم فاعل او اسم مفعول وقرره المحقق الرضى في شرح الـكافية اتم تقرير فمعنى الزانى الذى

(قوله) وصحة النفي دليل المجاز هذه المقدمة بيان للملازمة في قوله لو كان حقيقة فيما انقضى لما صح نفيه في الحال كما صرح بذلك في الجواهر حيث قال اما الملازمـة فلان صحة نفي المعـنى الحقيقي مطلقا في نفس الامر من خواص المجاز انتهى ولو قـدمت هنالك لـكان أظهر ولعل الحامل للمؤلف على تأخيرها المحافظة على ان يتصل بها قوله لصحة النفي الخ

( قوله ) ان أردت انهظرف للنفي الخ ، أي أن أراد المستدل أنهظرف للنفي وسلم له ذلك انتهض استدلاله لـكنه ممنوع، وبيـان انتهاضه ان النفي المقيد بالحال أخص من النفي مطلقا فيلزم من وجود الاخص وجود الأعم وهو النفي مطلقا وهـذا قول المؤلف عليه السلام انه يصدق في الحال أنه ليس بضارب وصحة النفي دليل المجاز



فيكون اطلاق اسم الفاعل على غير المبـاشر مجـازاً وهو المطلوب فأجاب المؤلف بانه ممنوع بل هو أول المسئلة أي عين النزاع، مقتضى هذا الجواب ان استدلال المخالف لو لم يمنع لتم وانتهضت حجيته على صحة النفي عن غير المباشر مع انه غير تام كما ذكره في شرح المختصر لان استدلاله مبنى على ان النفي المطلق يلزم منـه النفي عن غير المباشر فيكون دليل المجاز فيه وليس كـذلك فان النفي المطلق لا يلزم منه ذلك اذ النفي المطلق لا ينافي الثبوت المطلق اذ لا تناقض بين المطلقين فلا يكون النفي المطلق من خواص المجاز انما الذي يلزم منه النفي عن غير المباشر هو النفي دائماً لـكن النفي دائماً ليس من لوازم النفي المطلق هذا خلاصة الاعتراض مع توضيح المراد « والجواب » بان المطلقين يتنافيان لغة للتكاذب بينهما عرفا لفهم الدوام من الاطلاق عرفاً كما أشار الى ذلك الشريف في تقرير هذا الجواب ، اذا عرفت ذلك فحينئذ يتوجه الجواب بعد حمل الاطلاق على الدوام بمنع صحة اطلاق السلب لغـة لانه لو اطلق لفهم منه الدوام فلا يصدق السلب في صورة محل النزاع وهو غـير المباشر كمنع المخالف ذلك . هذا تحقيق المقام ولعله يمكن حمل ماذكره المؤلف عليه السلام عليه بان يكون مراده بقوله بمعنى أنه يصدق في الحال أنه ليس بضارب يعنى في جميع الاوقات لفهم الدوام لغة من الاطلاق فيستقيم الجواب بقوله فهذا ممنوع يعنى يمنع صدق ذلك لغـة بل هو عين النزاع والله أعلم فتأمل

بقوله (لصحة النفى (١) مطلقاً لصحته فى الحال) والجواب (٢) ان قولك في الحال ان اردت انه ظرف للنفي بمعنى انه يصدق فى الحال انه ليس (٣) بضارب فهذا ممنوع (٤) بل هو اول المسئلة وان اردت ان في الحال ظرف للمنفى كضارب بمعنى انه يصدق انه ليس بضارب في الحال فهذا مسلم ولـكنه لا يستلزم صدق انه ليس بضارب مطلقا لان الضارب في الحال أخص من الضارب مطلقا ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم والى شقي الترديد اشار بقوله (ورد (بالمنع ٥)

(١) أى نفى ما انقضى (٢) قوله والجواب الخ ، حاصله الفرق بين النفى المقيد ونفى المقيد بان الاول يستلزم وجود المطلق وذلك لأنه خاص اعتبر من حيث وجوده ولا كلام في ان وجود الخاص يستلزم وجود العام لحصوله اى العام في ضمن الخاص والثانى نفى لشيء مقيد فهو أى المنفى خاص ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام وهو ظاهر مثل الانسان والحيـوان فان وجود الانسان يستلزم وجود الحيوان ولا يلزم من عدمه عدم الحيوان اذ قـد يكون المنفى عنه الانسانية فرساً والله أعلم اه من خط قال فيه من خط سيدى صفى الدين احمد بن اسحق بن ابراهيم بزيادة مفيدة (٣) يعنى لم يحصل منه ضرب اه (٤) بل هو ضارب فلا يترتب عليه قولك فيصدق انه ليس بضارب مطلقا الذى هو دليل المجاز فلا يثبت المدعى وهو مجازية غير المباشر اه (*) ولانه يلزم من الاحتجاج بصحة النفى مطلقا لصحته في الحال لان المقيد أخص من المطلق وصدق الاخص مستلزم لصدق الأعم الاحتجاج بصحة النفى للماضى لمن لم يتصف به في الماضى واتصف به في الحال الذى وقع الاتفاق على انه حقيقة فيـه وذلك بانه اذا صح النفى للماضى صح النفى مطلقا ﴿ لصحته في الماضى لان النفى في الماضى مقيد فهو اخص من المطلق وصدق الأخص مستلزم لصدق الاعم وصحة النفى دليل على المجاز فلا يكون حقيقة في الحال وقد وقع الاتفاق انه حقيقة فيه وانما الخلاف في غيره اه من خط الحسن بن محمد المغربى ﴾ وذلك لانه يصدق فى الحال انه ضارب لضربه فى الماضى بدعوى انه حقيقة في الماضى اذ من ضرب في الماضى وقلنا ان اطلاق ضارب في حقه حقيقة يصدق عليه انه ضارب في الحال بمعنى انه موصوف حقيقة بضربه في الحال لضربه فى الماضى اه من خطه رحمه الله (٥) اى منع صحة النفى مطلقا لصحته في الحال اه

زنى او الزنى والسارق الذى سرق او يسرق لان اسم الفاعل بمعنى الفعل الخبرى ماض او مستقبل لان صلة الموصول جملة خبرية وصرح النحاة ايضاً بان اسم الفاعل مع فاعله ليس بجملة الا اذا دخله اللام الموصولة لانه يصير فعلا في صورة الاسم وهو حينئذ في الازمنة حقيقـة ماضياً كان او حالا او استقبالا وبهذا ينحل الاشكال ويظهر لك انه لابد من تقييد محل النزاع في المسئلة باسم الفاعل المجرد عن اللام الاسمية واسم الفاعل المحلى باللام الحرفية الاول لـكونه فعلا في صورة الاسم والثانى لـكونه منسلخاً عن الحدوث وذلك كلفظ المؤمن والـكافر كما قررناه

(قوله) لو صح الاطلاق حقيقة فيما مضى لصح في المستقبل ، ظاهر العبارة ان قوله فيما مضى وفيما يستقبل ظرف للاطلاق وليس كذلك اذ المراد أنه لو صح الاطلاق حقيقة في حال التكلم باعتبار ثبوت المعنى المشتق منه فيما مضى وعبارته عليه السلام لاتؤدي هذا المعنى الا بتكلف بان نقول المراد بما مضى وما يستقبل المشتق الذي مضى والذي يستقبل لا الزمان الذي مضى والذي يستقبل ويكون المراد بقوله فيما مضى باعتبار المشتق الذي مضى كما في قولهم مادل على معنى في نفسه وعبارة شرح المختصر وحواشيه لوصح الاطلاق حقيقة باعتبار ثبوت المعنى قبل حال الاطلاق لصح الاطلاق حقيقة باعتبار الثبوت الذي بعده (قوله) بيان الملازمة أنه ، أي الاطلاق يصح باعتبار ثبوته أي المعنى في الحال أي حال الاطلاق (قوله) في المصحح ، أي مصحح الاطلاق حقيقة (قوله) لم يصح الاطلاق في الماضي ، يرد على هذه العبارة ماعرفت من الاعتراض والتأويل وعبارة الشريف لم يصح الاطلاق باعتبار الثبوت الذي قبل الحال لانتفاء المصحح وهو قيد كونه في الحال (قوله) وهو خلاف المفروض ، اذ المفروض صحة الاطلاق مع انقضاء المعنى عند المخالف أعني من لم يشترط البقاء (قوله) وان لم يعتبر ، أي قيد الحال (قوله) صح في المستقبل ، اذ يبقى الثبوت في الجملة مصححاً للاطلاق فتحقق الصحة باعتبار الثبوت الذي بعد الحال لتحقق المصحح المذكور (قوله) وهو تحقق صدور الضرب عنه الخ ، هذه العبارة أجود من قول ابن الحاجب واذا كان الضارب من ثبت له الضرب لم يلزم ماذكرتم اذ قد يناقش بان لفظ ثبت ظاهره الاختصاص بالماضي فلا يكون مشتركا بينه وبين المستقبل (قوله) احتجوا أولا الى قوله فلايختلف أهل اللغة الخ ، احتج في شرح المختصر بوجهين اجماع أهل اللغة على صحة الاطلاق ماضياً واجماعهم على انه اسم فاعل والمؤلف عليه السلام اقتصر على الاول لأن اسم الفاعل بحسب عرف النحو اسم لهذا النوع من الصيغة بأي معنى كان ويكفي لذلك كونه فاعلا في الجملة ماضياً أو حالا أو مستقبلا كما ذكره السعد (قوله) تحقق وضعه ، أي وضع اسم الفاعل (قوله) مما لا يتصور حصول بعض أجزائه الا بعد انقضاء بعض ، حاصله المشتقات من المصادر التي يمتنع وجود معانيها في آن واحد كالتكلم والاخبار اذ لا توجد دفعة بخلاف الافعال التي توجد دفعة في آن واحد كيوجد ويعدم

---

أو عدم الاستلزام) احتجوا ثانياً بانه لو صح الاطلاق حقيقة فيما مضى (١) لصح فيما يستقبل لكنه لايصح اتفاقا ، بيان الملازمة انه يصح باعتبار ثبوته في الحال اتفاقا فقيد في الحال ان اعتبر في المصحح لم يصح الاطلاق (٢) في الماضي وهو خلاف المفروض وان لم يعتبر صح في المستقبل ، والجواب انه لايلزم من عدم اعتبار قيد عدم اعتباره غيره وهاهنا قد اعتبر المشترك بين الماضي والحال وهو تحقق صدور الضرب عنه في الماضي او في الحال (٣) ، القائلون بالمذهب (الثاني (٤)) وهو عدم اشتراط البقاء احتجوا أولا بقوله (لصحة الاطلاق ماضياً) فلا يختلف اهل اللغة في صحة ضارب امس واصل الاطلاق الحقيقة ، وثانيا بان اشتراط بقاء المعنى يستلزم امتناع تحقق وضعه (٥) في مثل متكلم ومخبر مما لا يتصور حصول بعض اجزائه الا بعد انقضاء بعض وذو الاجزاء لايكون موجوداً من دون وجود اجزائه كلها فقبل حصول كلها لم يتحقق وبعده قد انقضى وهذا ماأشار اليه بقوله (والامتناع في مثل متكلم) والجواب عن الاول

---

(١) قوله لوصح الاطلاق حقيقة فيما مضى الخ ، معناه لوصح اطلاق المشتق الآن على من باشر الفعل فيما مضى من الزمان قبل زمان الاطلاق وعبارة المؤلف لاتؤدي هذا المعنى الا بتكلف اه (٢) أي اطلاق المشتق الآن على من باشر الفعل في الماضي اه (٣) دون المستقبل اذ لم يحصل صدور ضرب فيه فافترقا فكيف يصح الاطلاق في المستقبل حقيقة اه (٤) وهو القائل بكونه حقيقة اه (٥) قال القرشي في العقد محتجاً لقول أبي هاشم ، لنا ان قولنا متكلم انما يكون حقيقة بعد تقضي الكلام وكذلك المخبر وكذلك المؤمن يسمى مؤمناً حقيقة في حالة السهو والنوم بل في حال الموت وكذلك النبي اه

---

(قوله) باعتبار المشتق ، اي معنى المشتق الذي مضى فلعله بتقدير مضاف اه احمد بن صالح بن ابي الرجال ح (قوله) أي مصحح الاطلاق حقيقة وهو اعتبار الثبوت اه

(قوله) بمنع كون صحة الاطلاق ماضياً ينفي الاشتراط ، أي ينفي اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة هذا الجواب منع لاستلزام الدليل المذكور وهو صحة الاطلاق ماضياً للمطلوب وهو كون المشتق حقيقة فيمن قد وقع منه الفعل في ماضى وغير واقع منه في الحال كما يدل على ذلك قوله لجواز أن يكون على جهة المجاز الا ان المؤلف تجوز فاطلق الملزوم أعنى نفي الاشتراط على اللازم أعنى كونه حقيقة فيمن قد وقع منه الفعل لان انتفاء اشتراط بقاء المعنى مستلزم لكونه حقيقة فيه فكانه قال والجواب بمنع كون صحة الاطلاق ماضياً يلزم منه كونه حقيقة فيه وهذا أعنى كونه منعاً لاستلزام الدليل للمطلوب هو الذي في الجواهر حيث قال الجواب منع استلزام الدليل المذكور لكونه حقيقة وأما السعد فجعله منعاً لنفس المطلوب أي منعاً لكونه حقيقة وأسند المنع بان الاطلاق يجوز أن يكون مجازاً في الماضي واستدل على ذلك بالاجماع على صحة ضارب غداً وهو مجاز اتفاقاً وجعل حاصل الاستدلال قياس الماضي على المستقبل أي كما كان مجازاً في المستقبل اجماعاً كان مجازاً في الماضي «ثم اعترض» بانه قياس مع الفارق اذ لا يلزم من كونه مجازاً في المستقبل كونه مجازاً في الماضي لأن الدليل وهو كون الأصل في الاطلاق الحقيقة قد عارضه في المستقبل الاجماع على كونه مجازاً فيه بخلاف الماضي فان الدليل فيه سالم عن المعارض اذ لا اجماع فيه على كونه مجازاً «واما صاحب الجواهر» فانه دفع هذا الاعتراض ليبقى الجواب سالماً فجعل الجواب منعاً لاستلزام الدليل للمطلوب وبين ذلك بان هذا الدليل أعنى كون الاصل في الاطلاق الحقيقة ليس علة مستقلة في اقتضاء كونه حقيقة في الماضي اذ لو كان علة مستقلة لم يتخلف المدلول عنها لكنه قد تخلف في المستقبل بدليل الاجماع فيه على الاطلاق مجازاً وحينئذ يندفع اعتراض السعد اذ الاستدلال بالاجماع في كلام الجواهر على صحة الاطلاق في المستقبل مجاز ليس ليقاس عليه الماضي بل لبيان ثبوت تخلف الدليل عن المدلول . وأما المؤلف عليه السلام فانه حقق المقام بما لم يسبق اليه فجعل الجواب منعاً لاستلزام الدليل للمدلول كما في الجواهر ولم يجعل الجواب مع ذلك سالماً عن الاعتراض لا لما اعترض به السعد من أنه قياس مع الفارق فانه مدفوع بما ذكره صاحب الجواهر كما عرفت بل لوجه آخر أشار اليه بقوله وقد يدفع بان المجاز خلاف الاصل يعنى

بمنع كون صحة الاطلاق ماضياً ينفي الاشتراط لجواز ان يكون على جهة المجاز بدليل اجماعهم على صحة ضارب غداً وهو مجاز اتفاقا وهذا ما اشار اليه بقوله (ورد بالمجاز لصحته آتياً) وقد يدفع (١) بان المجاز خلاف الاصل ولا يلزم من مجازية ضارب غداً مجازية ضارب امس اذ قد يعتبر في كونه حقيقة من ثبت له الضرب وهو

(١) أي المجاز اهـ

فلا يحمل الاطلاق في نحو ضارب امس عليه وقوله ولا يلزم الخ دفع لما ذكروه من الاستدلال بانه اذا أجمع على مخالفة الاصل في ضارب غداً فليخالف في ضارب أمس «ووجه» الدفع ان المعنى المقتضي لكون اسم الفاعل حقيقة في المباشر للضرب موجود في ضارب أمس وهو تحقق صدور الفعل منهما فقد اشتركا في ذلك فيكون حقيقة في الماضي بخلاف المستقبل . وهذا معنى قول المولف عليه السلام اذ قد يعتبر في كونه حقيقة من ثبت له الضرب الخ وهو اشارة الى ما أجاب به عليه السلام فيما سبق حيث قال وههنا قد اعتبر المشترك بين الماضي والحال الخ فظهر ان ماذكره صاحب الجواهر من ان الدليل قد تخلف عن المدلول فكان غير مستقل وبنى ذلك على سلامة الجواب عن الاعتراض مدفوع بما حققه المؤلف وذلك ان تخلف الحكم في ضارب غداً عن الدليل وهو كون الاصل في الاطلاق الحقيقة انما كان لأنه لم يوجد فيه المعنى المشترك بينه وبين المباشر للضرب المقتضي لكون اسم الفاعل حقيقة فيهما بخلاف ضارب أمس فانه موجود فيه ذلك المعنى كما عرفت فلا يلزم من مجازية ضارب أمس ومما ذكرنا تعرف ان المؤلف عليه السلام أشار بما ذكره الى تقوية المذهب الثاني هذا تلخيص ما أورده المحققون في هذا المقام مبسوطا لما فيه من الخفاء والله أعلم (قوله) ورد بالمجاز ، أي يكون الاطلاق في ضارب أمس على جهة المجاز وقوله لصحته آتياً أي لصحة الاطلاق في ضارب غداً

---

(قوله) لاستلزام الدليل ، في نسخة بعد هذا وهو صحة الاطلاق وقوله للمطلوب في نسخة بعد هذا وهو كونه حقيقة في الماضي اهـ

(قوله) لأن المعتبر في مثل متكلم ومخبر « اعلم » أن مدار الجواب على الالزام بالأفعال الحالية نحو يخبر ويتكلم لا بالمشتقات نحو مخبر ومتكلم فان الالزام بها لايتم لأن المستدل لايشترط بقاء المعنى في المشتقات اذ هي محل النزاع فتكون المشتقات حقائق عنده وان لم تبق معانيها في الحال « وتحقيق المقام » أن شارح المختصر أجاب أولا بنقض اجمالي بالافعال الحالية نحو يخبر ويتكلم لا بالمشتقات ثم أجاب بما هو التحقيق في الجواب وهو ماجعله المؤلف عليه السلام هنا سنداً للمنع بقوله لأن المعتبر الخ ولفظ شرح المختصر الجواب ان اللغة لم تبن على المشاحة في أمثال ذلك والا لتعذر فعل الحال في مثل يتكلم ويخبر «قال الشريف» ماحاصله يعنى لاشك في اشتراط وجود المعنى في الحال لصحة اطلاق تلك الافعال الحالية التي هي مثل يخبر ويتكلم فيلزم أن لاتكون حقيقة لامتناع وجود معانيها في الحال بعين ماذكرتم من الدليل «وخلاصة الجواب» ان الاشتراط كما يستلزم محذوراً في مثل متكلم ومخبر يستلزم في مثل هذه الأفعال محذوراً فما هو جوابكم فيها فهو جوابنا في مثل متكلم ومخبر، قال ولما كان هذا الجواب الزامياً حقق الشارح المقام وقال والتحقيق ان المعتبر في نحو يخبر



ويتكلم المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن الى آخر ماذكره المؤلف وقد عرفت مما نقلناه تحقيق كلامه عليه السلام والله أعلم (قوله) لايتخللها فعل، لو قال لايتخللها فصل لكان أشمل (قوله) على المشاحة أي المضايقة في أن ماتنقضي أجزاؤه شيئاً فشيئاً هل هو باق أم لا بل يعنون ببقاء المعنى عدم انقضائه بالكلية حتى أنهم يقولون لمن هو مباشر للاخبار والكلام أنه مخبر ومتكلم حقيقة وان المعنى باق غير منقض وكذلك المتحرك مادام متوسطاً بين المبدء والمنتهى (قوله) مسئلة في اشتقاق اسم الفاعل، قال الشريف انما قيد بالفاعل لان اسم المفعول يجوز فيه ذلك وفيه بحث يظهر (قوله) التي هي مثل يخبر ويتكلم، يعنى اتفاقاً اهـ ح (قوله) قال الشريف انما قيد الخ، أقول هذا الكلام من المصنف يعنى ابن الحاجب اشارة الى ان في ضرب زيد عمراً لم يكن الا صفة حقيقية ﴿﴾ وأنه الضرب القائم بالفاعل ومضروبية عمرو ليست صفة حقيقية مغايرة لضرب زيد بل ضرب زيد اذا نسب الى المفعول بالعرض يقال له المضروبية فمضروبية عمرو ليست الا ضرب زيد له وذلك كما يقال حسن الغلام صفة لزيد ولهذا أفرد المفعول الذي لم يسم فاعله عن عداد الفاعل وأفرده قسما على حدة بناء على ان تعلق الفعل به ليس على جهة القيام به وأخرجه عن تعريف الفاعل بقيد على جهة قيامه فلو كانت المضروبية صفة حقيقية كالضرب قائمة بالمفعول حقيقة لم يحسن افراد مالم يسم فاعله بالذكر ولم يستقم اخراجه عن تعريف الفاعل بهذا القيد اذ كما ان الضرب قائم بالفاعل كذلك المضروبية قائمة بالمفعول وراعى هذه النكتة في تعريفي اسمي الفاعل والمفعول فجعل نسبة الفعل الى الفاعل بطريق القيام والى المفعول على طريق الوقوع فهذا الكلام منه أيضاً مبنى على هذه الدقيقة فتأمل اهـ ميرزاجان ﴿﴾ كونه صفة حقيقية اما بناء على ان الضرب عنده كيفية موجودة عيناً لاتأثيراً اذ التأثير موجود كما هو المشهور عن الحكماء ولايذهب عليك ان توجيه الكلام

---

مشترك بين الماضي والحال وعن الثاني بمنع الاستلزام (١) لان المعتبر في مثل متكلم ومخبر المباشرة العرفية كما يقال في فعل الحال فلان يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصل بعضها ببعض لايتخللها فعل يعد عرفا تركا لذلك الفعل واعراضاً عنه فالمتكلم والمخبر حقيقة لمن يكون مباشراً للكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس او سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلماً حقيقة فاللغة لم تبن على المشاحة في امثال ذلك وهذا معنى قوله (ولا امتناع عرفا) واحتجاج أهل القول (الثالث(٢)) وهم المفصلون (ظاهر) وهو حجة المشترطين للبقاء في الممكن والثاني من دليلي النافين في غيره ﴿ مسئلة ﴾ (في اشتقاق اسم الفاعل

(١) لامتناع تحقق وضعه في مثل متكلم اهـ (٢) في شرح ابن جحاف وحجة الثالث وجوابه وهو القائل بان المعنى ان أمكن بقاؤه فمجاز والا يمكن بقاؤه فحقيقة ظاهر انما تقدم لأن دليله على كون الممكن مجازاً بعد الانقضاء دليل الاول وجوابه جوابه وفي كون غير الممكن حقيقة بعد الانقضاء دليل الثاني وجوابه جوابه اهـ منه

---

(قوله) مسئلة في اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى الخ، « اعلم » أن المعنى هنا عبارة عن المصدر الذي هو ماخذ المشتق وهو يتوقف على معنيين لايتم الوقوف على حقيقة المسئلة الا بمعرفتهما، فنقول المصدر الذي يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام تحصلت له هيئة هي القيام أو تحرك تحصلت له حالة هي الحركة قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر كاحداث الحركة مثلا في ذات المحدث لها وهذا هو المعنى المصدري ويسمى تأثيراً وهو المعنى

بالتأمل في الفرق بين مصدر المعلوم ومصدر المجهول واريد باسم الفاعل  معناه المشهور أو مايتناول الصفة المشبهة

لغير ذى المعنى )القائم به (١)( قولان )فالمعتزلة(٢)ومن وافقهم قائلون بجواز اشتقاقه

---

(١) في حاشية مالفظه المراد بالقيام ان يكون محلا للفعل وأصل الخلاف بين الفريقين أنهم اتفقوا على مخالفة الحنابلة فقالوا ان الله خلق الكلام الذى سمعه موسى في الشجرة أونحوها لأنه يتعالى أن يكون محلا للحوادث كالحروف لاجل قدمه والقديم لايكون محلا للحادث خلافاً للحنابلة فآمنوا بالآية على ظاهرها وقالوا كلم الله موسى تكليما حقيقة ولا يلزم ان محل الحادث يجب ان يكون حادثا لاقديماً وبعد ان اتفقت الاشعرية والمعتزلة على ان محل الكلام الذى سمعه موسى الشجرة أو نحوها قالت المعتزله فنسند الكلام الى خالقه حقيقة وقالت الاشعرية لايجوز اسناده الى غير محله حقيقة وانما يقال متكلم باعتبار الكلام النفسى اه المراد نقله

(٢) فانهم جعلوا المتكلم الله تعالى لاباعتبار كلام هوله بل كلام لجسم يخلقه فيه ويقولون لامعنى لكونه متكلماً الا أنه يخلق الكلام في الجسم اه عضد وذلك أنه قد ثبت اطلاق المتكلم عليه وقام البرهان على امتناع قيام الكلام له فيلزم القول بان معنى المتكلم في حقه خالق الكلام في الجسم اه

---

الاول مما يطلق عليه المصدر وقد يطلق على الاثر الحاصل بذلك الايقاع وهذا هو المعنى الحاصل من المصدر الذى هو بمعناه الاول وهو المعنى الثانى مما يطلق عليه لفظ المصدر أيضاً ثم هذا المعنى قد يكون أمراً قائماً بنفسه كالجواهر القائمة بنفسها الصادرة بالتأثير الالهي وقد يكون وصفاً كالقيام أو كيفية كالحرارة وغيرها ، والفرق بين المعنيين اللذين يطلق عليهما لفظ المصدر من أربعة أوجه أولها ان الفعل بالمعنى الاول اعتبارى لاوجود له خارجاً بخلافه بالمعنى الثانى فانه أمر حقيقى موجود في الخارج ، والثانى ان الفعل بالمعنى الاول يجب قيامه بذات الفاعل لامتناع قيام التأثير بغير المؤثر بخلافه بالمعنى الثانى فانه لايجب أن يكون قائماً بالفاعل لانه أثر والاثر لايجب ان يكون قائماً بذات المؤثر والثالث ان الفعل بالمعنى الاول يمتنع ان يكون قائماً بنفسه لوجوب كونه عرضاً بخلافه بالمعنى الثانى فانه يجوز ان يكون قائماً بنفسه كالجواهر ، الرابع أن قيام الفعل بالمعنى الاول بذات الفاعل بحسب اعتبار العقل لابحسب الخارج بخلافه بالمعنى الثانى فان قيامه بذات الفاعل بحسب الخارج هذا خلاصة ماأفاده صاحب الجواهر ، اذا عرفت هذا عرفت ان المعنى المذكور يطلق على معنيين متغايرين فلا يتم توارد الادلة من الطرفين والاجوبة من الفريقين الا بعد معرفة المراد من المعنيين وتعيين محل النزاع ، فنقول لايخلو اما ان يكون نزاع الفريقين في أنه لايجوز اشتقاق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره ، أويجوز في الافعال الاعتبارية التى هي التأثيرات أو في الافعال الحقيقية التى هي الآثار الصادرة عن مؤثراتها بواسطة تلك التأثيرات فان كان النزاع في الاول أعنى الافعال الاعتبارية التى هي التأثيرات فالحق ماذهب اليه الاشاعرة من وجوب قيام الفعل بذات الفاعل وظهور فساد الادلة التى ذكرها المعتزلة لعدم دلالتها على جواز التأثيرات بغير المؤثرات أو على جواز قيامها بنفسها بل لاتدل الا على جواز قيام الافعال الحقيقية التى هي الآثار بغير الفاعل أو جواز قيامها بنفسها لكن غرض الاشاعرة لايحصل بهذا القدر لأن غرضهم ليس الا اطلاق المتكلم على الله باعتبار الكلام النفسى الذى هو المعنى الحقيقى القائم بذاته ولا يلزم من وجوب اتصاف الفاعل بالافعال الاعتبارية التى هي التأثيرات اتصافه بالمعانى الحقيقية اللهم الا ان يثبت الكلام النفسى بغير هذا الدليل وان كان النزاع في الافعال الحقيقية التى هي الآثار فالظاهر ماذهبت اليه المعتزلة وجواز قيام الافعال الحقيقية بنفسها ان ليس ههنا الا معنى واحد هو مصدر المبنى للفاعل وليس للمفعول صفة اخرى غيره بل ليس الا ذلك الوصف اعتبر بالعرض بالقياس الى المفعول من كلام ابن الحاجب مما تفطن له بعض المحققين وأورده في تعليقاته على حاشية شرح المطالع فتأمل جداً اهمنه ح

---

واسم التفضيل اذا كان للفاعل أيضاً (قوله) لغير ذي المعنى القائم به ، هذه العبارة أجود من قول ابن الحاجب لايشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره لاحتياجها الى تأويل بان المراد بالفعل كما ذكره بعض أهل الحواشي هو المشتق منه سواء كان معنى مصدرياً أم لا قال وقول ابن الحاجب والفعل قائم بغيره احترازعما اذا لم يكن المشتق منه قائماً بغيره بل كان قائماً بنفسه كالتمار والحمار فانه يجوز اطلاق المشتق على شيء لم يقم مبدأ الاشتقاق به ولا بغيره فهذا مما لانزاع فيه

---

لايتوقف على ذلك بل على تقدير كونه وصفاً اعتبارياً ، نقول ان الضرب ليس له الا معنى واحد هو صفة للفاعل وليس المضروبية اذ كون المفعول مضروباً أو كون الفاعل ضاربه معنى لفظ الضرب وان كان وصفاً اعتبارياً قائماً بالمفعول على ماقيل ان الوصف بحال المتعلق وان كان وصفاً للمتعلق لكنه يصير منشأً لثبوت وصف اعتباري للموصوف وهو كون الموصوف متعلقه كذا ولاشك أن هذا الوصف الاعتباري وهو كونه كذا ليس معنى الوصف المفروض كالحسن في حسن الغلام وذلك ظاهر وعند هذا ظهر الفرق بين المصدر المعلوم والمصدر المجهول واندفع البحث الذي ذكره قدس سره وهذا الكلام وهو استفادة

لشيء ومعناه وهو الصفة المشتق هو منها لشيء آخر (١) والاشاعرة ومن وافقهم مانعون عن اشتقاقه لغير من قام به الوصف والخلاف في مثل قاتل وضارب

(١) قال في فصول البدايع مالفظه‌لهم قولان، يشتق باعتبار فعل يقوم بنفسه فالله مريد بارادة قائمة بنفسها ويشتق باعتبار مايقوم بثالث فالله متكلم بكلام لجسم يخلقه فيه كجبريل وهو محل النزاع ههنا، وانما يذهبون اليه اذا ثبت الاتصاف وامتنع القيام فلا يرد أنه لو صح لزم ان يكون الله أسود متحركا وغيرها لخلقه والله اعلم اه

أو بغير الفاعل والاجوبة المذكورة لاتدل الا على عدم جواز قيام الافعال الاعتبارية التي هي التأثيرات بغير الفاعل ولايلزم من ذلك عدم جواز قيامها بنفسها ثم الظاهر ان النزاع بينهم ليس الا في وجوب قيام الافعال الحقيقية بذات الفاعل لأن امتناع قيام التأثير بغير المؤثر بديهي لايحتاج الى البيان فلا يقع فيه نزاع أصلا هذا زبدة مافي حاشية العضد المسماه بالجواهر وصاحب الغاية يتتبع العضد وابن الحاجب في عدم بيان محل النزاع فاستوفى كلام الاشعرية كما يلوح من آخر كلامه وادعى بعض الفضلاء (١) المحشين على المختصر ان المسئلة لم تذكر في كتب المعتزلة ولاتعرف لهم الا ان يكون في كتب المتأخرين منهم الآخذين من كتب الاشعرية ، ثم قال أنه ينكشف عوارها يعني هذه المسئلة بمجرد الاستفسار لمعنى قائم (٢) فان أرادوا متحصل وكائن به ونحو ذلك من العبارات المؤدية لمعنى توقف وجوده عليه فلاينبغي ان يتقول عاقل ان اسم الفاعل لغير محصل الضرب وان اريد بقائم بغيره حال فيه كما هو المفهوم من مثال القرآن على مذهب المعتزلة أنه متكلم بكلام خلقه في جسم وكما يقال البياض قائم بالجسم فان اريد هذا فالحال انما هو المفعول لا الفعل وان اريد الاول فالمعتزلة قائلون به اذ معنى فعل عندهم بحسب الاسناد الحقيقي حصل انتهى « فان قلت » المسئلة قد ذكرها صاحب العواصم عن الفريقين وهو من الاطلاع على كلام الفريقين بالمحل الأعلى فيبعد ان لاينتبه لذلك لوكانت المسئلة غير صحيحة النسبة الى المعتزلة « قلت » سيأتي مايبين لك ان صاحب العواصم كغيره قلد ابن الحاجب في نسبة ذلك الى المعتزلة ولفظه فيها وقد تكلم الاصوليون من أجل هذه المسئلة في اشتقاق اسم الفاعل هل من شرطه ان يكون المعنى المشتق منه قائماً بالفاعل أم لا وأجازت المعتزلة ان لايكون قائماً ليتم لهم تسميته تعالى متكلماً بكلام غير قائم بذاته ولاصادر منها واحتجت بتسميته خالقاً ومنعت ذلك جماعة من الاشعرية وطولها ابن الحاجب في المختصر وادقها وهي لغوية لاتحتمل تلك الدقة وقد مال الرازي الى تصحيح كلام المعتزلة واحتج بصحة النسب فان قولنا في الرجل مكي ومدني مشتق من مكة والمدينة ، والحق أن المسئلة لغوية ليس فيها نظر ولاقياس فقد يشتقون ماليس بقائم بالفاعل مثلما ذكر الرازي ومثل لابن وتامر ولكن ليس يطرد ولاقياس باجماع اللغويين ولذلك لايسمى الله تعالى لابناً وتامراً مع ورود ذلك فيمن يملك اللبن والتمر وكذلك لايسمى حجاراً ولا متربا لكونه خلق الحجار والتراب ولا متحركا ولاساكنا لمثل ذلك فدل على ان مسئلة متكلم مستقلة بنفسها لاينقل الكلام منها الى غيرها وكذلك كل لفظية ولغوية فاذا نظرنا الي متكلم لم نجد أهل اللغة يطلقونه على من قام الكلام بغيره ولذلك نسب الله تعالى كلام الاعضاء اليها يوم القيامة حقيقة لااليه وعلى كلام المعتزلة هو له حقيقة ولها مجاز وهذا نازل جداً فانه لايحسن ان يستشهد بكلامه على مثل هذه الصفة انتهى « قلت » لكن لايخفى ان ماذكره الرازي من

(١) المقبلي في نجاح الطالب اه منه (٢) أي قائم بغيره اه منه

(قوله) والخلاف في مثل قاتل وضارب الخ ، هكذا ذكره بعض أهل الحواشي على شرح المختصر قال محل الخلاف في اسم الفاعل من المتعدي حتى يتصور دعواهم أي المعتزلة جواز اشتقاقه لغير من قام به وهو ظاهر انتهى ومثل ماذكره المؤلف أشار اليه الامام المهدي عليه السلام في المنهاج وظاهر الفصول جري الخلاف في نحو متكلم وكذا شرح المختصر حيث قال خلافاً للمعتزلة فانهم جعلوا المتكلم الله لاباعتبار كلام هو له بل باعتبار كلام لجسم يخلقه فيه انتهى ولم يذكر الشريف والسعد في الحواشي تحرير محل النزاع بما ذكره

(قوله) وظاهر الفصول جري الخلاف الخ ، قال في حواشيها وذلك كمتكلم فانه يوصف به تعالى وان لم يكن الكلام قائماً به تعالى لايجاده إياه في جسم كالشجرة ولايوصف به ذلك المحل فلا يقال للشجرة متكلمة، وقالت الاشعرية يجب ان يشتق منه اسم لمحله ولايصح الاشتقاق منه لغيره ومحل الخلاف في متكلم في حقه تعالى قيل متكلم حقيقة أو المتكلم الشجرة بكلام أوجده الله فيها اه حواشي فصول للشيخ من خط العلامة احمد بن محمد السياغي

واما نحو ضاحك وباك وقائم وقاعد فلا خلاف فيه احتج (المجيز) اولا بانه ثبت قاتل وضارب لغير من قام به القتل والضرب وهو الفاعل (١) مع ان القتل قائم بالمفعول لانه الاثر الحاصل فيه واجيب (٢) بمنع كون المعنى فيما ذكر الاثر الحاصل فى المفعول بل هو تأثير ذلك الاثر وهو قائم بالفاعل ضرورة حصول الاثر عنه، قيل (٣) التاثير نفس الاثر والا كان حادثا اوقديماً والاول يستلزم التسلسل لافتقاره الي تاثير آخر زايد عليه

(١) قوله وهو الفاعل ، أى غير من قام به القتل والضرب هو الفاعل اه (٢) أى من جهة الاشاعرة اه (٣) أى من طرف المعتزلة وفي حاشية مالفظه نسب هذا القول السيد ميربادشاه تلميذ عصام الدين في رسالته في الفرق بين المصدر والحاصل بالمصدر الي الاشعرية فقال الاتحاد في الخارج بين الاثر والمؤثر هو قول الاشعرية وقرر ذلك في آخر الرسالة المذكورة فراجعه فكأن المعتزلة أوردت ذلك الزاماً للاشعرية بمذهبهم اه

مثل مكي ومدني مما هو في معنى اسم المفعول ليس من محل النزاع اذ قد صرحوا بان النزاع ليس الا في اسم الفاعل لا في اسم المفعول الصريح فكيف المؤول وكذلك لا يخفى ان استدلال الشريف قدس سره بلابن وتامر ليس من محل النزاع أيضاً فانهم صرحوا بان ذلك من المجاز والنزاع في الحقيقة، هذا وترديد ذلك البعض لمعنى القيام لاوجه له بعد تفسيرهم له بالاختصاص الناعت قال الشريف لا نعني به كونه صفة حقيقية قائمة به بل ماهو أعم من ذلك فان سائر الاضافات التى هي امور اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان قائمة بمحالها « واعلم » ان تفسير القيام بالاختصاص الناعت وتمثيله بالقرآن وان المعتزلة يقولون أنه تعالى يوصف بمتكلم لقيام الكلام بغيره يشعر بان المراد بالقيام بغيره حلوله فيه حلول العرض في الجسم وان المراد بالاختصاص الناعت هو الحلول ليطابق المثال القاعدة فهو كما يقال البياض قائم بالجسم ويدل على ان مرادهم بالقيام هو الحلول تصريح السعد في شرح الكشاف عند الكلام على تفسير قوله تعالي ختم الله على قلوبهم الآية حيث قال مالفظه انما يسند حقيقة الي من قام به لا الى من خلقه وأوجده والله عندنا خالق للافعال لا محل لها فالكافر والجالس انما يصح حقيقة لمن قام به الجلوس والكفر لا لمن خلقهما كالاسود والابيض لمن قام به السواد والبياض وان كان بخلق الله اه بلفظه فصرح بالحلية في تفسير القيام وزاده بياناً بالمثالين وبمثله صرح في المواقف للعضد وقال مرجع نسبة الفعل الي المحلية فقط قلت ولا خفا في ان الحال انما هو المفعول لا الفعل وفي أنه يلزم ان لا يثبت له تعالى شيء من الاسماء الحسنى مثل خالق ورازق ومحيي ومميت ولكن القوم حين خافوا من هذا قالوا الفعل هو النسبة فيقال فبطل قولكم اسم الفاعل لا يشتق وا لفعل قائم بغيره أى حال فيه اذ النسبة ليست بحالة، وبعد تقرر هذا تعلم تلون كلام هؤلاء المحققين في البحث وانه متناقض فضلا عن صحته « واعلم » ان هذا التحقيق مبناه على صحة مافي الغاية وشرحها من نسبة ذلك الى المعتزلة فلنوضح لك الصواب ونزيل الارتياب فنقول تبع المصنف في هذا ابن الحاجب في نسبة الخلاف الي المعتزلة وفي شرح جمع الجوامع للزركشي أن المعتزلة يطلقون اسم المتكلم على الله تعالي باعتبار قيامه بغيره لا بذاته وهو خلقه الكلام في اللوح المحفوظ أو غيره ولا يقرون بالكلام النفسي فلزم من مذهبهم جواز صدق المشتق على من لم تقم به صفة الاشتقاق وعلى هذا ففى نسبة الجواز لغة اليهم نظر، بناء على الخلاف في ان لازم المذهب مذهب ام لا والصحيح المنع ولهذا لا ينسب القول المخرج الى الشافعي على الصحيح اه وفي حاشية ابن ابى شريف ان المعتزلة لم تخالف مقتضى اللغة بل يقولون مقتضى اللغة ماذكرتم من أنه لا يشتق الا لمن قام

(قوله) وأما نحو ضاحك الخ ، من كل فعل لازم (قوله) والا كان حادثاً ، أي والا يكن التأثير نفس الأثر بل كان أمراً زايداً عليه لكان اما ان يكون حادثاً أوقديماً الخ وهذا الجواب هو مانسبه الشيخ العلامة لطف الله رحمه الله الى المعتزلة نقلا عن المحصول حيث قال أجابت المعتزلة بانه لا معنى لتأثير القدرة في المقدور بها اذلو كانت أمراً زايداً عليه لكان اما أن يكون قديماً أو حادثاً الخ (قوله) لافتقاره الى تأثير آخر زايد عليه، لان كل حادث لابد له من تأثير مؤثر فيعود الكلام الى ذلك التأثير ويتسلسل

والثانى يستلزم قدم الاثر لا يقال (١) فيكون قائماً بالفاعل لانه يقال قد سلمتم قيام الاثر بالمفعول فيستحيل قيام العرض بمحلين واجيب بانه تشكيك في ضرورى

(١) أى من طرف الاشعرية يعنى مع تسليم أنه عين الأثر لاغيره اه منه بزيادة يسيرة

به لكن الدليل العقلي منع من قيام الكلام بالذات المقدسة فكان معنى الكلام في وصفه تعالى به خلقه إياه وهذه الصفة ثابتة له وباعتبارها وقع الاشتقاق فلم يخالفوا قاعدة اللغة اذ هم قائلون بان الاشتقاق باعتبار صفة ثابتة له تعالي «وحاصله» ان الاشتقاق عندهم باعتبار اطلاق الكلام على خلقه مجازاً وخلقه وصف ثابت له تعالى ثم هذا يجرى في عالم وقادر لتفهيم صفة العلم والقدرة اه فهذا تصريح الاشعرية ان هذا ليس قولا للمعتزلة ،وقد قال في نجاح الطالب ان هذه المسئلة لم نر ذكرها في كتب المعتزلة اه فالعجب من هذه المقاولة في الادلة وقالوا وقلنا كانه من باب التجريد المعروف في فن البديع فجردوا مخالفاً وفرعوا على خلافه قالوا قلنا وبه يعرف أنهم موافقون كما قاله ابن أبى شريف فالاشعرية وان أثبتوا الكلام النفسى فهو لايجدى في هذه المسئلة لأن الاشتقاق ونحوه من أحكام الالفاظ وهم قائلون بانهم لايخالفون فيها المعتزلة قال الشريف في شرح المواقف قولنا في اللسانى ، على حد قول المعتزلة من كونه حروفاً واصواتاً وحادثاً ومخلوقاً ينزل وتسمعه المشركون ونحو ذلك ولكننا نثبت أمراً وراء ذلك وهم ينفونه أى ينفون النفسى ومثل كلامه هذا قاله السعد وغيره ولاشك أن الاصولي انما يبحث في اللسانى كما ذلك صريح أقوالهم والنفسى ليس بفعل ولايشتق منه فالبحث تخليط ورجم للمعتزلة بما لم يقولوه بنص مخالفيهم كما سمعت والعجب من مثل المصنف وصاحب الفصول حيث نصوا الخلاف بين المعتزلة والاشعرية وقلدوا في ذلك بعض كتب الاشعرية كابن الحاجب ولو بحثوا في غير كتابه كشروح الجمع وغيرها لعرفوا براءة المعتزلة عن مخالفتهم للغة فانه لايشك امام من أئمة اللغة ان من قال يشتق اسم الفاعل لغير ذى المعنى أنه قول ترده اللغة العربية ويعد قائله جاهلا باللغة ومعانداً وأحمقاً «واعلم» ان قول المصنف في الشرح أنه لاخلاف في مثل ضاحك وباك يريد من المشتقات من الافعال اللازمة وان الخلاف انما هو في المشتقات من الافعال المتعدية غير موافق لما سمعته من كلام المحققين ان الحامل على هذا الخلاف هو لفظ متكلم ووصفه تعالي به ولايخفى انه من تكلم اللازم فهو في التحقيق منشأ الخلاف وعليه دار فلك هذه المسئلة والاختلاف ،وفي الفصول ويصح الاشتقاق منه لغيره أى لغير المحل وهو فاعله كمتكلم قال شارحه فانه أطلق على الله تعالي بالاتفاق والكلام ليس بصفة ذاتية له تعالى بل هو فعل حادث من أفعاله وكل حادث لايصح أن يكون قائماً به تعالى للاتفاق على ان ذاته لاتكون محلا للحوادث فوجب ان يكون وصفه بمتكلم لاباعتبار قيام الكلام به بل باعتبار قيامه بغيره كما ان وصفه بخالق ونحوه من صفات الافعال كذلك اه فالخلاف عام على المشتق من فعل لازم أو متعد ، هذا وقد سبق تفسير الاختصاص الناعت بما عرفته ويزيد مرادهم وضوحاً قول ابن ابى شريف في حواشى شرح المحلي حيث قال مالفظه الاختصاص الناعت هو ان يختص شيء بآخر يصير به ذلك الشيء نعتاً للاخر والآخر منعوتاً له فسمي الاول حالا والثانى محلا اه اذا عرفت هذا فقد توافقت عباراتهم على تفسير القيام بالاختصاص الناعت والاختصاص الناعت بالحال فالقيام هو الحلول في الشيء وعرفناك ان الحال هو المفعول كما عرفناك ان المسئلة تعود الي خلق الافعال وانه يلزم أنه لايتصف تعالي بخالق ورازق وبعد معرفتك لهذا تعرف ان شارح الغاية قرر قاعدة من يخالفه في ان القيام هو الحلول ولا يوافق أصله من القول بعدم خلق الافعال وكأنه ماتنبه لغائلة هذه القاعدة

(قوله) والثانى يستلزم قدم الاثر ، اذ لايتصور تأثير ولا أثر لأن التأثير نسبة والنسبة متوقفة على المنتسبين وهما الفاعل والاثر فلو كان التأثير قديماً لكان الاثر قديماً بالاولى لتوقف التأثير عليه (قوله) لايقال فيكون قائماً بالفاعل يعنى ان مطلوب المعتزلة من اشتقاق اسم الفاعل لغير من قام به المعنى لايتم بما ذكروا من ان التأثير عين الأثر وذلك ان التأثير قائم بالفاعل فقد اشتق اسم الفاعل لمن قام به المعنى و (قوله) لأنه يقال ، أي يجاب من قبل المعتزلة بانكم قد سلمتم قيام الأثر بالمفعول لقولكم مع ان القتل قائم بالمفعول لانه الأثر الحاصل فيه الخ وكذا جوابكم بمنع كون المعنى الحاصل هو الاثر الحاصل في المفعول يتضمن التسليم بان المعنى لو كان هو الأثر لقام بالمفعول و (قوله) فيستحيل قيام العرض بمحلين ، وهما الفاعل والمفعول فلا يكون التأثير الذي هو الأثر قائماً بالفاعل (قوله) واجيب ، عن قول المعتزلة التأثير نفس الأثر

(قوله) مع ان القتل قائم بالمفعول الخ ، تحقق فهذا في احتجاج المعتزلة ولا يستقيم الا الثانى اه

فلا يسمع للعلم الضروري بان التاثير غير الاثر ، وباختيار الاول ،قوله يستلزم التسلسل « قلنـا » ممنوع (١) انما يستلزمه لو احتاج التأثير الى تاثير آخر زايدعليهوهوممنوع لجواز ان يكون التأثير عدمياً والاعدام لاتعلل(٢) ،وثانياً بانه ( اطلق الخالق على الله )

(١) في نسخة لانسلم الخ اه (٢) كالبنوة والاخوة من النسب الاضافية فانها امور عدميـة لاوجود لها في الخارج وانما هي امور اعتبارية يعتبرها العقل فلا تحتاج الى مؤثر اه وفي حاشية ليس المراد العدم المحض اذ هو مقطعة الاختصاص فلا يتعلق به حكم بل المراد انه ليس بموجود وجوداً متميزاً ظاهراً بل هو أمر اعتبارى كما ذكر في الحاشية السابقـة اه زيد بن محمد

---

كما لم يتنبه لها من تابع ابن الحاجب في رسم اسم الفاعل في الـكافية بقوله ما اشتق من فعل لمن قام به فانه ينبني أيضاً على قاعدة خلق الافعال وقيـاس من خالف ذلك ان رسم اسم الفـاعل بانه ما اشتق من فعـل لمن أوجده وأما القائلون بخلق الافعال فانهم يقولون أنه تعالي اذا خلق صوم العبد مثلا لم يكن تعالي صائماً وكذلك سائر الافعال انه اذا خلق فعلا أو صفة في محل لم يتصف بتلك الصفة بل يتصف بها ذلك المحل الذى خلقت فيه ، ونقل ابن تيمية في منهاج السنة عن الجهمية القـائلون بانه تعالي متكلم بكلام خلقـه في الشجرة أنهم احتجوا على الاشعرية بانه تعالى عادل ومحسن بعدل واحسان قاما بغيره ثم قال وكان هـذا حجة على من يسلم الافعال لهم كالاشعرى ونحوه فانه ليس لهفعل يقوم بل يقول الخلق هو المخلوق لاغيره وهو قول طائفة من اصحاب مالك والشافعي واحمد لـكن جمهور الناس يقولون الخلق

---

( قوله ) للعلم الضروري بان التأثير غير الاثر ، وذلك واضح فان التأثير من مقولة الفعل والاثر من مقولة الانفعال ( قوله ) وباختيار الأول ، يعنى الحدوث قال المؤلف عليه السلام في حاشية نسبت اليه ماملخصه . أنه ليس المراد به الحدوث الذي تتصف به الموجودات الحادثة بل المراد به التعلق الـكائن بين الفاعل والمفعول وهو أمر يعتبره العقل ولا يوجد في الخارج وجوداً متأصلا وهذا التعليق يشبه الحادث لتعلقه حال الفعل لاقبله، هذا كلام المؤلف عليه السلام وأما شارح المختصر وأهل الحواشي فصرحوا بوصف هـذا التعلق بالحدوث حيث قالوا ان للقدرة تعلقاً حادثاً به الحدوث « قال » صاحب الجواهر فان قلت التعلق اعتباري عقلي لاوجود له في الخارج فلا يصح انقسامه الى القديم والحديث اذ هما من أقسام الموجود كما يشهد به تقسيم المتكلم قلنا كون الشيء اعتبارياً لاينافي اتصافه بالقدم والحدوث ثم بين اتصافه بالقدم بكلام تركناه لعدم احتياج المقام اليه مع عدم ملاءمته لقواعد أهل العدل وبين اتصافه بالحدوث بان المية المتجددة بتجدد الحوادث الحقيقية صفة اضافية اعتبارية حادثة قطعا قال فلو لم يصح اتصاف التعلق الاعتبـاري بالحدوث لم يصح وصف الشارح يعنى العضد للتعلق بالحدوث ( قوله ) لجواز



أن يكون التأثير عدمياً ، « اعلم » ان صاحب الجواهر جعل التأثير اعتبارياً وكذا المؤلف فيما يأتى صرح بان الخلق ليس الا التأثير ثم جعله اعتبارياً حيث قال والخلق الذي أورده الاولون اعتباري قال في الجواهر معلوم ان التأثيرات والتعلقات امور اعتبارية والا لزم التسلسل في الامور الموجودة وانه محال قطعا . وأما في الامور الاعتبارية فانه جائز لانقطاعـه بانقطاع الاعتبار وقال أيضاً التأثير أمر اعتباري لاوجود له في الخارج لأنه لو كان موجوداً في الخارج لـكان له موقع فيكون له ايقاع وهـكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل في امور موجودة في الخارج على ماهو المفروض لافي امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار أو يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان فـلا بد من تأويل ماذكره المؤلف عليه السلام من كون التأثير عدمياً بانه لم يرد بالعدمي هو العدمي المحض اذ العدم المحض لايعلق به حكم اذ هو مقطعة الاختصاص بل أراد به الاعتباري الذي ليس بموجود وجوداً ظاهراً وهذا التأويل موافق لما في الجواهر من اطلاق العدمي على الاعتباري كما ذكره في مسئلة التحسين في تحقيق قول ابن الحاجب واعـترض باجرائه في الممكن حيث قال والامكان الذاتى أمر اعتباري عدمي وقال بعد ذلك ان جواب الآمدي مبنى على ان الحسن وجودي والامكان اعتباري عدمي ثم قال لالـكونه منقوضاً بالامكان العدمي فقد أطلق العدمي على الاعتباري في ثلاثة مواضع كما ترى ( قوله ) والاعدام لاتعلل ، لأنها ليست بامور موجودة في الخارج حتى يلزم احتياجها الى علة موجدة فيلزم التسلسل « قال » الشريف ومثله في الجواهر وعلى تقدير احتياجها اليهـا لم يلزم التسلسل الا في الامور الاعتبارية والتسلسل في الامور الاعتبارية جائز لجواز انقطاعه بانقطاع الاعتبار

---

( قوله ) كما يشهد به تقسيم المتكلم ، يعنى صاحب علم الـكلام اه ( قوله ) لم يصح وصف الشارح ، يعنى العضد اه

باعتبار معنى وهو الخلق (والخلق المخلوق(١) والا) يكن المخلوق بل كان غيره وليس الا التأثير فان اختير حدوثه (تسلسل او) اختير قدمه (قدم العالم) اذ لا يتصور تأثير ولا اثر احتج (المانع (٢)) لاشتقاق اسم الفاعل لغير ذى المعنى بقوله (للاستقراء(٣)) يعنى انا تتبعنا لغة العرب فحصل لنا حكم كلي قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل (والخلق) الذى اورده الاولون امر (اعتبارى (٤)) لا وجود له في الاعيان ونحن لانشترط ان يكون المعنى الذى يشتق منه (٥) اسم الفاعل وجوديا

(١) هو الوجود أو اتصاف القائم بالوجود وهو قائم بالغير اه سعد (٢) هم الاشعرية اه (٣) يقال من جانب المعتزلة لافرق بين اشتقاق اسم لغير من قام به المعنى وهو المصدر وبين اسناد المعنى الى غير من قام به فلا نسلم الاستقراء لورود وكلم الله موسى تكليما ودعوى المجاز غير مسموعة اذ الملجي الى هذه الدعوى دعوى آخرة هي ان أكثر من عشرة آلاف كلمة في القرآن اسند فعل الله بزعمهم فيها الى العباد حقيقة لغوية لامجازا وهي دعوى لم ينهض دليلها اه (٤) اقول فيه تأمل اذ التأثير لو كان اعتبارياً لاحتاج الى تأثير آخر مغاير له بالذات ضرورة ان التأثير متقدم على الاثر والاعتباريات تحتاج الى المؤثر كالحقيقيات ، نعم لاتحتاج الى مؤثر موجود في الخارج فالاولى ان يقال النسب في الاعتباريات تنقطع بانقطاع الاعتبار ثم هذا الدليل مبنى على ان علة الافتقار الى المؤثر هو الحدوث اه مير زاجان (٥) ومما يدل على أنه ليس شرط لمشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق ان المفهوم من اسم المشتق ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولفظة ذو لاتقتضى الحلول ولان لفظة اللابن والتامر والمكي والمدنى والحداد مشتقة من امور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق اه من شرح الشيخ لطف الله على الفصول

غير المخلوق وهو قول الحنفية وهو الذى نقله البغوى عن أهل السنة وهو قول أئمة أصحاب احمد اه وكانه قلد في نسبة الخلاف الى الجهمية والمعتزلة والشيعة كغيره أو كانه اطلع على ذلك صريحاً عنهم فانه كثير الاطلاع الا أنه بعيد فان كتبهم خالية عن هذا القول الذى نسب اليهم التصريح به بل انظاهر ماقاله ابن أبي شريف أنه لازم لمذهبهم لانهم صرحوا به « واعلم » ان هذا الخلاف وانتشار هذه الاطراف نشأ من شؤم البحث عن تعلق بنفيه صفات الله بذاته وعن

(قوله) وليس الا التأثير اذ الخلق لايطلق الا بمعنى المصدر أو المفعول والمصدر هو التأثير المستلزم للاثر ضرورة (قوله) فان اختير حدوثه ، تسلسل لاحتياجه الى تأثير آخر (قوله) فحصل لنا حكم قطعي بذلك ، هذا بناء على ان الاستقراء اذا كان تاماً أفاد القطع كما ذكره في المواقف وشرحها حيث قال الاستقراء اثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين ومثل ذلك يسمى استقراءاً تاماً أو بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز أن يكون مالم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي على خلاف مااستقري منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل لأن الانسان والفرس وغيرها مما نشاهده من الحيوانات كذلك مع ان التمساح بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الأعلى انتهى وظاهر كلام السعد ان الاستقراء في نفسه لايفيد الا الظن وما اختاره المؤلف عليه السلام أولى والله أعلم (قوله) والخلق اعتباري لاوجود له في الاعيان ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان ذلك الأمر الاعتباري وقد بينه في شرح المختصر وشراح كلامه حيث قالوا ان الذات قديم وكذا القدرة فللقدرة تعلق حادث فبهذا التعلق حدوث الاشياء ضرورة اذ لولا تعلق القدرة بالاشياء على وجه يترتب عليه وجودها لم توجد الاشياء أصلا ولولا حدوثه لم تكن حادثه بل قديمة وهذا التعلق المخصوص اذا نسب الى العالم بفتح اللام فهو صدوره عن الخالق او الى القدرة فهو ايجابها للعالم أو الى ذي القدرة أعنى الله تعالى فهو خلقه للعالم فالخلق كون الذات تعلقت قدرته به وهذا معنى اضافي اعتباري قائم بالخالق بمعنى تعلقه بالخالق واتصاف الخالق به وباعتباره اشتق له اسم الفاعل وليست صفة حقيقية متقررة فيه ليلزم كون القديم محلا للحوادث قال في شرح المختصر فكان الحمل على هذا واجباً جمعاً بين دليلنا وهو الاستقراء الدال على وجوب قيام الفعل بما اشتق له اسم الفاعل لابغيره لانا لانعنى بقيامه كونه صفة حقيقية قائمة به بل ماهو أعم من ذلك فان سائر الاضافيات التي هي امور اعتبارية لاتحقق لها في الأعيان قائمة بمحالها وكذلك يصح ماذكرتم من الدليل ان الخلق ليس أمراً مغايراً للمخلوق فانه يدل على ان الخلق ليس أمراً حقيقياً موجوداً في الأعيان مغايراً للمخلوق والا يلزم التسلسل أو القدم اما اذا كان أمراً اعتبارياً فلا يلزم شيء منهما لعدم احتياجه على تقدير حدوثه الى تأثير آخر أو نقول التسلسل في الاعتباريات جائز فكان الحمل على ماذكرناه جمعاً بين الأدلة

(قوله) قائمة بمحالها ، خبر ان اه ح بمعنى الاختصاص الناعت اه منه

حتى يرد ماذكروه بل يكتفى باعتبار العقل له وبتمييزه اياه ولانريد بالقيام الا الاختصاص الناعت (١) فلا يلزم ان يكون صفة حقيقية متقررة

(١) وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نعتاً للآخر والآخر منعوتاً وسواء فيه الجوهر وغيره اه هذا على كلام المعتزلة والصواب مافي سيلان تأمل اه

حقائقها في نفسها ولو اكتفوا بما اكتفى به السلف الصالح من وصف الله بانه متكلم وغيرها من الصفات وعلموا كما انهم لم يحيطوا بحقيقة ذاته لايحيطون بحقيقة صفاته لكانوا أسلم حالا ومآلا وقد حققنا وغيرنا رجحان طريقة السلف على طريقة الخلف وقد قال المحققون طريقة السلف أسلم وطريقة

---

(قوله) حتى يرد ماذكروه ، يعني التسلسل أو القدم اما عدم لزوم التسلسل فلما عرفت من عدم احتياج الاعتباري الى علة موجدة حتى يلزم التسلسل أو لانقطاعه بانقطاع الاعتبار ، واما عدم لزوم القدم فليس ذلك لمجرد كونه اعتبارياً بل لابد من الاستدلال على حدوثه وقد أشار اليه في شرح المختصر قال ولولا حدوثه لم تكن الاشياء حادثة بل قديمة قال في الجواهر لأن هذا التعلق ان كان قديماً يلزم قدم العالم لأن الذات الالهية قديمة والقدرة أيضاً قديمة والمفروض ان صدور العالم لم يتوقف الا على ذلك التعلق فلو كان ذلك التعلق أيضاً قديماً يلزم قدم العالم والا لزم تخلف المعلول عن علته الموجبة وهو محال « واعلم » ان صاحب الجواهر اعترض ماذكروه من أن الاعتباري على تقدير حدوثه غير محتاج الى علة موجدة ومن أن التسلسل جائز في الاعتباري مطلقا حيث قال هذا الاعتباري وهو التعلق على تقدير حدوثه لايخلو اما أن يكون حادثاً بنفسه أو محتاجاً في حدوثه الى علة أحدثته والاول محال والا لزم حدوث الشيء بنفسه وانه محال ولزم أن لايكون الحدوث علة الاحتياج الى مؤثر وقد ثبت خلافه في الكلام ولأن هذا التعلق لولم يستند الى القدرة الالهية لم يلزم استناد الحوادث الى القدرة الالهية وذلك باطل اتفاقاً فيمتنع ان يكون هذا التعلق حادثاً بنفسه والثاني وهو ان يكون محتاجاً في حدوثه الى علة أحدثته أيضاً محال والا لزم التسلسل في هذه التعلقات الاعتبارية وانه محال في هذا المقام خصوصاً وذلك لأن التسلسل في الامور الاعتبارية وان كان جائزاً لجواز انقطاعه بانقطاع الاعتبار في الجملة لكنه ممتنع في هذه التعلقات الاعتبارية الحادثة بخصوصها في هذا المقام قطعا لأن حدوث الحوادث الحقيقية متوقف على حدوث هذه التعلقات الاعتبارية الحادثة قطعا والا لزم قدم العالم وانه محال فلو جاز انقطاع هذه التعلقات الاعتبارية الحادثة يلزم جواز انقطاع حدوث الحوادث الحقيقية وانه محال قطعا فعلم ان التسلسل في مثل هذه الامور الاعتبارية التى يتوقف على حدوثها حدوث الحوادث الحقيقية ممتنع قطعاً « واعلم » ان المؤلف عليه السلام قرر كلام الاشاعرة في الجواب عن حجة المعتزلة وفيه ماقد عرفت من المنقول عن الجواهر « ثم » ان صاحب الجواهر أورد في هذا المقام كلاماً سلك فيه محجة الانصاف ينبغي ايراد حاصله، وذلك انه اختار ان الامور الاعتبارية لكونها موجودات ذهنية محتاجة الى عال ذهنية منتهية الى عال خارجية قطعاً وذكر ان الفعل وهو المصدر قد يطلق على الايقاع وهو التأثير وقد يطلق على الأثر الحاصل بذلك الايقاع وان الفعل بالمعنى الأول اعتبارياً لابالمعنى الثاني ثم ذكر ان النزاع ان كان في الفعل بالمعنى الأول فالحق ماذهب اليه الاشاعرة لعدم دلالة أدلة المعتزلة على جواز قيام التأثير بغير المؤثر بل لاتدل الا على قيام الفعل الحقيقي الذي هو الأثر بغير الفاعل لكن غرض الاشاعرة لايحصل باستدلالهم على ان الفعل الاعتباري لايقوم الا بالفاعل لعدم جريه في مثل متكلم باعتبار الكلام النفسي، وان كان النزاع في الفعل بالمعنى الثاني الحقيقي الذي هو الأثر فالظاهر ماذهب اليه المعتزلة من جواز قيامه بغير الفاعل والاجوبة التى ذكرتها الاشاعرة لاتدل الا على عدم جواز قيام الافعال الاعتبارية بغير الفاعل ثم رجح كون النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة انما هو في الأفعال الحقيقية التى هي الآثار المبتنى عليه مسئلة المتكلم باعتبار الكلام هل هو قائم بالفاعل أولا لافي الامور الاعتبارية التى هي التأثيرات قال وما ذكرته الاشاعرة على تقدير تسليمه لايدل الا على عدم جواز قيام التأثيرات بذات الفاعل فلا يحصل الغرض الذي وضعت هذه المسئلة لأجله فما ذكروه في هذه المسئلة ليس واقعاً في محل النزاع هذا ملخص ماذكره (قوله) ولانريد بالقيام الا الاختصاص الناعت الخ ، يعني لاالتبعية في التحيز كقيام الاعراض التى هي امور حقيقية كالبياض ونحوه بمحالها من الاجسام ولذا قال المؤلف عليه السلام فلا يلزم أن يكون صفة حقيقية متقررة فيلزم ان يكون القديم محلا للحوادث وسيأتي لهذا زيادة تحقيق في بحث التحسين ان شاء الله تعالى

---

(قوله) بذات الفاعل ، ظني في بعض النسخ بغير ذات الفاعل اه وعبارة الجواهر والاجوبة المذكورة لاتدل الا على عدم جواز قيام الأفعال التى هي التأثيرات بغير الفاعل اهح (قوله) ليس واقعاً في محل النزاع ، وفي نسخة ليس دافعاً اه

(قوله) «فصل» الترادف وقد عرفته، أي عرفت حده اصطلاحاً بما أفاده التقسيم المتقدم وهو أنه لفظ متعدد لمعنى واحد وقد اكتفى المؤلف عليه السلام عن تعريفه هاهنا بما تقدم والشريف عرف الترادف بانه توارد لفظين أو ألفاظ في الدلالة على الانفراد بحسب أصل الوضع بمعنى واحد من جهة واحدة نخرج بقيد الانفراد التابع والمتبوع وباعتبار أصل الوضع الالفاظ الدالة على معنى واحد مجازاً والتي تدل على بعضها مجازاً وبعضها حقيقة وبوحدة المعنى مادل على معان متعددة كالتأكيد والمؤكد وبوحدة الجهة الحد والمحدود (قوله) قالوا ومايظن من المترادف، يعني ماوقع فيه الالتباس لشدة الاتصال بين معانيه فظن أنها موضوعة لمعنى واحد (قوله) وكالناطق، بمعنى مدرك المعقولات كما هو المراد في ماهية الانسان فاذا قيل الانسان حيوان ناطق كان المراد به مدرك المعقولات فيخرج به مالا يعقل (قوله) من باب جزء الذات، فان الناطق جزء ذات الانسان والفصيح صفة صفتها وهو الناطق بمعنى اللافظ (قوله) وغير ذلك كثير، كالسيف والصارم والمهند والرسوب والمخذم فهذه عند المانع صفات للسيف ذكره في شرح الجمع (قوله) ولا يمكن اجراؤها اي هذه التكلفات في جميع المواضع كما في بهتر وبحتر وصلهب وشوذب (قوله) وأما الاستثنائية، المشار اليها بقوله واللازم باطل فظاهر لان الواضع



فيلزم ان يكون القديم محلا للحوادث (١) ﴿فصل﴾ (الترادف) وقد عرفته (واقع) في اللغة عند الاكثر (للاستقراء) وذلك نحو قعود وجلوس للهيئة المخصوصة وبهتر وبحتر (٢) للقصير وصلهب وشوذب (٣) للطويل وخالف في جواز وقوعه ثعلب وابن فارس قالوا ومايظن من المترادف من المتباين بالنظر الى اصل الاشتقاق وسبب الظن اطلاقهما على ذات واحدة كالحنطة والقمح فالحنطة اسم الذات والقمح صفة له يقال قامحت الناقة اذا رفعت رأسها سمي به هذا الحب لانه ارفع الحبوب وكالاسد والليث فان الاسد الذات والليث صفة له بمعنى كثرة الفساد يقال لاث يلوث اذا كثر الفساد، وكالانسان والبشر فان الانسان موضوع له باعتبار الانس أو النسيان والبشر باعتبار بادي البشرة، وكالخمر والراح لتغطية العقل والاراحة وهما من باب صفة الذات، وكالناطق والفصيح من باب صفة الذات وصفة صفتها، وكالناطق بمعنى مدرك المعقولات والفصيح من باب جزء الذات وصفة صفتها وغير ذلك كثير، وهذه تكلفات بعيدة لم يقم عليها دليل ولا يمكن اجراؤها في جميع المواضع، قالوا لو وقع المترادف للزم العبث واللازم باطل اما الشرطية فلان واحداً كاف في الافهام فلا فائدة لوضع الآخر واما الاستثنائية (٤) فظاهر والجواب بمنع الملازمة وانما يلزم ذلك لو كانت

(١) قال سعد الدين وتحقيقه، ان الذات قديم وكذلك القدرة فلا بد من أمر حادث تحدث عنده الحوادث وهو يعني الامر الحادث تعلق القدرة الخ كلامه فخذه اه (*) وليس هذا الفن محلا لتحقيق هذه المسئلة لانها أصل افتراق الامة وحق المؤمن هو الايمان بالله ومايجب له وما يمتنع عليه على حد ما هو في علم الله تعالى وهذه طريقة السلف الصالح سلك الله بنا طريقهم وبلغنا مقيلهم اه من شرح المحقق الجلال على الفصول (٢) على وزن فعلل بضم الفاء واللام فيهما اه (٣) هما على وزن جعفر ذكر معناه في ديوان الادب اه (٤) وهي المحذوفة تقديرها لكنه لم يلزم العبث فلم يقع الترادف الا أنهم اصطلحوا على وضع واللازم باطل موضعها قصداً للاختصار اه

الخلف أعلم فرضينا بالسلامة (قال) مسئلة الترادف واقع للاستقراء، أقول لا أدري مايترتب على الخلاف في هذه المسئلة فانه اذا قال من يجب امتثاله اقتل أسداً أو ليثاً أو غضنفراً أو حصل حنطة أو قمحاً أو براً فانه يجب عليه قتل هذا الحيوان المفترس اتفاقاً بين المثبت والنافي وكذلك القائل حصل قمحاً أو نحوه فتوسيع حجم الكتاب الذي هو وصلة الى غيره بامثال هذه الابحاث شغل للحيز واضاعة للاوقات، نعم مثل أسماء الله وأسماء رسوله ونحوهما مما يدل على الذات باعتبار صفة هي مترادفة نظراً الى الما صدق متباينة باعتبار دلالة كل لفظ على معنى غير مادل عليه الآخر من حيث الصفة مثل غفور رحيم عزيز حكيم وسماها بعضهم بالمتكافية وقال تكون قسما ثالثاً لامتباينة ولا مترادفة

(قوله) نخرج بقيد الانفراد التابع، نحو عطشان نطشان بخلاف تعريف المؤلف فهو داخل فيه اه منه ح وغيره (قوله) والتي تدل على بعضها، كلمة على غير موجودة في حاشية الشريف والصواب سقوطها كما لايخفى اه ح عن خط شيخه الا ان يكون مضافاً الى ضمير المعاني اه من خط العلامة احمد بن محمد السياغي

حكيم ان كان هو الله تعالى وان كان غيره فكذلك لان هذه اللغات المشتملة على اللطائف الكثيرة والدقائق الغزيرة لاتتأتى الا من حكيم له نوع اطلاع عليها ( قوله ) فيكون افضى اليه ، ضمير يكون عايد الى التوسعة اي تكون التوسعة في التعبير افضى الى المقصود لامكان التوصل اليه باحد المترادفين عند نسيان الآخر ( قوله ) ومنها تيسير النظم الخ ، جعل المؤلف قوله ومنها تيسير النظم الخ من وجوه التوسعة والذي في شرح المختصر وشرح الفصول للشيخ العلامة جعلها وجودا مستقلة بيانا للفوائد في وضع المترادف، ولفظ شرح المختصر بل للمترادف فوائد ، منها التوسعة في التعبير الخ ومنها تيسير النظم الخ والظاهر ما فعل المؤلف عليه السلام فان في تيسير النظم والنثر والتجنيس والمطابقة توسعة عند التحقيق ( قوله ) اذ قد يصلح احدهما للقافية، هذه العبارة احسن من قول ابن الحاجب للروي لان الروي هو الحرف الاخير من القافية واما القافية فهي على ماذكره الخليل واختاره صاحب المفتاح من آخر حرف في البيت الى اول ساكن قبله مع الحركة التي قبل الساكن ومعلوم ان احد المترادفين لايصلح ان يكون رويا بل قافيه ولم يذكر في شرح المختصر كيفية تيسير النثر بالمترادف، ووجهه على ماذكره في الجواهر ان النثر يعلم حاله بالقياس الى النظم واما المؤلف عليه السلام فصرح به حيث قال والفاصلة قال الشريف لان الاسجاع في النثر بمنزلة القوافي فربما صلح احدهما لذلك دون الاخر وايضا فان احسن السجع ماتساوت قرائنه وقد يحصل ذلك باحدهما فقط « واعلم » ان المؤلف لم يصرح ببقية فوائد المترادف من المطابقة والتجنيس كما فعل ابن الحاجب بل اشار اليهما اشارة اجمالية بقوله وغير ذلك وذلك لاحتياجهما الى زيادة بسط ودفع اشكال ، اما المطابقة فان الشارح العلامة في شرح مختصر المنتهى اعترض بان الترادف لامدخل له في تيسير المطابقة اصلا لان المطابقة هي الجمع بين معنيين متقابلين فاحتيج الى دفع اعتراضه بزيادة بيان ذكره في  شرح المختصر وهو ان معنى تيسير الترادف للمطابقة حصولها باحد المترادفين دون الاخر وذلك ممكن اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر غير ماترادفا عليه يحصل باعتبار ذلك المعنى الاخر المطابقة دون صاحبه كالخيار فانه مرادف القثاء وقد وضع بالاشتراك لمعنى آخر وهو خلاف الاشرار فقد حصل باعتبار ذلك المعنى الاخر التقابل دون صاحبه وهو القثاء ومثال ذلك ماقال رسول سلطان مصر لرسول خليفة بغداد خستنا خير من خستكم واراد بالخس البقل فقال البغداذي خسنا خير من خياركم فوقع التقابل بين الخس والخيار بوجه وهو ان يراد بالخس الخسيس وبالخيار خلاف الاشرار ولو قال خسنا خير من قثاكم لم تحصل المطابقة اصلا ، واما التجنيس فبيان حصوله بالمترادف ان يوافق احدهما غيره في الحروف، دون صاحبه نحو رحبة المسجد فرحبة مرادف لواسعة وقد حصل بها التجنيس دون واسعة وقد اعترض الشريف والسعد على ماذكره العضد بماحاصله ان المطابقة انما حصلت من اشتراك كل من الخس والخيار بين معنيين وهما البقل والخسيس والجيد والقثاء وان لم يوجد لفظ القثاء فلا اثر لكونه مرادفا للفظ القثاء فانا لو فرضنا ان القثاء لم يوضع لمعناه لم يضر في المطابقة اصلا وكذا التجنيس انما حصل من اشتراك لفظ الرحبة بين الواسعة والفناء ولا مدخل للترادف، وغاية مايمكن ان يقال انه اذا فرض وضع القثاء لمعناه مقدما على وضع الخيار وكذا لفظ الواسعة مقدما على وضع الرحبة كان لوضع الخيار ووضع الرحبة بعد وضع لفظ القثا ولفظ الواسعة دخل في حصول التقابل ولهذا يتم المطلوب اذ يكفي سندا للمنع ولايقدح فيه انه لو عكس هذا الفرض لم يكن لوضع القثاء والرحبة اثر في ذلك فتأمل والله اعلم ( قوله ) ثم يشتهر الوضعان، قيل هذا انما يتأتى عندمن يجزم بان اللغات اصطلاحية والمؤلف عليه السلام غير جازم كما سبق كذا نقل ( قوله ) والى هذا القول وشبهته وجوابها اشار بقوله والتوسعة الخ ، اي الى بعض جوابها اذ الاشارة بما في

الفائدة منحصرة في افهام المعنى وليس كذلك اذ التوسعة فائدة يقصد اليها الوجوه، منها كثرة الذرايع في المقصود (١) فتكون افضى ، اليه ومنها تيسير النظم والنثر اذ قد يصلح احدهما للقافية والفاصلة دون الاخر وغير ذلك، وان سلم انحصار الفائدة في الافهام فلانسلم كفاية واحد فيه لجواز ان يضع أحد الفريقين احد الاسمين والاخر الاخر من غير شعور كل منها بوضع الاخر ثم يشتهر الوضعان والى هذا القول وشبهته وجوابها اشار بقوله (والتوسعة

(١) في نسخة الى المقصود اه

( قوله ) نحو رحبة ، رحبة المسجد بالتحريك ساحته اه صحاح وفيه أيضاً الرحب بالفتح الواسع تقول منه رحب وأرض رحبة اه

( قوله ) والمؤلف غير جازم الخ ، يقال الكلام مبنى على التجويز وهو لاينافي عدم الجزم بذلك والله اعلم اه حسن بن يحيي الكبسي من خط العلامة احمد بن محمد السياغي

المتن الى قوله في آخر الجواب وان سلم انحصار الفائدة الخ (قوله) ولا ترادف في الحد والمحدود، اراد بالحد هاهنا ماعدا اللفظي اذ اللفظي في الاغلب يكون بالمترادف ويدل على ذلك ماذكره في الجواب (قوله) باوضاع متعددة، فدلالة الحد عليهما تفصيلية بخلاف المحدود فانه يدل عليها بوضع واحد فدلالته اجمالية فيهما وان دلا على معنى واحد لايدلان عليه من جهة واحدة (قوله) ولو افرد، لم يدل على شيء أصلا قال الشريف قال ابن دريد سألت ابا حاتم عن معنى قولهم بسن فقال ما ادري ماهو (قوله) بخلاف المتبوع، فان عطشان مثلا دال على معناه مجموعا ومنفرداً فقد خرج التابع والمتبوع عن تعريف المترادف بقيد الانفراد وان لم يعتبر قيد الانفراد امكن اخراجهما بقيد وحدة الجهة وانت خبير بان اخراجهما عن المترادف إنما هو بالتعريف الذي ذكره الشريف في اول بحث المترادف وقد نقلناه فيما سبق واما المؤلف عليه السلام فقد اكتفى في تعريف المترادف بما افاده التقسيم فيما سبق فيرد التابع والمتبوع ونحوهما والله اعلم (قوله) «فصل» والمشترك، أتى بالواو هاهنا وفيما سبق قال فصل المترادف وكأنه للتفنن (قوله) وقد عرفته أي، عرفت حده بما افاده التقسيم المتقدم وهو لفظ متحد دال على معان متعددة موضوع لكل واحد منها وضعا مستقلا و (قوله) ايضاً، اي كما عرفت المترادف (قوله) وخامسها انه ممتنع، اي محال عقلا كذا في شرح الجمع ويدل على ان المراد الامتناع عقلا ماسيأتي من شبهتهم واما الشريف فذكر انه لايتصور هاهنا وجوب ولا امتناع بالذات بل بالغير فهما راجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن الواقع والممتنع هو الممكن الغير الواقع اه

تنفي العبث ولا ترادف في الحد والمحدود (١) في الاصح، وزعم قوم انهما مترادفان ولهذا قالوا ما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود (٢) (و) لا ترادف ايضاً في (نحو عطشان نطشان) وحسن بسن وذهب قوم الى انها من قبيل الترادف وليس بمستقيم لان التابع فيها لايفرد (٣) ولو افرد لم يدل على شيء بخلاف المتبوع ﴿فصل﴾ والمشترك وقد عرفته ايضاً، فيه اقوال «الاول» وهو قول الاكثر انه واقع مطلقاً «وثانيها» انه غير واقع في الكتاب «وثالثها» انه غير واقع فيه وفي السنة «ورابعها» انه واجب الوقوع «وخامسها» انه ممتنع مطلقاً (٤) وهو قول ثعلب (٥) وابي زيد والبلخي والابهري

(١) قال صاحب فصول البدايع في بحث الترادف مالفظه توالي الالفاظ المفردة على موضوع له واحد بالاستقلال، فتوالي الالفاظ جنس والمراد مافوق الواحد واحترز بالمفردة عن الحد والمحدود وعن التأكيد المركبة، وبعلى موضوع واحد عن المهملات والمتباينة تفاصلت أو تواصلت والحقيقة والمجاز وبالباقي عن التوابع الباقية اه (٢) فالحد يدل بالتفصيل على مادل عليه الاسم بالاجمال فله دلالة على المفردات كقولنا في تحديد الانسان انه الحيوان الناطق فانه يدل على المفردات بالمطابقة واما الانسان فانه يدل عليها بالتضمن فاحدهما غير الآخر وكيف لايكون كذلك والحد يدل على الاجزاء التي هي علل المحدود والمحدود يدل على الماهية الحاصلة عقب الاجزاء اه شرح المحلي على المختصر (٣) والفرق بين المترادف والتأكيد والتابع ان المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا وأما المؤكد فيفيد تقوية المؤكد والتابع نحو شيطان ليطان وحسن بسن وشبه ذلك لايفيد وحده شيئاً البتة فان تقدم المتبوع عليه أفاد تقوية اه (٤) أي بين النقيضين وغيرها اه (٥) قوله وهو قول ثعلب الخ، ثعلب نحوي وابي زيد لغوي والبلخي اصولي وهو من متأخري الاصوليين

(قوله) لان التابع في هذا لايفرد، أقول هي عبارة ابن الحاجب ومراده أنه لايقال نطشان واعترضه بعض شراحه بان عدم الافراد لايصلح مانعاً من الترادف كما في اجمع واخواته انما المانع من الترادف عدم اتحاد المعنى ولاشك ان نطشان لامعنى له وانما التأكيد فيه صوري لامعنوي (قال) ﴿فصل﴾ الاشتراك واقع للاستقراء قوله وقد عرفته، أقول قال المحشي يعني أنه لفظ دال على معان متعددة موضوع لكل واحد منها وضعاً مستقلا اه وفي مختصر ابن الحاجب ان القرء موضوع للطهر والحيض معاً على البدل من غير ترجيح واحترز بقوله معاً عن المتواطئ فانه ليس بموضوع للأفراد بل للمشترك وبقوله عن البدل عن الموضوع

(قوله) فيرد التابع والمتبوع، اذا تأملت مايفيد التقسيم من التعريف لم يرد ذلك اه من أنظار القاضي احمد بن صالح بن أبي الرجال ح عن خط شيخه (قوله) وكأنه للتفنن، يقال بل لعطفه على المترادف وأما المترادف فهو أول أقسام الموضوع اه من بعض الحواشي ومن خط ح عن خط شيخه

« وسادسها » أنه ممتنع بين النقيضين وهو قول الرازى وقد أشار في المختصر (١) الى هذه الاقوال كلها وحججها وشبهها ومايرد عليها على هـذا الترتيب فالى الاول بقوله (والاشتراك(٢)واقع للاستقراء)أى تتبع كلام العرب كالعين(٣)والقرءوالجونوعسعس وغير ذلك مما لايحصى ومن تتبع كتب اللغة علمه علماًضروريا ،والى الثانى والثالث بقوله (وفى الكتاب والسنة ) يعنى ان الاصح وقوع المشترك فى الكتاب والسنة وقد منعه قوم في الكتاب وقوم فيه وفى السنة كما عرفت ،قالوا لووقع فاما ان يقع

---

(١) يعنى الغاية اه (٢) وهل يدخل الاشتراك في المجاز منهم من قال نعم كالبحر فانه يتجوز به عن العالم والكريم والفرس شديد الجرى ، ومنهم من منع وقال ان البحر ان استعمل في معنى واحد وهو الاتساع فكلها موضوع فيما ذكر لمعنى واحد مجازاً اه قلت والثانى هو الاظهر وقد أشار أبو الحسين الى ان الاشتراك ثابت في المجاز كما في الحقيقة لكن اجراء لفظ الاشتراك في الحقيقي حقيقة وفي المجازى مجاز اه (٣) للباصرة والجارية و القرء للحيض والطهر والجون للاسود والابيض وعسعس لاقبل وأدبر اه

---

للجميع كالفاظ الشمول على مايقوله الشافعي واختاره (١) المصنف في المسئلة الثانية وبقوله من غير ترجيح عن مجازية أحدهما لان الأبدال يجب تساويها ولا تساوى بين الحقيقة والمجاز لان الحقيقة أظهر وأرجح وقد أورد على قوله على البدل أنه ان كان وضعاً فممنوع لانه وضع لمعين وان كان إستعمالا فلا يتم حتى يظهر عدم نهوض الدليل على مايختاره الشافعي هذا « واعلم » ان المشترك لابد له من القرينة الدالة على المراد منه ضرورة على القول بعدم اطلاقه على جميع معانيه والا كان مجملا يتعذر فهم المراد منه واذا كان لابد من القرينة المبينة فهذا شأن الحقيقة و المجاز وقولهم المجاز محتاج الى علاقة وقرينة صارفة عن الحقيقة والمشترك الى قرينة معينة للمراد فكان أقرب تناولا من المجاز ترجيح لايوجب اثبات قسم مستقل من أقسام الوضع فان تحت عسعس مثلا معنيين وتحت لفظ أسد معنيين غايته ان احد معنيي أسد يتبادر عند الاطلاق والآخر يفتقر الى القرينة بخلاف لفظ عسعس والادلة على اثبات وضع المشترك لم يخل دليل منها عن الخدس وابن الحاجب لم يعول على اثباته الابالاستقراء ويأتى مافيه قريباً ( قوله ) واقع للاستقراء ، أقول الاستقراء دليل الاستعمال وهو أعم من الوضع الذى هو المدعى وتحقق الاعم لايستلزم تحقق الأخص ( قوله ) كالعين والقرء وعسعس

---

(١) وان كان بين قوليهما فرق اذ الشافعي يقول أنه ظاهر في الجميع والمصنف يقول مثله لكن من غير ظهور اه منه

---

( قوله) للاستقراء ، أي تتبع كلام العرب فسره بذلك اشارة الى أن ليس المراد بالاستقراء هاهنا هو المصطلح عليه اعنى تتبع الجزئيات لاثبات حكم كلي وهو ظاهر ، بل الحجة في التحقيق على وقوعه اطباق اهل اللغة على ان القرء للطهر والحيض معاً على البدل كما ذكره ابن الحاجب ولذا قال المؤلف عليه السلام علمه علماً ضروريا فان الاستقراء المصطلح لايفيد الضرورة وقد اعترض في الجواهر بما ذكره ابن الحاجب من الاستدلال بان القرء للحيض والطهر بانه ان اراد انه موضوع لهما فلا نسلم الاطباق على ذلك الخلاف فيه وان اراد انه يستعمل لهما فلا نسلم انه يلزم منه الاشتراك لجواز ان يكون حقيقة في احدهما مجازاً في الاخر ثم اختار الطرف الثانى واجاب عن قولهم لانسلم الخ بان استعماله لهما على سبيل البدل من غير ترجيح مستلزم للاشتراك قطعاً وحقق ذلك بما لايحتمله المقام (قوله )والقرء ، هو بفتح القاف في اللغة الفصيحة وقد يضم (قوله ) وعسعس ،لاقبل وادبر (قوله ) قالوا لو وقع الخ ، ظاهره ان هذا حجة للمانعين في الكتاب فقط ومقتضى ذلك لزوم القول منهم بوجود مالا حاجة اليه في السنة ولو استدل للمانعين في الكتاب فقط بغيرهذه الشبهة كما فعل الشيخ العلامة في شرح الفصول لكان اولى فانه استدل للمانع في الكتاب فقط بانه تعالى قادر على الاتيان موضع كل مشترك بمنفرد ثم قال واجيب بان المقام قد يقتضي الاتيان بالمشترك لغرض كحصول الأبهام به اولا ثم تفسيره بالمنفرد فيكون اوقع في النفس ثم استدل للمانع في القرآن وفي السنة بما ذكره المؤلف عليه السلام هنا

---

( قوله ) وهو ظاهر ، فانه في الاستدلال على وقوع المشترك وجود فرد منه في اللغة كالقرء مثلا من غير احتياج الاستدلال الى الاستقراء المصطلح بل الحجة الخ كلام المحشي اهح من خط شيخه ( قوله ) لايفيد الضرورة ، قد سلف له ماعرفته من افادة بعضه القطع اهح عن خط شيخه ( قوله ) للمانعين في الكتاب فقط ، غير مسلم فان الظاهر أنه جعله حجة شاملة لمن منعه في الكتاب وفي الكتاب والسنة معاً بدليل قوله في الآخر وكلاهما نقص يجب تنزيه الكتاب والسنة عنه اهح ن بل وفي أول الكلام دلالة على ذلك حيث قال والى الثاني والثالث فتأمل اهح عن خط شيخه

مبيناً او لا وكلاهما باطل، اما الاول فلاستلزامه التطويل بلا فائدة لامكان بيانه بمنفرد(١) لايحتاج الى البيان فلا يطول(٢) واما الثاني(٣) فلعدم الفائدة وحاصله لزوم مالا حاجة اليه(٤) او مالا يفيد وكلاهما نقص يجب تنزيه الكتاب والسنة عنه ، والجواب باختيار الاول ولا نسلم لزوم التطويل بلا فائدة اذ ربما يقع البيان بالمجموع كعين جارية(٥) ولو جيء باحدهما لم يعلم المراد، اولاشتمال الابهام(٦) ثم التفسير على زيادة بلاغة كما قرره علماء المعاني، وباختيار الثاني ولا نسلم ان المقصود من كل اللغة التفاهم التفصيلي بل قد يقصد التعريف الاجمالي(٧) كما يقصد التعريف التفصيلي بدليل اسماء الاجناس والى ماذكرنا اشار بقوله (كاسماء الاجناس(٨) فلا يرد أنه ان بين طال بلا فائدة والا لم يفد )والى القول

(١) لانه سبحانه قادر على الاتيان موضع كل مشترك بمنفرد، قلنا قد يقتضى المقام الاتيان بالمشترك لغرض كحصول الابهام أولا ثم تفسيره بالمفرد ثانياً فيكون أوقع في النفس اه شرح فصول (٢) قيل هو مضارع طال وفيه اه لعله أشار بفيه الي أن الالزام من الخصم وقع بلزوم التطويل المنافي للبلاغة المحترز عنه في حد الاطناب لانه الزائد على المراد لالفائدة وقد اعتبروا في حد الاطناب الفائدة فالمناسب للبيان ذكر التطويل لاالطول لانه لايطلق الطول على مايطلق عليه التطويل اه سيدي هاشم بن يحيي الشامي رحمه الله (*) وفي بعض النسخ فلا يطول بالتشديد للواو اه (٣) وهو الذي لم يقع مبيناً اه (٤) قوله مالا حاجة اليه ، أي في افهام المقصود وذلك على تقدير البيان ، وقوله أو مالايفيد وذلك على تقدير عدم البيان اه (٥) المفهوم من احتجاجهم ان التطويل من حيث اجتماع المبين والبيان للغنية عنه بمنفرد واضح كما يقال رأيت نهراً فانه أخصر من رأيت عيناً جارية فالجواب بحصول البيان بالمجموع غير دافع للتطويل ولم يذكر الجواب هذا في شرح العضد فينظر اه من أنظار السيد صلاح بن حسين الاخفش رحمه الله (*) وفي حاشية قلت فليؤت بفرد غيرهما كقول المدعي بان يقال في عين جارية ماء ونحوه فينظر في الجواب اه (٦) هكذا ذكر العلامة السعد وقد اعترض هذا الطرف في الجواهر بما حاصله ان المراد ان المذكور للبيان في القرآن غير محتاج اليه في البيان فثبوت الاحتياج اليه من جهة اخرى كزيادة البلاغة مثلا لاينافي ذلك اه (٧) أو تقصد فائدة الابتلاء باستنباط مقصوده أو بالعزم على الامتثال من الثواب أو العقاب اه فصول البدايع (٨) وفي الجواب نظر فان اسم الجنس موضوع للقدر المشترك وهو معلوم من اللفظ بخلاف المشترك فان المقصود منه قدر معين وهو غير معلوم اه نهاية الاسنوى

أقول هذه أفراد من محل النزاع لايتم بها اثبات المدعى فانه يقول المانع هي من قسم المتواطي أو الحقيقة والمجاز على حسب مايصلح له اللفظ ، واذا كان هذا الدليل أقوى أدلة المسئلة وهو كما عرفت فلا يحصل الظن بوضع المشترك لغة ولذا قيل ان الباقلاني قال الاشتراك محال وما يدعى فيه الاشتراك فهو من قبيل المتواطي (قوله ) كما قرره علماء المعاني ، أقول قد يقال الكلام في الوضع والغرض منه الدلالة فينافيها مايوجب اللبس واما الاستعمال والخطاب فقد يحسن فيه الابهام ثم التفسير في التركيب كما في ضمير الشأن ونحوه ( قوله ) كاسماء الاجناس ، أقول لايخفى ان أسماء الاجناس موضوعة للمطلق المتحقق في كل فرد فاسم الجنس ظاهر في كل فرد ألا ترى أنك اذا قلت أقتل مشركاً صدق بقتل أى فرد وأما المشترك فانه موضوع للاحد المعين فاذا قلت حصل عيناً كان مجملا لايعلم المراد به الا بالقرينة فلا يتم القياس

(قوله ) التطويل بلا فائدة ، كأن اي بما ليس بمشترك فلا يحتاج الى بيان كأن يقال اقبل وادبر، قال الشريف وقد يقال ربما لم يكن للمعنى المقصود لفظ منفرد فلا يمكن بيانه به (قوله ) وحاصله لزوم ما لاحاجة اليه ، اي في افهام المقصود وذلك على تقدير البيان او مالا يفيد المقصود وذلك على تقدير عدم البيان ( قوله) اذ ربما يقع البيان بالمجموع الخ ، قال الشريف ولان ذكر الشيء مجملا أولا ومفصلا ثانياً اوقع ( قوله ) او لاشتمال معطوف على قوله اذ ربما ، واما في عبارة السعد حيث قال اذ ربما يقع البيان بالمجموع او يشتمل فمعطوف على يقع وهو ظاهر وانما قال ربما الخ لاخراج نحو عسعس فانه يقع البيان باقبل وحده او ادبر وحده ( قوله ) بدليل أسماء الاجناس ، فانها تدل على تفاصيل ماتحتها بل يفهم منها امر مجمل سواء قيل انها موضوعة للحقائق بقيد الوحدة وهو المراد بالفرد المنتشر او للحقائق من حيث هي لكنها تطلق على فرد منها باعتبار اشتماله عليها (قوله ) كاسماء الاجناس ، فلا يرد انه ان بين طال بلا فائدة والا لم يفد، قد عرفت ان اسماء الاجناس انما ذكرت سنداً للامر الثاني اعنى اختيار وقوعه غير مبين لا للامر الاول اعنى اختيار وقوعه مبيناً فانه لامدخل لاسماء الاجناس في بيان الامر الاول وذلك ظاهر فتفريع المؤلف عدم ورود الامرين جميعاً على اسماء الاجناس حيث قال

فلا يرد انه ان بين الخ محل تأمل ، اللهم الا ان يقال صح تفريع المجموع من حيث هو مجموع فينظر ولم يذكر في شرح المختصر من الجواب الاختيار الامر الثاني حيث قال الجواب لانسلم ان وقوعه غير مبين غير مفيد لانه يفيد فائدة اجمالية كما في اسماء الاجناس والله أعلم
( قوله ) موجودات مجردة ، اي عن المادة بان تكون لامتحيزة ولا حالة في المتحيز وهذا الخ كما في الجواهر وقد تسامح المؤلف عليه السلام بمتابعته في ذلك فانه مبنى على ماذهب اليه الحكماء من اثبات الجواهر المجردة وقد تقدم الكلام على ذلك في البحث الاول
( قوله ) ومعدومات ، كالحركات التي ستوجد في المستقبل ونحوها ( قوله ) وممتنعة ، كجمع كل ضدين وكل نقيضين هذا ، ولعله عليه السلام اراد بقوله وانها غير متناهية أي المعدومات اذ لو اراد ان كل قسم منها متصف بعدم التناهي لم يستقم ذلك في المعاني الموجودة اذ ماثبت وجوده فهو متناه قطعاً لاستحالة وجود مالا يتناهى ، وشارح المختصر وحواشيه وتبعهم الشيخ العلامة في شرح الفصول لم يتعرضوا لما نقله المؤلف عن الجواهر وانما ذكروا ان من جملة المعاني مراتب الاعداد التي لاتتناهى قال في الجواهر وكذا الروايح
( قوله ) كان الموضوع له متناهياً ، لمساواته المتناهي الذي هو الالفاظ ( قوله ) والا بقي اكثر المعاني ، هذه كعبارة ابن الحاجب وقد اشار في شرح المختصر الى الاعتراض عليها لأن الحكم باكثرية المعاني التي لاتتناهى لايصح لأن معناها مافوق النصف ولا نصف لغير المتناهي ولهذا عدل الشيخ العلامة في شرح الفصول الى قوله والا لزم خلو  بعض المعاني عن لفظ يدل عليه

الرابع بقوله (لاواجب) واحتج القائلون بالوجوب بان المعاني موجودات مجردة(١) ومادية ومعدومات ممكنة وممتنعة وانها غير متناهية وايضاً من جملتها الاعداد وهي معان غير متناهية(٢) والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية(٣) بضم بعضها الى بعض مرات متناهية(٤) فاذا وزعت المتناهي على غير المتناهي كان الموضوع له متناهياً فيجب الاشتراك والا بقي اكثر المعاني بغير لفظ وهو مخل بغرض الواضع الذي هو تفهيم المعاني « والجواب » انا لانسلم ان المعاني غير متناهية لان حصول ما لا نهاية له في الوجود محال ولا حاجة بنا الى الوضع لغيره ، واما الاعداد فالداخل منها في الوجود متناه (٥) ولانسلم ايضاً ان الالفاظ متناهية لامكان

(١) يعني غير مركبة بل بسيطة كالعقل ونحوه وقوله ومادية يعني مركبة اه (٢) اذ مامن عدد الا وفوقه عدد اه أسنوى (٣) وهي الثمانية والعشرون والمركب من المتناهي متناه اه
(٤) اذ الالفاظ الموضوعة لاترتقي عن السباعي مع ان بعض تراكيبها مهمل اه فصول البدايع
(٥) وأيضاً فاصولها متناهية وهي الآحاد والعشرات والمئون والالوف والوضع للمفردات لا للمركبات اه اسنوى

( قوله ) والجواب لانسلم ، ان المعاني غير متناهية بل نقول هي متناهية و ( قوله ) لان حصول مالا نهاية له في الوجود محال ، أي لأن وجود مالا يتناهى محال ثم المراد بالمعاني هي التي ذكرها المخالف في استدلاله وقد عرفت ان منها المعاني الممتنعة وهي غير متناهية قطعاً فمنع عدم تناهيها غير متوجه اذ يكون مصادرة واسناد المنع بقوله لأن حصول مالا نهاية له الخ غير منتهض على ذلك اذ هو انما يجري في الموجودات ولم يذكر في شرح المختصر في الاستدلال للمخالف المعدومات بل قال لأن المسميات غير متناهية ثم اجاب بعدم تسليم ان المعاني المختلفة والمتضادة غير متناهية واما المتماثلة فاجاب بانه لايجب الوضع لها بخصوصها بل الوضع للحقيقة المشتركة بينهما لا لأفرادها ( قوله) ولا حاجة بنا الى الوضع لغيره ، اي لغير الحاصل في الوجود اذ هو الذي نعقله ونعبر عنه (قوله) ولا نسلم ايضاً ان الالفاظ متناهية ، هذا المنع مترتب على شيء لم يذكره المؤلف عليه السلام وهو تسليم عدم تناهي المعاني لا على تناهيها المستفاد من قوله والجواب لانسلم ان المعاني غير متناهية وذلك ظاهر فلو قال ولو سلمنا ان المعاني غير متناهية فلا نسلم ان الالفاظ متناهية فلا يلزم وجود الاشتراك وقولك المركب من المتناهي متناه قلنا لانسلم ذلك لامكان تركب كل حرف الخ لظهر المعنى واستقام قوله فيما يأتي وتناهي الالفاظ لاالمعاني ممنوع فان قول المؤلف عليه السلام اولا يتناهيا معاً وهو الجواب الثاني اشارة الى مالم يسبق ذكره كما عرفت لأن المؤلف عليه السلام انما ذكر تناهيها

( قوله ) وقد تسامح المؤلف عليه السلام ، يحقق نسبة التسامح اليه اذ هو حاك اهح حسن بن يحيي الكبسي عن خط العلامة احمد بن محمد ( قوله ) ولانصف لغير المتناهي ، يمكن أن يقال أن أفعل التفضيل ههنا مجرد عن الزيادة فالاكثرية بمعنى الكثرة وقد جوز نجم الدين وجوده بدونها كما في قول الشاعر « ملوك عظام من ملوك اعاظم » وغيره كثير والله سبحانه أعلم اهح

تركب كل حرف مع آخر مع الاختلاف في الهيئات الى مالانهاية له واسند باسماء العدد (١) لعدم تناهيها مع تركبها من اثنى عشر اسماً والى ماذكرنا اشار بقوله (وتناهي الالفاظ لا المعاني ممنوع) بل اما يتناهيا معاً وهو الجواب الاول اولا يتناهيا معاً وهو الجواب الثاني (وان سلم) ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية (فالمقصود بالوضع متناه) فلا يجب الاشتراك او الاخلال وذلك لان الوضع للمعاني فرع عن تصورها والقصد اليها وتصور ما لا يتناهى محال ولا يكون الا لفائدة تخاطب الناس بها وهو موقوف على تصورهم ايضاً فلا يرد نفي الاستحالة اذا قيل بان الواضع هو الله تعالى (٢) والى القول الخامس والسادس اشار بقوله (ولا ممتنع مطلقا) سواء كان اللفظ المشترك موضوعا لامرين متناقضين ومثل بالنقيض اذا فرض وضعه لكل من المتناقضين بوضع أو كان موضوعا لغيرهما كالقرء (٣) (ولا) ممتنع (بين النقيضين (٤)) فقط، احتج المانعون مطلقاً بان المقصود من الوضع تفهيم المعاني ووضع الالفاظ المشتركة مخل بالمقصود لخفاء القراين قالوا وما يظن به الاشتراك فاما حقيقة ومجاز بان يكون

---

(١) فان اصولها اثنتاعشرة كلمة واحد الى عشرة ومائة وألف وتراكيبها لاتتناهى اما بتركيب نحو احد عشر أو شبه جمع نحو عشرين أو تثنية نحو اثنين وألفين أو بعطف بنائين مفردين نحو ألف ومائة أو مفرد وشبه جمع نحو احد وعشرين أو ثلاث نحو الف ومائه وواحد أو رباع نحو الف ومائة واحد وعشرين وهلم جرا اهـ من شرح الجلال على المختصر (٢) لانا نقول لا يضع الا ما تحصل به فائدة التخاطب لا ما لا يتناهى اهـ (٣) فانه موضوع للضدين وفي الفصول للنقيضين وفيه نظر والصواب ما هنا اهـ (٤) القائل به الرازى اهـ

---

وابن الحاجب وشراح كلامه لم يتعرضوا لهذا الترديد بل ذكروا بعد تسليم عدم تناهيها ان الالفاظ غير متناهية قال في شرح المختصر سلمنا الاحتياج الى الوضع بجميع المعانى الغير المتناهية لكن لانسلم الخلو، قولك الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية «قلنا» نعم ولكن لانسلم ان المركب من المتناهي متناه فتأمل والله اعلم (قوله) تركب كل حرف مع آخر مع الاختلاف في الهيئات، اي هيئات الصور الحالة في تلك الحروف بضم بعضها الى بعض على وجوه مختلفة من الحركات والسكنات ولو قال لامكان تركب كل حرف مع آخر وضم الالفاظ المفردة بعضها الى بعض بالاضافة او بالعطف او غيرهما واسند باسماء العدد الخ لكان اشمل (قوله) واسند باسماء العدد، هذا سند لمنع ان المركب من المتناهي متناه كما عرفت (قوله) لعدم تناهيها ، فانه يعبر عن كل مرتبة من مراتبها التى لاتتناهى بعبارة تختص بها اما باضافة بعضها الى بعض او التركيب او التشبيه او الجمع او شبه الجمع اذ تفهيم المعانى يحصل بالمركبات أيضاً (قوله) ولا يكون، اي الوضع الظاهر انه معطوف على قوله فرع عن تصورها فيكون التقدير لان الوضع للمعانى لايكون الا لفائدة تخاطب الناس بها اي بالموضوعات وهو اي تخاطب الناس بها موقوف على تصورهم للمعانى وذلك المتصور متناه (قوله) فلا يرد نفي الاستحالة اذا قيل الخ ، يعنى لا يرد ما يقال ان استحالة الوضع لغير المتناهي منتفية اذا قيل بان الواضع هو الله لان التصور في حقه الذي هو علة الاستحالة منتف اذ علم الله ليس بتصور «ووجه» عدم وروده بان يقال انا وان سلمنا انتفاء الاستحالة لكن تنتفي فائدة الوضع وهي التخاطب لتوقف تخاطب الناس بها على تصور المتخاطبين وتصور غير المتناهي محال والله سبحانه حكيم لا يضع الا ما تحصل به فائدة التخاطب (قوله) اذا قيل ، قيد لقوله فلا يرد (قوله) ومثل بالنقيض ، اي لفظ النقيض وانما قال اذا فرض وضعه الخ لأن النقيضين هما المختلفان بالايجاب والسلب ولا يتحقق وضع اللفظ لهما بالتحقيق وانما فرضه كثير من شارحي المختصر لتوجيه كلام ابن الحاجب في بحث مرجحات المجاز على الاشتراك حيث قال ويؤدي أي المشترك الى مستبعد من ضد او نقيض في لفظ النقيض اذا جعل لكل من الايجاب والسلب لا للقدر المشترك واما القرء فانما هو من الموضوع للضدين (قوله) فاما حقيقة ومجاز ، كالعين حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها كالذهب لصفائه والشمس لضيائها

---

(قوله) اذ علم الله ليس بتصور ، الاولى ان يقال في تقرير المراد لايقال ان تصور مالايتناهى محال ممنوع بل هذه الاستحالة منتفية لأن الواضع اذا كان هو الله لايستحيل ان يعلم مالانهاية له بل معلوماته غير متناهية اتفاقاً وتقرير الجواب ان الغرض من الوضع هو الوضع لما يتصوره الناس لا لما يعلمه الله اهـ (قوله) في لفظ النقيض ، أي في اطلاق لفظ النقيض اهـ ح عن خط شيخه

( قوله ) موضوعا للقدر المشترك، كالقرء موضوع للقدر المشترك بين الطهر والحيض وهو الجمع من قرأت الماء في الحوض اي جمعته والدم يجتمع في زمن الحيض في الرحم وفي زمن الطهر في الجسد ( قوله) باعتبار اشتمالها، في حاشية الشريف اشتماله عليها وهي اوضح وعبارة المؤلف مبنية على عود ضمير اشتمالها الى الاجناس وضمير عليها للحقايق فيستقيم ايضاً (قوله) والى الشبهة وجوابها، كأنه اراد ماهو المعتمد في الجواب وهو قوله سلمنا فلا نسلم الخ اذ صدر الجواب لم تشر اليه عبارته عليه السلام في المتن ( قوله ) غير التردد بينهما اي بين النقيضين وهو حاصل عقلا مثلا اذا قيل ثبت النقيض لزيد مع فرض وضعه لنفي الشيء وثبوته لم يفد عند سماعه الا ان زيداً ثابت له النفي أو الاثبات ولا فائدة في الوضع لافادة ذلك اذ يعلم عقلا عدم خلوه عن احدها ، قال في المحصول لايجوز أن يكون اللفظ مشتركا بين نفي الشيء وثبوته لان اللفظ لابد ان يكون بحال متى اطلق افاد شيئاً والا كان عبثاً والمشترك بين النفي والاثبات لايفيد الا التردد بين النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد (قوله) بانحصار التردد بين امرين، هكذا عبارة الشيخ العلامة رحمه الله تعالى الا انه قال بين امرين يغفل الذهن عنهما وهي اوضح في المراد لان المقصود ان الذهن يغفل عن امرين من المتناقضات فاذا اطلق اللفظ الدال عليهما استحضرها وانحصر تردده فيهما واما قبل اطلاق اللفظ فلعله كان تردداً في غيرها من المتناقضات الحاضرة في ذهنه غافلا عن هذين الامرين فان ارتفاع المتناقضين عن الذهن جائز وانما الممتنع ارتفاعهما عن الواقع ( قوله ) لم ينفه ، من واضعين فيه ماتقدم من القول بانه مبنى على مذهب من جزم بان اللغات اصطلاحية والمؤلف عليه السلام غير جازم كذا نقل وقد يجاب عن هذا وعن ماتقدم بان هذا الجواب منع والمنع قد يكون بغير مذهب المانع



موضوعا لاحدهما واستعمل في الاخر واشتهر فاشتبه الحقيق بالمجازى فظن انه مشترك بينهما واما متواطي لكونه موضوعا للقدر المشترك بينهما فاستعمل فيهما باعتباره فظن ذلك « والجواب » لانسلم ان الفهم التفصيلي لايحصل مع الاشتراك لحصول المقصود بالقراين مفصلا كما تراه في الالفاظ المشتركة المستعملة مع القراين الحالية او المقالية التي فهم منها المقصود تفصيلا ، سلمنا فلا نسلم انحصار المقصود في الفهم التفصيلي بل قد يقصد الاجمالي بدليل اسماء الاجناس فانها لاتدل على تفاصيل ماتحتها ولا يقصد بها ذلك بل يفهم منها امر مجمل سواء قيل انها موضوعة للحقايق بقيد الوحدة(١) او لها من حيث هي لكنها تطلق على فرد منها باعتبار اشتمالها(٢) عليها والى الشبهة وجوابها اشار بقوله ( والاخلال بالفهم ممنوع كاسماء الاجناس و ) احتج المانعون لوقوع المشترك بين النقيضين بانه لو جاز وضع لفظ لهما للزم ( العبث ) اذ لم يفد سماعه غير التردد بينهما وهو حاصل(٣) (لعدم الخلو عن احدهما (٤) ) واجيب بانه ( مدفوع ) لحصول الفائدة (بانحصار التردد (٥) بين امرين وان سلم ) لزوم العبث (لم ينفه (٦) من واضعين ) يضعه احدهما لاحدهما بخصوصه والاخر للاخر بخصوصه

(١) يعنى أنه أى اسم الجنس موضوع للماهية مع وحدة لابعينها اه (٢) قوله باعتبار اشتمالها أى أسماء الاجناس وقوله عليها يعنى الحقائق اه (٣) في العقل اه محلى (٤) وذلك لأن الواقع لايخلو عن أحدهما فلا يستفيد السامع باطلاقه شيئاً واعترض بانه بدون الوضع يحتاج الى دليل مستقل ومعه لايحتاج الا الى قرينة تعين المراد اه (٥) صواب العبارة باستحضار التردد كذا صرح به في شرحي الجمع للمحلي وابي زرعة فانه قال مالفظه واجيب بان فائدته استحضار التردد بين أمرين يغفل الذهن عنهما والفائدة الاجمالية قد تقصد والمحلي قال مثله فانه قال « واجيب » بانه قد يغفل الذهن عنهما فيستحضرهما بسماعه ثم يبحث عن المراد منهما اه (٦) الضمير المنصوب للوقوع وقد تقدم أى لم ينف دليلهم أعنى لزوم العبث وقوع المشترك من واضعين اه

( قوله ) وعبارة المؤلف مبنية الخ ، ووجهه انه يلزم اتحاد المشتمل والمشتمل عليه فالاولى عود ضمير اشتمالها الى الافراد المدلول عليها بلفظ فرد في كلام المؤلف اه ح عن خط شيخه

(قوله) قولا سابعاً، يعني انه اورد ماذكره المؤلف وزاد قولا سابعاً وهو انه جائز غير واقع الا انه لم يعين القائل بالامتناع بناء منه ان مذهب ثعلب ومن معه هو القول بالجواز دون الوقوع (قوله) البلخي، هو ابو القسم الكعبي ينسب الى بلده وقبيلته (قوله) وجعل اي صاحب الجمع نفيه الخ، هذا الكلام يشعر بان مافي الجمع مخالف لما ذكره المؤلف وليس كذلك فان المؤلف ايضاً جعل نفيه عن الكتاب والسنة من نفي الوقوع لا الجواز (قوله) ومن تتبع احتجاجاتهم، اي ثعلب ومن معه كقولهم انه يخل بالفهم كما سبق يعني وهو من الحكيم ممتنع وهذا انما يتم اذا ثبت كون ثعلب ومن معهم المستدلين بذلك لكن الذي في شرح المختصر وشرح الجمع ان ذلك حجة للمانع من غير تعيين انه ثعلب ومن معه (قوله) وقد صرح الشارح العلامة، بانه اي القول الثاني وهو المشار اليه في مختصر المنتهى بقوله قالوا لو وضعت الالفاظ المشتركة لاختل المقصود من الوضع الخ يعني فيمتنع من الحكيم وكان المؤلف قصد بنقل ماصرح به العلامة تأييد نسبة الامتناع الى ثعلب ومن معه كما هو ظاهر سياق عبارته وينظر في وجه كونه مؤيداً بذلك ويمكن ان يكون وجهه ان الاستدلال للقول الثاني في مختصر المنتهى هو ما جعله المؤلف حجة لثعلب ومن معه لكن ذلك انما يتم لو عين الاحتجاج لذلك في مختصر المنتهى لثعلب ومن معه وقد عرفت انه لم يعين المحتج بذلك ويمكن ان يكون نقل ماصرح به العلامة تأييداً لما في الجمع ولا يخفى انه لايليق الاشتغال بمثل هذه التكلفات لتصحيح نسبة مثل هذا القول

انما ينفي نوعا مخصوصاً من المشترك(١) وهو ما كان من واضع واحد وهو لا ينفي ما ادعيناه من وقوع مطلق المشترك «واعلم» انه ذكر في جمع الجوامع قولا سابعاً وهو أنه جائز غير واقع وعزاه الى ثعلب والابهرى والبلخي وجعل نفيه عن الكتاب والسنة من نفي الوقوع لا الجواز ومن تتبع احتجاجاتهم علم انهم ينفون الجواز كالوقوع وقد صرح العلامة في شرحه على مختصر المنتهى بان القول الثاني فيه للمانعين ﴿مسئلة﴾ اختلف في المشترك هل يجوز(٢) (اطلاقه على الكل) من معنييه او معانيه (ان صح الجمع (٣))

(١) قات وقد تنفى العبثية مع اتحاد الواضع ببيانه لوضعه الاول والله أعلم اه سيدنا على الطبرى (٢) وفي شرح الاصفهانى على المنهاج مالفظه المشترك اما ان يكون واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً غير واقع أو ممكناً واقعاً فهذه احتمالات أربعة قال بكل من هذه قائل اه (٣) وصحة الجمع بين المعنيين تكون بان يصح انتسابه الى كل واحد من المعنيين في التركيب كقولك العين متجر تريد الجارية والذهب أو بان يكون المنسوب اليه في التركيب قابلا للتوزيع بالنسبة الى المعنيين بان يكون البعض منسوباً الى احدهما والبعض الآخر منسوبا الى الآخر كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الضمير قابل للتوزيع لاختلاف مدلول الصلوة بالنسبة الى الله والملائكة اه شرح زركشى على الجمع (*) عقب أبو زرعة في شرح الجمع رواية الجمع عنهم بقوله وقيل المعروف عن هؤلاء الاحالة اه كلامه

(قال) ﴿مسئلة﴾ اطلاقه على الكل ان صح الجمع، أقول في حاشية الشرح لسعد الدين ان للمشترك أحوالا أحدها اطلاقه على كل من المعنيين على سبيل البدل بان يطلق تارة ويراد هذا ويطلق اخرى ويراد ذلك ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة «الثاني» اطلاقه على أحد المعنيين لا على التعيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا أو ذاك مثل تربصي قرءاً أي طهراً وحيضاً وليكن ثوبك جوناً أي اسود وابيض وليس في كلام القوم مايشعر باثبات ذلك أو نفيه الا مايشير اليه كلام المفتاح من أن ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن «الثالث» اطلاقه على مجموع المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد المجموع المركب من المعنيين بحيث يفيد ان كلاهما مناط الحكم ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازاً ان وجدت علاقة مصححة، فان قيل علاقة الجزء والكل متحققة مطلقا، قلنا ليس كلما يعتبر جزءاً من مجموع يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على أنها جزؤه «الرابع» اطلاقه على كل واحد منهما بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذلك على أن يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي وهذا هو المتنازع فيه (قال) ان صح الجمع، أقول تمثيله لصحة الجمع بالقرء مشكل اذ لا يصح اجتماع الحيض والطهر معاً وان أراد مع اختلاف الزمان فمع كونه ليس بجمع بينهما وقد مثله باقرأت هند أي حاضت وطهرت فان

(قوله) فان المؤلف ايضاً الخ، الذي يستفاد من كلام المؤلف في ادلة المانعين منع الجواز كالوقوع فيتأمل من اين اخذ القاضي من كلام المؤلف انه موافق لما في الجمع انشاء الله تعالى فتأمل اه ح من خط شيخه ولعله اخذ الموافقة من حصر الاقوال اه ح عن خط شيخه ﴿﴾ وهو صريح كلام المؤلف هنا في قوله ومن تتبع احتجاجاتهم الخ اه ح عن خط شيخه

بينهما او بينها كقرء وعين بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد على فرض كونها حقيقة فيهما فانه لا يمكن جمعهما، وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد باللفظ المشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد (١) لا بالمجموع من حيث هو مجموع (٢) بان يقال رأيت العين ويراد الباصرة والجارية وغيرهما وفي الدار الجون أى الاسود والابيض وأقرأت هند أى حاضت وطهرت وفيه ستة أقوال « الاول » قول المنصور بالله والشافعي وابي علي وقاضي

---

(١) على حدته بالمطابقة في الحال التي يدل على الآخر بها اه اسنوى كدلالة العشرة على آحادها ولا الكل البدلي بان يجعل كل واحد مدلولا مطابقاً على البدل اه ونقل الأصفهاني في شرح المحصول أنه رأى في مصنف آخر لصاحب التحصيل ان الاظهر من كلام الائمة وهو الاشبه ان الخلاف في الكل المجموعي فلذا اقتصر الوالد رحمة الله عليه (٢) وضبط المذاهب انه لا يصح مطلقا او يصح عقلا لا لغة او يصح لغة في النفي فقط وذلك لانه يشبه وقوع النكرة في حيز النفي أو الاثبات أيضاً لكن في صورة صحة الجمع خاصة او مطلقا من غير ظهور في المعنيين

---

الزمان مختلف فلم يجتمعا فكذلك افعل أمراً وتهديداً اذا اختلف زمانهما وان اتحد لم يصح بخلاف رأيت العين كما مثله فان الرؤية في زمن واحد ومثله في الدار الجون يصح اجتماعهما فان اريد الجمع مع اتحاد الزمان صح في المثالين الاخيرين ولا يصح في الاول ولا يتم الاستدلال بيصلون لاختلاف زمان المغفرة والاستغفار وان جاز اتحادهما زماناً

---

( قوله ) كقرء ، مثال لما صح الجمع بينهما لان القرء مشترك بين الطهر والحيض، وعين مثال لما صح الجمع بينها لأن العين مشتركة بين الذهب والشمس والناظرة « واعلم » ان المراد بصحة الجمع صحته بالنظر الى الحكم فانه يصح الجمع بالنظر اليه نحو القرء من صفات النساء والجون محدث، والعين جسم، اذ لو كان المراد صحته باعتبار نفس معاني المشترك لم يصح في هذين المثالين فان معنيي القرء ومعاني العين لا يصح اجتماعهما واجتماعها ولهذا قال بعضهم لما مثل لما لا يصح الجمع بين معنييه بالقرء للطهر والحيض والجون للأسود والابيض اعترضه السعد بان القرء للطهر والحيض والجون للاسود والابيض مما يصح الجمع بينها بحسب الحكم كما ذكرنا ثم قال التمثيل بصيغة افعل للامر والتهديد اولى ( قوله ) فانه لا يمكن جمعهما ، فان الامر يقتضي التحصيل والتهديد يقتضي الترك ( قوله ) بان تتعلق النسبة بكل واحد، وذلك بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل واحد منهما مناط الحكم ومتعلق النفي والاثبات ( قوله ) لا بالمجموع من حيث هو مجموع ، بحيث لا يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ومتعلق النفي والاثبات فانه ليس من محل النزاع اذ لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازاً ان وجدت علاقة مصححة هكذا ذكره السعد ولو ذكره المؤلف عليه السلام لكن اولى ولعله تركه لاستدعائه الى مزيد بسط فان السعد ذكر بعد قوله ان وجدت علاقة مصححة ما لفظه فان قيل علاقة الجزء والكل متحققة قطعاً « ثم اجاب » بان ليس كل معتبر جزءاً من مجموع يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انها جزؤه واعترضه صاحب الجواهر بما حاصله ان وجه امتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض انه لم يعتبر في العرف مجموع مركب من السماء والأرض حتى يكون الارض جزءاً له بحسب الاعتبار اذ لو اعتبر ذلك المجموع صح الاطلاق عند من اعتبره قطعاً « واعلم » ان للمشترك احوالاً أربعة اقتصر المؤلف عليه السلام على قسمين منها هما الكل المجموعي والكل الافرادي لظهور الاشتباه بينهما واما القسمان الآخران اعني اطلاقه على كل واحد من المعنيين على سبيل البدل واطلاقه على احد المعنيين لا على التعيين فاشتباه محل النزاع بهما غير ظاهر فلذا لم يذكرها واما السعد وتبعه الشيخ العلامة فذكر الاحوال الأربعة للمشترك الأول منها والثاني ماذكره المؤلف عليه السلام، والثالث اطلاقه على كل من المعنيين على سبيل البدل بان يطلق تارة ويراد هذا ويطلق تارة اخرى ويراد ذاك ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة ، الرابع اطلاقه على احد المعنيين لا على التعيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا أو ذاك مثل تربصي قرءاً أي طهراً أو حيضاً وليكن ثوبك جوناً أي أسود أو أبيض قال وليس في كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك او نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من ان ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن ، واعترضه صاحب الجواهر بان شارح المختصر قد اشعر كلامه بان اطلاق المشترك على احد المعنيين أي على الاحد الدائر مجاز حيث قال في بحث علامات المجاز انما يصح ذلك لو تبادر احدهما لا بعينه على انه المراد واللفظ موضوع له

---

( قوله ) ليس كل معتبر جزءاً ، في نسخة ليس كلما يعتبر جزءاً اه ح

مستعمل فيه فلا يصح القول بانه ليس في كلام القوم مايشعر باثبات ذلك او نفيه سوى كلام المفتاح « فان قلت » انه من أثبت هذا القسم ابن الحاجب ومن معه وهم القائلون بان اطلاق المشترك على كل واحد من المعنيين مجاز لاحقيقة حيث قالوا انه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق احدهما على البدل والسبق علامة الحقيقة كما سنذكره ان شاء الله تعالى في تقرير شبههم فكيف يصح القول بانه ليس في كلام القوم مايشعر باثبات ذلك او نفيه الا كلام المفتاح وكيف لم يعترض لذلك صاحب الجواهر على كلام السعد ايضاً كما اعترض عليه بكلام الشارح المحقق بانه مجاز « قلت » هذا الايراد يندفع بتحقيق كلام ابن الحاجب وبيانه انه لم يقصد ابن الحاجب بقوله انه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق أحدهما هو الأحد الداير المبهم بل قصد انه يسبق احد المعنيين بعينه فقط على ان المراد وان كنا لانعلمه بعينه وسيأتى تحقيق ذلك عند قول المؤلف فيما يأتى لاسبق احدهما على البدل والذي أراد السعد بقوله ليس في كلام القوم مايشعر باثبات ذلك أونفيه الخ هو الاحد المبهم الدائر وهو الذي بنى عليه صاحب الجواهر اعتراضه المتقدم ففرق بين ارادة احد المعنيين بخصوصه وان كان غير معلوم وبين الاحد المبهم الدائر بين المعنين اوالمعانى فاعرف ذلك فانه مما يقع فيه الاشتباه والله اعلم ( قوله ) فالعام على هذا القول ، اي على القول بحمل المشترك على الجميع وانه ظاهر في الكل وهذا التفريع ذكره في شرح المختصر لاهل هذا القول ( قوله ) لاحتمال ان يراد به واحد :أي واحد بعينه اذ اللفظ قد وضع له و( قوله ) أو كل واحد :فيكون مجملا لتردده كما سيأتى انشاء الله تعالى في باب المجمل ( قوله ) وهذا عندى أرجح ، « قلت » وهو مبنى على ماسيأتى اختياره ان شاء الله تعالى من ان المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لابشرط ان يكون وحده ولابشرط أن يكون لاوحده فان ذلك يقتضي ان لايكون ظاهراً في ارادة كل واحد منهما ولا في ارادة احدهما منفرداً لان ذلك المعنى متحقق في حال الانفراد وحال الاجتماع فيتردد اللفظ بين ارادة احدها منفرداً وبين ارادة كل واحد منهما والله اعلم

---

القضاة والشيخ الحسن والقاضي جعفر وهو قول الاكثر انه ( يجوز ) اطلاقه على كل من معنييه اومعانيه ( حقيقة ) لامجازاً ( فيحمل ) المشترك اذا اورد ( بلا قرينة (١) عليه ) اى على الكل من معانيه لانه ظاهر (٢) في الكل ولايحمل على احدهما خاصة الابقرينة وهذا معنى (٣) عموم المشترك، فالعام على هذا القول قسمان قسم متفق الحقيقه (٤) وقسم مختلف الحقيقة وهذا التفريع لاصحابنا والشافعي، وبعض اهل هذا القول يذهب الى ان المشترك حقيقه في الكل (٥) من غير ظهور فيه لاحتمال ان يراد به واحد أوكل واحد وهذا عندي ارجح (٦) «القول الثاني» قوله (وقيل لا) يصح (٧) اطلاقه على الكل

---

جميعاً او مع الظهور فيهما اه مير زاجان (١) معينة لاحدهما اما لو لم يتجرد وجب الحمل على ماأدت اليه القرينة فان دلت على ارادة أحدهما كان حقيقة وان دلت على ارادة المجموع من حيث هو مجموع كان مجازاً اه شرح فصول (٢) المراد بالظاهر مقابل المجمل اه (٣) قوله وهذا معنى الخ ، أى الحمل المذكور هو معنى قولهم عموم المشترك وقوله فالعام على هذا القول أى على القول بحمل المشترك على الجميع اه (٤) كسائر الفاظ العموم وقوله مختلف الحقيقة كعموم المشترك اه (٥) قال في الفصول ومنه حديث الغدير قال الشيخ لطف الله في شرحه مالفظه المتواتر في حق امير المؤمنين كرم الله وجهه وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه فان المولى قديراد به مالك التصرف والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر فيجب حمله على جميع مايصح من هذه المعانى ومن جملة مايصح حمله عليه مالك التصرف فيتناوله لفظ المولى من الحديث ويكون مراداً به وان اريد معه غيره مما يصح لامما يمتنع كالمعتق فيكون من هذه الجهة حجة على امامة امير المؤمنين كرم الله وجهه على ان الحجة عليها قامت وان لم نقل بجواز الحمل على جميع المعانى الغير المتنافية فانه يتعين ان المراد بها هنا مالك التصرف بقرينة صدر الحديث اولى بكم من انفسكم وآخره وانصر من نصره واخذل من خذله اه بحروفه (٦) فيكون مجملا كما سيأتى وفي حاشية مالفظه ينظر في وجه الرجحان بهذا الوجه فان التبادر من الحقيقة الظهور اه (٧) سؤال يرد على ماذهب اليه ابو هاشم ومن معه وهو ان يقال اليس مذهبكم ان كل مجتهد مصيب وان الله تعالى مريد من كل مكلف ما ادى اليه اجتهاده وقد اختلف آراء المجتهدين فمنهم من قال ان المراد بالقرء في العدة الحيض ومنهم من قال ان المراد به الطهر وذهب فريق الى هذا وفريق الى هذا وصار ذلك مراد الله به فقد اراد الحيض والطهر جميعاً بالقرء وله ومن معه ان يجيب عن ذلك بان الله تعالى اراد مراداً واحدا من الجميع وهو بذل الجهد في المقصود بالقرء او يقال ان الله تعالى تكلم بالآية مرتين فاراد باحدهما الطهر وبالاخرى الحيض اه جوهرة

لابحسب الارادة ولا بحسب اللغة لاحقيقة ولا مجازاً وهو قول ابي عبد الله وابي هاشم وابي الحسن الكرخي « القول الثالث » ماافاده قوله (وقيل) يصح (ارادة لالغة) اى يصح ان يراد الكل عقلا ولا مانع من قصده كما زعم المانع ان الدليل قائم على امتناعه لكن اللغة منعت عنه حقيقة ومجازاً ولولا منعها لم يمنع غيرها وهذا قول الامام يحي وابى الحسين البصرى وابي حامد الغزالي والرازى، القول الرابع قوله (وقيل) يجوز اطلاقه على كل ماوضع له (مجازاً) لاحقيقة وهو قول جمهور المتأخرين فهذه اربعة مذاهب(١) احتج الاولون بقوله (لنا) انه (وضع لكل) واحد من المعاني من غير تقييد بالانفراد عن الاخر ولا بالاجتماع معه (فلم يستعمل في غير ماوضع له) وتحقيقه ان المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لابشرط ان يكون وحده ولا بشرط ان يكون لاوحده على ماهو شان الماهية بلا شرط شيء وهذا المعنى متحقق في حال الانفراد وفي حال الاجتماع فاستعمال اللفظ المشترك في المعنى حال الاجتماع بالاخر استعمال له في نفس الموضوع له كحال الانفراد فالموضوع له لم يقيد بانفراد عن شيء ولا باجتماع به (و) احتجوا ثانياً بانه (وقع) استعمال المشترك في معنييه (في نحو) قوله تعالى ان الله وملائكته

(١) والخامس والسادس يذكران في آخر المسئلة ان شاء الله تعالى اه

(قوله) وتحقيقه ان المعنى الموضوع له الى قوله بشرط ان يكون وحده وبشرط ان يكون لاوحده، اقول هذا محل النزاع اذ المانع يقول انه وضع بشرط ان يكون وحده وحاصل ماافاده العضد في تقريره لكلام الشافعي انا اذا قلنا هو موضوع لابقيد الوحدة ولابقيد الجمع بل مطلقا فكما انه اذا استعمل بحسب الخارج بقيد الوحدة كان حقيقة كذلك اذا استعمل مع قيد الاجتماع يكون حقيقة وقد الم بهذا المصنف الا انه اورد عليه بعض الناظرين في العضد انه بقي النزاع بحاله لانا لانسلم ان الوضع غير مقيد لانا اشترطنا في الحقيقة انضمام الاستعمال الى الوضع حين رسمناها بقولنا الحقيقة اللفظ المستعمل فيا وضع له وقبل الاستعمال ليس بحقيقة كما يأتى وقد استعمل بقيد الوحدة بحسب الواقع لابحسب القصد اذ لايشترط وهل استعمل بقيد الاجتماع حتى يكون حقيقة لادليل على ذلك اذ لو علم الاستعمال كذلك لم يبق خلاف، يزيده وضوحاً ان قيد الوحدة لايذكر على جهة التقييد والاشتراط اذ لاملجئ الى ذلك اذ الوحدة من ضرورة صدق الوضع لقولهم انه وضع المشترك لكل واحد وضعاً مستقلا والعجب كيف يحكمون بذلك ثم يقولون وضع لابشرط الوحدة وكذلك وقع في الاستعمال واما قيد الاستعمال فليس بشرط في الوضع بل لاتقبله عبارتهم فيه ولم يثبت استعماله كذلك لما عرفت فليتأمل

(قوله) على امتناعه، أي امتناع قصده وارادته (قوله) لكن اللغة منعت، استدراك عن قوله ولا مانع من قصده أي ارادته (قوله) منعها، أي اللغة لم يمنع غيرها أي غير اللغة (قوله) على ماهو شأن الماهية بلا شرط شيء، هكذا في حواشي شرح المختصر والمراد بها مطلق الماهية وهي احد اقسام الماهية والقسم الثاني منها الماهية بشرط وهي الموجودة في ضمن فرد أو كل فرد على القول بوجودها والقسم الثالث من أقسام الماهية التى هي بشرط لاشيء وهي الماهية التى لاوجود لها الا في الذهن

(قوله) على القول بوجودها، ينظر مافائدة القيد بل هو موهم أنه يريد بهذا القسم الكلي الطبيعي وليس هو هو، واذا أردت تحقيق أقسام الماهية فخذه من حاشية اليزدي اه ح عن خط شيخه

( يصلون على النبي(١) )ووجه الدلالة ان لفظ الصلوة مشترك بين المغفرة والاستغفار لتبادرها عند الاطلاق وقد استعملت فيهما دفعةواحدة لاسنادها الى الله تعالى والى الملائكة ومن المعلوم ان الصادر من الله تعالى هو المغفرة لاالاستغفار ومن الملائكة الاستغفار لا المغفرة ( والاصل ) في الاستعمال ( الحقيقة ) ولا يعدل عن الاصل الا بدليل فلا يرد انها مستعملة في الاعتناء (٢) باظهار الشرف وهو مشترك بين المغفرة والاستغفار ولا انه حذف الخبر من الاول وان الاصل ان الله يصلى والملائكة يصلون لان الحذف خلاف الاصل (٣) أيضاً

(١) وحيث وقع الاستشهاد بالآية الكريمة هنا فلا بأس أن نذكر نبذة مختصرة فيما يتعلق بمسئلة الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم اكمالا للفائدة،وايضاحاً لحكم الكلمة التى هي على لسان كل مؤمن متكررة وواردة ،وقد رأينا بعض العلماء رحمه الله نقل الكلام عليها هنا في الحواشى مع تطويل يسير فاقتصرنا على المهم النافع منه وألحقنا ماتدعو اليه الحاجة مما فيه مزيد نفع وتوضيح فنقول « قال » في الثمرات ثمرة ذلك الأمر بالصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم وفي هذه المسئلة أربعة أقوال الأول ان الأمر للندب لا للوجوب وانه يكفى الاعتراف بنبوته واعتقاد تعظيمه وهذا قول أبي حنيفة والناصر، والثاني الوجوب في صلاة الفرض وهذا مذهبنا والشافعي وكذا تجب الصلاة في خطبة الجمعة « الثالث » تجب في العمر مرة لأن الأمر لايتكرر الا بدليل وهذا قول الطحاوي،قلنا قد تم الدليل وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي « الرابع » يجب عند ذكره صلى الله عليه واله وسلم وهو مروى عن أبي مسلم وفي الحديث من ذكرت عنده فلم يصل علي فدخل النار فابعده الله ثم ساق صاحب الثمرات كلاما الي أن قال راوياً عن الكشاف ولو تكرر ذكره في المجلس لم يتكرر الوجوب كما لايتكرر السجود في تكرر آية السجدة وكذا تشميت العاطس قال وكذا تستحب في كل دعاء في أوله وآخره لأنه تعالى لايرد الصلاة على النبي فكذا لايرد مابين المقبولين وأما السلام فاكثر العلماء لم يوجبوه والشافعي أوجبه في صلاة الفرض ، وأما الصلاة على آله فتجب عندنا حيث تجب الصلاة عليه وللشافعي في الصلاة على الآل قولان هل تجب في الصلاة أم لا وفي الحديث فيما رواه الحاكم كيف نصلي عليك يانبي الله فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وآل ابراهيم اه المراد نقله مختصراً « قلت » ومما يدل على وجوب الصلاة على الآل حديث البخاري في باب الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم من حديث عبد الرحمن بن أبي ليلى عن كعب بن عجرة قال لقيني كعب بن عجرة فقال ألا اهدى لك هدية أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خرج علينا فقلنا يارسول الله قد علمنا كيف نسلم عليك فكيف نصلي عليك قال فقولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على آل ابراهيم انك حميد مجيد الحديث اه (٢) اشارة الي ماذكره ابن الحاجب من ان المراد بالصلاة هو الاعتناء الخ اه من املائه عليه السلام (٣) قيل واستعماله في الكل خلاف الظاهر كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم بئس خطيب القوم أنت لمن قال ومن يعصهما فقد غوى ولأن الآية مسوقة لطلب الاقتداء بان يوقع مثل ذلك الفعل وانما يكون باعتبار الحاصل من الملائكة وهو الاستغفار لا الحاصل من الله تعالى وهو المغفرة والرحمة وقد أشار الى الوجه الأخير في التلويح اه من خط سيلان

( قوله ) فلا يرد انها مستعملة في الاعتناء باظهار الشرف ، قال في شرح المختصر فيكون متواطياً لامشتركا ، وهذا هو الذي اراد المؤلف بقوله وهو مشترك الخ والمراد ان الصلوة استعملت في معنى مجازي شامل للمعنيين ليصح تفريع قوله فلا يرد انها مستعملة الخ على قوله والاصل في الاستعمال الحقيقة اذ لو كان المراد استعمالها حقيقة لم يستقم التفريع « وقد أجاب » في شرح المختصر بانه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول انه مجاز وان كان خلاف الاصل لما ذكرنا من الدليل «قلت» واراد بالدليل ماسيأتي من دعوى سبق احدهما على البدل وسيدفعه المؤلف عليه السلام بما ستقف عليه وفيه ماستعرفه ان شاء الله تعالى ( قوله ) ولأنه حذف الخ ، كما اجاب به في شرح المختصر ايضاً لدلالة مايقارنه وهو يصلون عليه

( قوله ) لدلالة مايقارنه وهو يصلون عليه ، أي على الخبر من الأول اه ح

( قوله ) احتج المانع ، أي المانع حقيقة ومجازا بحسب اللغة والارادة هذا مقتضى ماتقدم من المذهب الثاني لكن الاحتجاج المذكور في المتن انما يدل على المنع بحسب اللغة حقيقة فقط لا على المنع بحسب الارادة وعلى المنع مجازاً فلم يشمل أطراف المدعى وقد ذكر في الشرح الاحتجاج على منع الاستعمال مجازاً والشيخ رحمه الله في شرح الفصول استدل على المنع بحسب الارادة بان المخاطب بلغة العرب يجد من نفسه تعذر كونه مريداً بعبارة واحدة شيئاً وخلافه في وقت واحد « ثم اجاب » بما نقل عن أبي طالب عليه السلام من انا نجده متأتياً منا لان كل واحد يعلم من نفسه انه يصح ان يريد بقوله للغير تجنب نكاح المرأة التي نكحها ابوك العقد والوطء جميعاً وانه لامانع يمنع من ذلك انتهى ومثله في منهاج الامام المهدي عليه السلام ولو جعل المؤلف عليه السلام حجة هذا القول ماسيأتي من الاحتجاج بان معنى المشترك هذا وحده وهذا وحده الخ لشمل الاطراف وقد اشعر بذلك كلام السعد في شرح قوله وقيل بل لا يصح ان يراد حيث قال وسيأتي تقرير الدليل بجوابه ولم يذكر الا ماسيأتي للمؤلف



فتأمل والله اعلم (قوله ) ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه ، هذه الملازمة انما تتوجه بناء على عدم الفرق بين الجميع والمجموع اذ لو اريد بالجميع الكل الافرادي وبالمجموع الكل المجموعي بطل الاستدلال بها كما لا يخفى سواء عاد ضمير فيه الى الجميع أو الى المجموع وأيضاً يلزم اذا اريد بهما الكل المجموعي الخروج عن محل النزاع اذ هو في الكل الافرادي فاستدلال المخالف بهذا مختل من اصله فينظر (قوله) وان وضع له ، أي للمجموع يعني من انه موضوع لكل واحد اتفاقا ( قوله ) كان استعماله في المجموع استعمالا له ، في بعض معانيه لان المعنى الآخر هو كل واحد واحد من معنييه او معانيه ( قوله ) والجواب الخ ، حاصل الجواب منع الملازمة القائلة ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله في الجميع والسند ما اشار اليه من الفرق بين الجميع والمجموع ومن اغناء الوضع لكل واحد في جواز الاستعمال في الجميع ( قوله) لانا لا نريد ان يكون المجموع مناط الحكم ، علة للاغناء المذكور ، يعني ان المجموع ليس هو المراد في الاستعمال حتى يحتاج الوضع له ( قوله ) كما عرفت ، في تحرير محل النزاع ( قوله ) وفرق بين الكل الافرادي والكل المجموعي ، فالمراد بالجميع هو الكل الافرادي وبالمجموع الكل المجموعي (قوله ) واما مجازاً ، عطف على قوله سابقاً اما حقيقة ( قوله ) على ان يكون كل منهما مراداً باللفظ ومناطاً للحكم ، لما عرفت من ان محل النزاع ارادة كل واحد منهما وهو الكل الافرادي وقد زاد في التلويح بعد قوله مراداً باللفظ الخ لا داخلا تحت مراد ثالث هو المراد والمناط وقد حذفه المؤلف عليه السلام ولابد من ذكره ليبتني عليه قول المؤلف فيما يأتي وقد عرفت انه ليس من محل النزاع

احتج المانع لاستعمال المشترك في الجميع اما حقيقة فبانه ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه لانه استعمال للفظ في غير مدلوله وان وضع له كان استعماله فيه استعمالا له في بعض (١) معانيه وهو خلاف المدعى « والجواب » انا نختار انه لم يوضع للمجموع (ولا نسلم توقف الجواز ) أي جواز الاستعمال في الجميع (على الوضع للمجموع (٢) ) لغناء الوضع لكل واحد في ذلك لانا لا نريد ان يكون المجموع مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي فيحتاج الى الوضع له بل نريد ان كل واحد مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي كما عرفت ، وفرق ما بين الجميع والمجموع فرق ما بين الكل الافرادي والكل المجموعي وهو مشهور ، ويوضحه انه يصح كل فرد تسعه هذه الدار ولا يصح كل الافراد ويصح كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد ، واما مجازاً فبان استعماله في المعاني على ان يكون كل منها مراداً باللفظ ومناطاً للحكم

(١) كما يقال السجود في قوله تعالى ( ولله يسجد ) موضوع لثلاثة معان ، الخضوع على انفراده ، ووضع الجبهة على انفراده ، وللمجموع من حيث هو مجموع فعلى هذا التقدير يكون اعمال اللفظ في المجموع اعمالا في بعض ما وضع له لا في كلها وهو خلاف المدعى اه اسنوى معنى (*) وهو موضوع له ولكل واحد وحده مما وضع له اه (٢) قلت ظاهر السياق يقتضي بان هذا الدليل المذكور في المتن المانع مطلقا من حيث الارادة ومن حيث اللغة وما ذكر في المتن انما يفيد نفي كونه حقيقة فتأمل اه فكان القياس الاشارة في المتن الى الطرف الآخر المذكور في الشرح أعني امتناع كونه مجازاً ليتم الاستدلال اه

( قوله ) سواء عاد الضمير فيه الى الجميع ، فان عاد الى الجميع بطلت الملازمة وان عاد الى المجموع صحت الملازمة ويبطل الاستدلال فتأمل اه ح عن خط شيخه ( قوله ) وأيضاً يلزم ، أي ومع البناء على عدم الفرق يلزم الخ اه ح عن خط شيخه

( قوله ) لايتصور الابان يكونا بين معنيين مثلا علاقة، لتوقف كون اللفظ مجازاً عليها وحينئذ فيلزم من هذا الحصر مارتبه المؤلف عليه السلام من قوله فيراد احدهما الخ لـكن هذا اللازم باطل لما ذكره المؤلف من انه جمع بين الحقيقة والمجاز فيحرج عما نحن فيه من استعمال المشترك في معنييه الحقيقيين و (قوله) اذلواريد ،علة للزوم المذكور والمعنى لو كان كل منهما نفس الموضوع له لـكان حقيقة وهو باطل لأن التقدير بخلافه وهو كون اللفظ مجازاً و ( قوله )ولو اريد ،علة أيضاً للزوم المذكور والمعنى ولو اريد كل منهما على انه مناسب للموضوع له لـكان مجازاً يعنى فيكون مما نحن فيه لـكنه باطل لوجه آخر وهو أنه لايخلو اماان يكون المشترك مجازاً لاستعماله في معنى مجازي يتناول كلامن المعنيين لـكونهما من افراده كما اذا اريد بالصلاة الاعتناء باظهار الشرف لكنه غير صحيح لأنه يخرج عن محل النزاع كما ذكره المؤلف لان الـكلام في ارادة كل واحد من المعنيين على ان كل واحد منهما مناط للحكم ،وهاهنا المراد معنى واحد مجازي شامل لهما، واماان يكون مجازاً



باستعماله في كل واحد منهما على انه أي كل واحد منهما معنى مجازي بالاستعمال أي بسبب الاستعمال في المعنيين معاً وهذا باطل أيضاً لان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق وهذا ما يمكن في تقرير المقام وهاهنا أبحاث « الاول » ان المؤلف عليه السلام انما لم يدفع الاحتجاج لـكونه موافقاً لما اختاره من كون استعمال المشترك في معنييه حقيقة « الثاني » ان قوله باطل بالاتفاق اعترض عليــه بان صاحب الجمع وغيره صرحوا بالخلاف فيه ومثاله استعمال البحر في العالم والجواد « واجيب » بان المؤلف اعتمد ماذكره في حاشية الشلبي فانه ذكر الاتفــاق على منع ذلك في بحث التغليب من المطول في قوله تعالى ومن الانعام ازواجاً يذرؤكم قال الشلبي مالفظه قيــل عليــه يلزم اجتماع مجازين في كلمة واحــدة وهو ممتنع اتفاقا انتهي، وقــد يقال لعل المؤلف اراد باللفظ لفظ المشترك فيتم البطلان اتفاقا اما عند القائل بانه حقيقة فظاهر واما غيره فلان المعنيين عنده حقيقتان « الثالث » ان قوله ولو اريد كل منهما على انه مناسب للموضوع له لاتحقق له لان كل واحد من المعنيين هو الموضوع له ومقتضى مناسبة كل منهما للموضوع له ان يكون غيرهما فما ذلك الغير « الرابع » ان المؤلف هنا جعل استعمال اللفظ في معنى مجازي متناول للمعنيين خارجا عن محل النزاع وفيما يأتي في بحث اطــلاق اللفظ على المعنى الحقيقي والمجازي جعل دخول المعنيين تحت معنى ثالث شامل لهما غير مناف لمحل النزاع بل داخلا فيه « والجواب » ان المراد بالدخول تحت المراد فيما يأتي هو تناول الـكل الافرادي للمعنيين وذلك لايخرجهما عن محل النزاع والمراد بالتناول هاهنا هو تناول الـكلي للجزئيــات كما

( قوله ) لعل المؤلف أراد باللفظ لفظ المشترك ، على ان اللام في اللفظ للعهد اهـ ح ن ( قوله ) اما بانه حقيقة ، في نسخة اما عند القائل بانه حقيقة اهـ ح ( قوله ) هو تناول الـكل الافرادي ، يقال لايتصور للـكل الافرادي معنى شامل للمعنيين فليتأمل فيما ذكره المحشي اهـ ح من خط شيخه وقد شكل على قوله يقال الخ

---

بطريق المجاز لايتصور الابان يكون بين المعنيين مثلا علاقه فيراد أحدهما(١) على انه نفس الموضوع والاخر على انه مناسب للموضوع له لعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذلو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له لـكان حقيقة لامجازاً والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له لـكان مجازاً لاحقيقة وذلك اماان يكون باستعمال اللفظ فى معنى مجازي ويتناولهما لانهما من افراده وقد عرفت انه ليس من محل النزاع (٢) واماباستعماله في كل واحد منهما على انه معنى مجازى بالاستعمال واستعمال اللفظ فى معنيين مجازيين باطل بالاتفاق (٣) ، احتج المانعون لاستعمال المشترك فى الجميع بحسب اللغة فقط بانه لو استعمل في كل من معنييه أو معانيه والتقدير أن معناه هذا وحده وهذا وحده لزم ان يكون كل منهما (٤)

(١) كالطهر مثلا والعين الباصرة وقوله والاخر الخ كالحيض مثــلا وعين المــاء و الذهب والشمس اهـ (٢) اذ محله صحة ارادة كل من معانيه الحقيقية بلا واسطة اهـ وفي حاشية لان محله كونه قد وضع اهـ (٣) في المغني في بحث قوله تعالى فقليلا مايؤمنون في أثناء فصل عقده للتدريب في ما مالفظه ، الثاني أنهم لايجمعون بين مجازين ولهذا لم يجيزوا دخلت الأمر لئــلا يجمعوا بين حذف في وتعليق الدخول باسم المعنى بخــلاف دخل في الامر ودخلت الدار اهـ (*) في دعوى الاتفاق نظر فقد صرح في حواشي شرح الفصول والجمع بالخلاف، وكذا في نهاية الاسنوى نقلا عن الغزالي اهـ ولفظ الجمع وشرحه وكذا المجازان هل يصح ان يرادامعاً باللفظ الواحد كقولك والله لأشترى وتريد السوم والشراء بالتوكيل، فيه الخلاف في المشترك وعلى الصحة الراجحة يحمل عليهما ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساويا في الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما اهـ (٤) أي يكون مريداً أحدهما خاصة غير مريد له خاصة وانه محال اهـ عضد

وحده والا لم يكن (١) معناه وليس وحده والا لم يكن مستعملا فى الجميع «والجواب» انكم اعتبرتم قيد الوحدة وجعلتموه جزءاً من المعنى الموضوع له اللفظ ( ولا ) نسلم ( كون قيد الوحدة جزء المعنى) الموضوع لجواز أن لا يخطر أحد المعنيين ببال الواضع عند وضعه اللفظ للاخر فلا يعتبر انفراداً عنه ولا اجتماعا به، احتج القائلون بجواز اطلاقه على كل من معانيه مجازاً لا حقيقة بانه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق احدهما على البدل (٢) بان يراد هذا أو ذاك ولا يسبق منه الجميع بان يراد هذا وذاك والسبق الى الفهم علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز «والجواب» انا لا نسلم (سبق احدهما) أى أحد المعنيين من اطلاق المشترك (على البدل) أى من غير تعيين احدهما بل ربما يدعى سبقهما على ماذكر فى تفريع المذهب الاول ( وان سلم ) سبق احدهما الا على التعيين (كان) الاشتراك (معنويا (٣)) لا لفظياً على ان القول بكونه مجازاً عند الاستعمال فى الجميع مشكل لان كلا منهما نفس الموضوع له وقد سبق فيه ماعرفت (٤) (و) ها هنا قول خامس هو انه (قد اجيز) بان يراد بالاشتراك المعنيان (فى السلب (٥)) أى النفى بخلاف الاثبات فنحو لا عين عندى يجوز

(١) أى والا يلزم أن يكون كل منهما وحده لم يكن معناه ويلزم ان ليس وحده وقوله ثانياً والا لم يكن أى والا يلزم ان يكون كل منهما ليس وحده اه (٢) أراد باحدهما على البدل الأحد المبهم الدائر لا المعين وهو اصطلاح مخالف لما في العضد وحاشية السعد فتنبه اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٣) لأن له مفهوماً واحداً هو أحد المعنيين اه من حاشية السعد (٤) من ان استعمال اللفظ في المعنيين المجازيين باطل بالاتفاق اه (٥) قوله في السلب فيصح لا تربصي قرءاً بمعنى طهراً أو حيضاً بمعنى ايهما تركت فقد امتثلت لأن ارادتك ترك الضدين لا يلزم منه محال بخلاف ارادتك لهما اذ هي ارادة جمع ضدين فلا يصح اه جحاف

عرفت من تناول اظهار الشرف للمعنيين وهذا التناول هو الذي يلزم منه خروجهما عن محل النزاع وستقف على زيادة توضيح هنالك ان شاء الله تعالى فتأمل ( قوله ) والجواب انا لا نسلم سبق احدهما ،هذا الجواب اورده السعد دفعاً لدليل ابن الحاجب وقرره المؤلف عليه السلام والشيخ العلامة في شرح الفصول واما صاحب الجواهر فرده وحاصل كلامه انه دفع هذا المنع اعنى منع سبق الاحد الدائر المبهم قال لانه اذا سبق كلا المعنيين كما ذهب اليه الشافعي سبق الاحد المبهم ثم قرر كلام ابن الحاجب بانه لم يرد سبق الاحد المبهم مطلقاً فان هذا السبق لا يلزم منه كونه حقيقة فيه بل اراد سبق احد المعنيين بعينه فقط بوصف كونه مراداً للمتكلم بمعنى انا نعلم قطعاً ان المراد احدهما بعينه فقط وان كنا لا نعلمه كما حققه في شرح المختصر في بحث علامات المجاز وبنى عليه المؤلف هنالك اعنى بنى على ان ليس المراد تبادر الاحد المبهم بل احد المعنيين بعينه حيث قال لانا نعلم انه يتبادر اما هذا المعين واما ذاك المعين وان لم نعلمه بخصوصه وهذا السبق لا يقتضي كون المشترك حقيقة في الاحد المبهم الداير ولا في كليهما معاً اذ الاحد الدائر لا يسبق الى الفهم بوصف كونه مراداً وذلك ظاهر وكذا كلا المعنيين معاً لا يسبقان بوصف كونهما مرادين ثم ان صاحب الجواهر لما بنى على ماذكره في تقرير كلام ابن الحاجب اعترض القول بانه لو سبق احدهما لا على التعيين وكان حقيقة فيه كان الاشتراك معنويا حيث قال هذا دليل منصوب في غير محل النزاع لان هذا الدليل على تقدير تسليمه لا يدل الا على ان المشترك ليس حقيقة في احدهما لا على التعيين وابن الحاجب لم يدع كونه حقيقة في الاحد الداير المبهم حتى يقام الدليل على خلافه ( قوله ) بل ربما يدعى سبقهما ، لعل المؤلف عليه السلام انما اورد هذه العبارة بناء على ماعرفت من منع سبقهما بوصف كونهما مرادين أو بناء على ما اختاره فيما سبق من عدم سبق المعنين بناء على انه مجمل ( قوله) على ماذكر في تفريع المذهب الاول ، حيث قال فيحمل بلا قرينة عليه لانه ظاهر في الكل ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وقد عرفت مااختاره المؤلف هنالك ( قوله )وقد سبق فيه ماعرفت ،اراد شبهة المخالف من ان معناه هذا لا وحده وهذا وحده الخ فلا يكون كل واحد نفس الموضوع له وجوابها بان المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين بشرط ان يكون وحده ولا بشرط ان لا يكون لا وحده الخ

(قوله) وهذا السبق لا يقتضي الخ ،اذ لا يقتضي ذلك الا سبق الاحد الدائر المبهم وهو غير مسلم كما ذكره المؤلف اه (قوله) وقد سبق فيه ماعرفت ،الظاهر ان المؤلف اشار بهذا الى قوله واما مجازاً الى آخر الكلام لا الى ماذكره المحشي وان كان فيه دفع للمجازية لكنه زيفه كما عرفت في دفع شبهة المخالف فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

ان يراد به الجارية والذهب مثلا بخلاف عندي عين وذلك لان زيادة النفي على الاثبات معهودة في اللغة كعموم النكرة المنفية دون المثبتة (و) سادس وهو انه اجيز ان يراد به الجميع في (الجمع(١)) خاصة كقولك عندي عيون وتريد به جارية وباصرة وذهباً لا المفرد واما المثنى فحكمه حكم الجمع كما صرح به الاسنوي وذلك لان الجمع متعدد في التقدير فجاز تعدد مدلولاته بخلاف المفرد (والفرق) بين السلب والايجاب والجمع والافراد (ضعيف(٢)) لان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات والجمع لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان افاده المفرد افادة الجمع والا فلا (والخلاف في) صحة (تثنيته(٣)) أي المشترك باعتبار معنييه (و) في (جمعه(٤)) باعتبار معانيه(٥) (ينبني عند الاكثر على الخلاف في المفرد) فمن اجازه فيه اجازه فيهما (٦) ومن منعه فيه منعه فيهما هكذا في مختصر المنتهى والفصول وجمع الجوامع قال الرضي في شرح الكافية وعند المصنف تردد في جواز تثنية الاسم المشترك وجمعه باعتبار معانيه المختلفة، منع من جواز ذلك في شرح الكافية لانه لم يوجد مثله في كلامهم مع الاستقراء وجوزه

(قوله) هكذا في مختصر المنتهى الخ، صرح المؤلف عليه السلام بنصبته الى المختصر لما سيأتي من انه منعه في شرح الكافية وقد اعترض الشيخ العلامة في شرح الفصول ما ذكره من ابتناء الخلاف على الخلاف حيث قال لكن حكاية الخلاف السابق في الجمع خاصة مبني على خلاف ما ذكره عن الجمهور انتهى (قوله) لانه لم يوجد مثله في كلامهم، ولذا غلطوا الحريري في قوله فانثنى بلا عينين

---

(١) لأن الجمع بمنزلة تعدد الالفاظ فكأن قولك اعتدي بالاقراء وأنت تريد ثلاثة من الاطهار او الحيض او منهما بمنزلة قولك اعتدي بقرء وقرء وقرء ولا خلاف انه يصح ان تريد بكل لفظ معنى فكذا الجمع لأنه بمنزلة تعدد الالفاظ اه شرح جحاف باختصار مفيد (٢) اما الأول فلزوم ارادة الضدين في النفي كما في الاثبات وانك تكون مريداً لتركه منفرداً لمكان قيد الوحدة غير مريد لتركه منفرداً لمكان ارادتك لتركهما معاً فهو كالاثبات بلا فرق، واما الثاني فلان الجمع ليس الا كتعدد الفاظ متفقة المعنى فهو كالمفرد ولا نسلم انه بمنزلة تعدد الفاظ مختلفة المعنى لانه لا يثنى ولا يجمع باعتبار معانيه المختلفة اه جحاف (*) قال الاسنوي «واعلم» ان الفرق قوي، ويجاب بان النفي لما اقتضاه الاثبات فان كان مقتضى الاثبات الجمع بين المعنيين فكذلك النفي وان كان مقتضاه احد المعنيين فالنفي كذلك ذكره المؤلف رحمه الله تعالى (٣) وهو مارجحه ابن مالك وجرى عليه الحريري في قوله فانثنى بلا عينين يريد الباصرة والذهب وعليه حديث ابي داود بسند جيد «الأيدي ثلاث فيد الله العليا ويد المعطي تليها ويد السائل السفلى اه درر ومختار اكثر متأخري النحويين منعهما اى منع التثنية والجمع باعتبار المعاني المختلفة ولهذا قال في الكافية ليدل على ان معه مثله من جنسه وغلط الحريري في قوله

جاد بالعين حين اعمى هواه * عينه فانثنى بلا عينين

والحق انه انما امتنع في المفرد لعدم دلالته على الكثرة كما تقدم واما المثنى والمجموع فيدلان عليها وان كانت من اجناس كما تقدم اه فصول وشرح جلال (٤) في فصول البدايع مانصه والخلاف في جوازه في جمعه مبني عليه في مفرده في الاصح بل مبني على اعتبار قيد من جنسه في مفهوم الجمع اه (٥) المجيز لاطلاقه عليها في الجمع والمثنى فقط منع من اطلاقه في المفرد فينظر وسيأتي في آخر الكلام في قوله ويحتمل أن يوافق، يقال لا وجه للاعتراض مع قوله عند الاكثرين اه (٦) لأن المجموع انما يفيد ماوضع له اللفظ حال الافراد ولا يزيد عليه الا بصيغة الجمع وهو افادته الكثرة خاصة اه

مع الشذوذ في شرح المفصل وذهب الجزولي والمالكي والاندلسي الى جواز مثله قال الاندلسي يقال العينان في عين الشمس وعين الميزان فهم يعتبرون في التثنية والجمع الاتفاق في اللفظ دون المعنى وهذا المعنى قريب من مذهب الشافعي وهو أن الاسماء المشتركة اذا وقعت بلفظ العموم نحو قولك الأقراء حكمها كذا او في موضع العموم كالنكرة في غير الموجب نحو ماقيت عيناً فانها تعم في مدلولاتها المختلفة مثل الفاظ العموم سواء، هذا كلامه وهو قريب الى موافقة ماحكى عن الاكثر من ان الخلاف في التثنية والجمع مبنى على الخلاف في المفرد ووصفه بالقرب من مذهب الشافعي لعدم التصريح منهم (١) بالجواز في المفرد ويحتمل ان يوافق ماحكى عن الاقل من عدم ابتناء الخلاف على الخلاف ووجه القرب الموافقة في غير المفرد

﴿ فصل ﴾ في تعريف الحقيقة (٢) والمجاز وبيان اقسامها واحكامهما

---

(١) أى الجزولي والمالكي والاندلسى اه (٢) قال في تنقيح الحنفية في التقسيم الثانى من الكتاب مالفظه ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لايستتر المراد به فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتى هجرت وغلب معناها المجازى كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اه بحروفه وقد ذكره سعد الدين في حاشية الكشاف عند قوله تعالى في سورة آل عمران ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم وقال ان ذلك كذلك عند الاصوليين وهو غريب قل من ذكره من أهل الاصول غيره اه

---

﴿ فصل ﴾ في تعريف الحقيقة والمجاز (قوله) واعلم أنه لانزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها، أقول على هذه الدعوى في الجواهر بقوله ضرورة عدم احتياج فهم هذه المعانى الشرعية من هذه الالفاظ عند الاطلاق الى قرينة في لسان أهل الشرع اتفاقاً فهي علامة الحقيقة وقد أشار اليه المصنف في المتن حيث قال اتبادر الخ « قات » فيحصل من الكلام ان هنا ثلاثة اطلاقات اطلاقان لانزاع في أنهما حقيقة كالصلوة تطلق حقيقة على الدعاء حقيقة لغوية وتطلق في لسان أهل الشرع حقيقة عرفية شرعية على ذات الاركان والاذكار وتطلق في لسان الشارع عليهاقطعاً لكنه محل الخلاف هل بوضع جديد منه أم مجاز « قات » ولا ريب ان الشارع أطلق الصلوة والزكوة على المعانى المرادة في لسان أهل الشرع اطلاقاً متقدماً كما حكاه الله تعالى عن خليله ابراهيم عليه السلام إني أسكنت من ذريتى الى قوله ليقيموا الصلوة وقوله واجعلنى مقيم الصلوة ومن ذريتى وقال قوم شعيب أصلواتك تأمرك وقال عيسى عليه السلام وأوصانى بالصلوة والزكوة وقال المشركون في جهنم لم نك من المصلين ظاهر أنه قول جميع المشركين من الاولين والآخرين وقال تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وقال صلى الله عليه وآله وسلم لبعض الوفود لاخير في دين لاصلوة فيه فهو نكرة في سياق النفى يعم كل دين فالظاهر ان الصلوة بهذا المعنى أعنى المتنازع فيه حقيقة لغوية موضوعة من قبل وجود العرب العرباء وقد قررنا أن الحق ان الواضع هو الله تعالى وحينئذ فاذا ورد لفظ الصلوة والزكوة في كلام الشارع فالمراد بها هذه ولاحتاج الي قرينة بل ربما يقال أنها حقيقة فيها في لسانه مجاز في الدعاء وهب أنه لايسلم هذا وذلك بان يقال لانزاع ان معنى الصلوة ونحوها بالمعنى

---

(قوله) وذهب الجزولي الخ، ولهذا صحح ابن مالك قول الحريري فانثنى بلاعينين (قوله) هذا كلامه، أي الرضي مع تصرف فيه (قوله) ووصفه، أي الرضي الى قوله لعدم التصريح الخ، اراد المؤلف عليه السلام أن كلام الرضي يحتمل أن يوافق ماحكى عن الاكثر وماحكي عن الاقل فان اريد الاول كان وجه القرب في كلام الرضي عدم التصريح عن الاندلسي ومن معه بالجواز في المفرد مع القول به فيه فلو صرحوا بالجواز كان عين مذهب الشافعي وان اريد الثاني كان وجه القرب في كلام الرضي موافقة الاندلسي ومن معه للشافعي في غير المفرد وهو المثنى والمجموع ومنعهم في المفرد فيوافق كلام الرضي ماحكى عن الاقل من عدم ابتناء الخلاف على الخلاف للمنع المفرد

---

(قوله) اراد المؤلف عليه السلام ان كلام الرضي، أي مانقله الرضي عن الجزولي ومن معه اه ح عن خط شيخه (قوله) الجواز في المفرد، على جهة الفرض لئلا ينافي قوله بعد ومنعهم في المفرد اه ح عن خط شيخه (قوله) كان عين مذهب الشافعي، الظاهر أنه من حيث ذكر النكرة في حيز النفي وهو مفرد اه ح عن خط شيخه

( قوله ) كالجنس ، هكذا في الجواهر ولعل زيادة كاف التشبيه ان هذا حد بحسب الاسم والمفهوم، والجنس هو المقوم للحقائق والماهيات وهكذا في نظائر ذلك ( قوله ) شامل للكلام والكلمة ،فهو اولى من قوله في التلخيص الكلمة المستعملة ولهذا قال في حاشية شرح التلخيص، للشيخ العلامة لو قال اللفظ لشمل المركب فانه قد يكون حقيقة كما يفهم من كلام الشارح أي السعد ( قوله ) المستعمل خرج به المهمل ، الاولى انه خرج من قوله فيما وضع له لأن المقابل للمهمل هو الموضوع لا المستعمل ولهذا فان صاحب المطول وصاحب الجواهر لم يخرجا بهذا القيد الا اللفظ قبل



الاستعمال فقط ( قوله ) وما وضع له ولم يستعمل ، كلفظ ضارب اذا لم يستعمل بعد ان حكم الواضع ان كل صيغة فاعل من كذا فهو كذا فانها كلمة موضوعة بالوضع النوعي وليست بحقيقة لعدم الاستعمال كذا ذكره الشيخ العلامة في حواشيه ( قوله ) من حيث انه وضع له ، اعتمد المؤلف عليه السلام ماذكره السعد من ان الحد يتم بدون قيد اصطلاح التخاطب مع اعتبار قيد الحيثية بل يختل الحد بدون اعتباره واما صاحب الجواهر فذكر أنه لم يتم الحد بقيد الحيثية فان لفظ الصلوة المستعمل في الدعاء يصدق عليه انه استعمل في الموضوع له من حيث أنه الموضوع له في الجملة وقد وسع الكلام بما لا يخلو عن تكلف والله اعلم ( قوله ) فيخرج الغلط الخ و ( قوله ) ويخرج المجاز الخ ، ظاهره ان خروجهما من قوله فيما وضع له ومن قيد الحيثية وليس كذلك فان خروج الغلط من قوله فيما وضع له فقط والتحقيق ان قوله فيما وضع له يخرج شيئين أحدهما ما استعمل في غير ما وضع له غلطاً كلفظ الفرس في المثال الذي ذكره المؤلف عليه السلام فانه قد استعمل في غير ماوضع له وليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز وثانيهما المجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له لا في اصطلاح التخاطب ولا في غيره كالاسد في الرجل الشجاع هذا حاصل ماذكره صاحب المطول واما المجاز المستعمل في ماوضع له في اصطلاح آخر غير اصطلاح التخاطب كما ذكره المؤلف عليه السلام فقد أخرجه الجمهور بقيد في اصطلاح التخاطب والمؤلف عليه السلام أخرجه بقيد الحيثية كما سبق ، اذا عرفت ذلك فقيد الحيثية انما يراد لاخراج هذا القسم من المجاز فقط فلو قال المؤلف أي في معنى ماوضع له يخرج الغلط الخ والمجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له اصلا لأنه وان كان موضوعا الخ ثم يقول وأسقط عن التعريف قيد في اصطلاح التخاطب الخ لكان

---

( اللفظ ) كالجنس(١) للحد شامل للكلام والكلمة ( المستعمل ) خرج به المهمل(٢) وما وضع ولم يستعمل فانه لا يسمى حقيقة ولا مجازاً ( فيما وضع له ) اى في معنى وضع له من حيث أنه وضع له فيخرج الغلط نحو خذ هذا الفرس مشيراً الى كتاب ويخرج المجاز

---

(١) وانما قال كالجنس ولم يجعله جنساً حقيقة لانه لم يأت به على ما هو قاعدة التحديد من جعل المحدود موضوعاً والحد محمولا اه من سيدنا العلامة الحسين المغربي رحمه الله

(٢) كذا في شرح الشيخ وهو يناقض ماسبق له يعني للشيخ بان مقابل المهمل الموضوع اه

---

المذكور ثابت قبل وجود العالم لكن لعله بعبارة غير هذه العبارة والنزاع في هذه الالفاظ فنقول اذا لم يسلم فقد عرفت ان المجاز أولى من الاشتراك وقد اتفقوا على أنها حقيقة في الدعاء فاذا أثبتوها حقيقة شرعية صارت من الالفاظ المشتركة والمجاز أولى من الاشتراك سيما وقد صرح ابن الهمام في التحرير وشارحه ابن كمال باشا بانه لابد من القرينة ، ولفظه ولابد أولا أي في أول خطاب الشارع لمن هو عالم بالوضع اللغوي دون الشرعي عن نصب قرينة النقل عن المعنى اللغوي الى المعنى الشرعي رفعاً لتبادر اللغوي انتهى وهو الذي أفاده المصنف بقوله والتفهيم بالقرائن واذا كان لابد من القرينة فلك أن تقول هي قرينة المجاز والعلاقة اطلاق اسم الجزء على الكل ثم اشتهر هذا المعنى المجازي حتى التبس بالحقيقي وتوهم أنه بوضع جديد والى كونه مجازاً ذهب من سيذكرهم المصنف وصرح به الرازي في مفاتح الغيب حيث قال قالت المعتزلة الصلوة من الاسماء الشرعية حيث قالوا لانها أمر شرع في الشرع فاستحال أن يكون الاسم الموضوع قد كان حاصلا قبل الشرع وقال أصحابنا هي من المجازات المشهورة في اللغة اطلق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلوات الشرعية مشتملة على الدعاء لاجرم اطلق اسم الدعاء عليها على سبيل المجاز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسماً شرعياً هذا فذلك حق وان كان المراد ان الشرع ارتجل هذه اللفظة ابتداءاً لهذا المسمى فذلك باطل والا لما كانت هذه اللفظة عربية وذلك ينافي قوله تعالى انا أنزلناه قرآناً عربياً اه وبه يعرف صحة مانسبه اليه الامام يحيي وعدم صحة مانسبه اليه في جمع الجوامع على مانقل المصنف ثم لا يخفى أنه لا يوجد موضع فيه اطلاق لفظ الصلوة والزكوة في القرآن الا وقد دل السياق على المراد به وحفت به القرائن فقول المصنف آخر هذا البحث في اظهار فائدة الخلاف أنها اذا اطلقت في كلام الشارع فيحمل عليها عندنا وعلى معانيها اللغوية عند الباقلاني لا يتحقق بصورة تحتمل الامرين بل القرائن حافة بما سيق له اللفظ وماهو الا تكثير للخلافات ومطاولة للمقاولات

الـكلام وافياً بالمقصود والله أعلم هذا والمراد بالغلط الخطأ على سبيل القصد يزعم انه على قانون الوضع بلا اثباب وضع من عنده لاعلى جهة السهو كذا قيل وكأن وجه التخصيص ان الغلط على سبيل السهو يخرج بقيد الاستعمال بان يقال معناه الاستعمال عن قصد ، كذا في حاشية الشيخ العلامة (قوله) ماقدمناه ، يعني في اول مباحث الموضوعات اللغوية وهو مانقله عن صاحب التلويح وكلامه هو جواب اشكال أورده في حاشية شرح المختصر وأحال الجواب على مافي التلويح وقد تقدم ذلك (قوله) مع انه يخرج ، أي قيد اصطلاح التخاطب (قوله) لاستعمالها في غير ماوضعت له في الشرع ، يعنى الذي هو اصطلاح التخاطب (قوله) وان كانت مستعملة فيما وضعت له في اللغة ، يعنى الذي هو غير اصطلاح التخاطب (قوله) لاغناء قيد الحيثية ، علة لقوله وأسقط عن التعريف (قوله) والمشعور به في التعريف الظاهر ان اللام للعهد أي في هذا التعريف المذكور لكونه تعريفاً لما هو من الامور النسبية إذ ليس المراد ان قيد الحيثية مشعور به في التعريف مطلقاً سواء كان في الامور النسبية او غيرها يؤيد ذلك انهم عللوا ترك هذا القيد في عبارة المصنفين باشتهار ان قيد الحيثية مراد في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات كما تختلف الحقيقة اللغوية مثلا عند أهل الشرع لانها مجاز عندهم (قوله) على أن التعريف معه ، أي مع قيد اصطلاح التخاطب (قوله) لجواز ان يكون لفظ موضوعاً لمعنيين الخ ، قيل في مثاله كما في لفظ الشمس اذا فرض وضعه للجرم والضوء بالاشتراك اللفظي ثم استعمل للضوء مثلا لا من حيث أنه موضوع له بل من حيث أنه لازم ماوضع له وفي حاشية الشيخ العلامة لشرح التلخيص في مثاله مانفظه كما جوزوا في شروح الـكشاف استعارة العمى لعماء البصيرة من عمى البصر مع انه حقيقة فيهما كما يستفاد من الاساس وانما اعتبروا الاستعارة للمبالغة في أن ذلك الأمر المعقول بمنزلة المحسوس فالاحتراز عن ذلك المجاز انما هو بملاحظة الحيثية انتهى

لانه وان كان موضوعا بالوضع النوعي فالمراد بالوضع اذا اطلق ماقدمناه في بيانه (١) واسقط (٢) عن التعريف قيد في اصطلاح التخاطب مع انه يخرج المجاز المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح غير اصطلاح التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع فى الدعاء لعلاقة فانها تكون مجازاً لاستعمالها في غير ماوضعت له فى الشرع وان كانت مستعملة فيما وضعت له فى اللغة لاغناء قيد الحيثية المشعور به فى التعريف على ان التعريف معه من دون ملاحظة قيد الحيثية غير مانع ايضاً لجواز ان يكون لفظ موضوعاً لمعنيين فى اصطلاح التخاطب ويستعمل في احدهما لا من جهة انه موضوع له بل من جهة العلاقة بالمعنى الاخر فانه مجاز مع انه مستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب وخروجه مع ملاحظة قيد الحيثية لايخفى ، فاصدق عليه ماذكرنا (حقيقة)

---

(١) اشارة الى جواب اشكال أورده السعد وهو أنه ان اريد بالوضع الشخصي خرج كثير من الحقائق لان جميع المركبات وكثير من الافعال ومثل المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وبالجملة كل ما كان دلالته بحسب الهيئة دون المادة انما هي موضوعة بالنوع دون الشخص وان اريد مطلق الوضع أعم من النوعي والشخصي لم يخرج المجاز عن التعريف لانه موضوع بالنوع ، وجوابه ان المراد بالوضع عند الاطلاق تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين كما أشار اليه في التلويح اه (٢) قوله واسقط عن التعريف الخ ، في شرح التلويح مانفظه فان قيل لابد في التعريف من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احتراز عن انتقاضها جمعاً ومنعاً فان لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع أنه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع أنه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث أنه من أفراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من أفراد الموضوع له في الجملة ومن حيث أنه من أفراد مايدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ماوضع له في الجملة أعنى العرف « قلنا » قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف العبارات الا أنه كثيراً مايحذف من اللفظ لوضوحه خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث أنه الموضوع له وحينئذ لا انتقاض لأن استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعاً لايكون من حيث أنه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث أنها غير الموضوع له وكذا لفظ الدابة في الفرس الخ اه المراد نقله

(قوله)وهي في اللغة فعيل بمعنى فاعل الخ ،عدل المؤلف عليه السلام عن قوله في شرح التلخيص وهي في اللغة ذات الشيء اللازمة له من حق اذا ثبت الخ لما أورده في الحواشي من أن هذا ليس وضعه الأول لأن وضعه الاول فعيل بمعنى فاعل أو مفعول على ماقرره أئمة العربية وانما اطلق على ذات الشيء لكونها ثابتة لازمة« وأجاب » في الجواهر بجواب غير منتهض فلذا عدل المؤلف عن عبارة المختصر (قوله) من حققت الشيء، بالتخفيف اذا أثبته جعل في شرح القطب معنى المتعدي أمرين حيث قال من حق فلان الامر اي اثبته أو من حققت اذا كنت منه على يقين والمؤلف عليه السلام اقتصر على الاول وهو المعروف في شرحي التلخيص وغيرهما ( قوله )اذا اثبته ، قاعدة الفعل المسند الى ضمير المتكلم اذا فسر باي وجب ان يتطابقا في الاسناد الى المتكلم لأن الثاني تفسير للاول واذا جيء بكلمة اذا في مقام التفسير لذلك الفعل كان صدور الكلام في موضع الجزاء فالواجب حينئذ ان يكون هو وما بعد اذا بصيغة الخطاب هكذا في حواشي الكشاف للسيد المحقق والعلامة السعد اذا عرفت ذلك فعبارة المؤلف من التفسير باذا ( قوله ) نقل الى اللفظ الثابت أو المثبت ،ظاهر هذا أنها منقولة في المرتبة الثانية فقط وسيأتي عن الجواهر انها منقولة في المرتبة الثالثة (قوله)ومعنى كونها للنقل الخ ،قال الفاضل الشلبي معنى كون التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية أن اللفظ اذا صار بنفسه اسماً لغلبة



في الاصطلاح وهي في اللغة فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء(١) اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا أثبته نقل الى اللفظ الثابت او المثبت في مكانه الاصلي والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية ومعنى كونها للنقل انها علامة على كون لفظ الحقيقة غالباً غير محتاج الى الموصوف فلا حاجة الى ماقيل هذا على الثاني ظاهر (٢) لاستواء المذكر والمؤنث فيه واما على الاول فباعتبار أن يجعل وصفاً لمذكر لا لمؤنث لعدم استوائهما فيه ( و ) اللفظ المستعمل ( في غير ما وضع له )وقد عرفت فوائد القيود وعدم الاحتياج الى زيادة في اصطلاح التخاطب وقوله ( لعلاقة )

(١) مقابل بطل اه فصول بدايع (٢) الظاهر أنه اشارة الى ماقاله السكاكي من أنها للتأنيث وماقاله السعد بعده ، اما على الاول فظاهر لأن فعيلا بمعنى فاعل يذكر ويؤنث سواء اجرى على موصوفه أم لا نحو رجل ظريف وامرأة ظريفة واما على الثاني فلان لفظ الحقيقة قبل النقل الى الاسم صفة لمؤنث غير مجراة على موصوفها وفعيل بمعنى مفعول انما يستوى فيه المذكر والمؤنث اذا اجرى على موصوفه نحو رجل قتيل وامرأة قتيل ، واما اذا لم يجر على موصوفه فالتأنيث واجب دفعاً للالتباس نحو مررت بقتيل بني فلان وقتيلة بني فلان ولايخفى مافي هذا من التكلف المستغنى عنه بما تقدم فاذا عرفت ذلك عرفت مافي الشرح من الاختلال اه لي

الاستعمال بعدما كان وصفاً كان اسميته فرعاً لوصفيته فشبه بالمؤنث لأن المؤنث فرع المذكر فتجعل التاء علامة للفرعية كما جعل علامة في رجل علامة لكثرة العلم بناء على ان كثرة الشيء فرع لتحقق أصله ( قوله) فلا حاجة الى ماقيل هذا ،أي كون التاء النقل على الثاني وهو حقيق بمعنى المفعول ظاهر الخ هذا كما في حاشية الشيخ العلامة لطف الله ووجه عدم الحاجة الى ماقيل ان اللفظ اذا كان غالباً غير محتاج الى الموصوف كما هو شأن الصفات الغالبة فلا معنى لتقدير الموصوف(قوله) واما على الاول ،أي كون فعيل بمعنى فاعل فباعتبار أن يجعل وصفاً لمذكر لا لمؤنث اذ لو جعل وصفاً لمؤنث كانت التاء على القياس لا للنقل ولهذا قال صاحب الجواهر «اعلم» ان الحقيقة فعيلة من الحق اما بمعنى الفاعل كالعليم فلا يستوي فيه المذكر والمؤنث فتكون تاء التأنيث جارية على القياس فيكون معناها الكلمة الثابتة واما بمعنى المفعول كالجريح فيستوي فيه المذكر والمؤنث فتكون التاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الأسمية لأنه لاحاجة الى علامة التأنيث حينئذ ويكون معناه المثبتة ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق للواقع لكونه ثابتاً ثم الى القول المطابق للواقع لكونه مثبتاً أو ثابتاً أيضاً ثم من القول الى اللفظ المستعمل فيما وضع له فهي منقولة في المرتبة الثالثة ( قوله ) وقد عرفت فوائد القيود، كأنه أراد عرفت هنا فوائد القيود مما تقدم ولو بالمقابلة فان قيد الوضع اذا كان فيما تقدم لاخراج المجاز عرف ان نفيه هنا لاخراج مقابله وهو الحقيقة وقيد الحيثية اذا كان كما عرفت لاخراج بعض المجاز عرف أنه هنا لادخال ذلك البعض كلفظ الصلوة المستعمل في عرف الشرع في الدعاء فانه وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة لكن لامن حيث انه وضع له بل من حيث العلاقة بينه وبين ماوضع له في الشرع

(قوله) ظاهر هذا انها منقولة،ينظر من اين يظهر هذا من كلام المؤلف اذ لم يتعرض لمراتب النقل اهح عن خط شيخه (قوله) لكن لامن حيث انه وضع له، فيصدق عليه انه مستعمل في غير ماوضع له من حيث انه وضع له اه حسن بن يحيى ح

يخرج الغلط وقوله (مع قرينة عدم ارادته) تخرج الكناية لانها لفظ مستعمل فى غير ماوضع له مع جواز ارادته (مجاز) أي يسمى ماصدق عليه ذلك مجازاً في الاصطلاح وهو فى اللغة مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه نقل الى اللفظ الجائز أى المتعدي مكانه الاصلى أو اللفظ المجوز به على معنى انهم جازوا به مكانه الاصلي (وكل) واحد (منهما) أى من الحقيقة والمجاز ينقسم الى اربعة أقسام (لغوي وشرعي وعرفي خاص) يتعين ناقله عن المعنى اللغوى وخص بغير الشارع (أو) عرفى (عام) لايتعين ناقله ، اما الحقيقة فلان واضعها ان كان واضع اللغة فهي لغوية كاسد للسبع وان كان الشارع فشرعية(١) كالصلوة المنقولة من الدعاء الى العبادة المخصوصة ، والا فعرفية عامة كدابة فانها لما يدب كالانسان تخصصها العرف العام بذوات الاربع وهجر المعنى الاول ولا تستعمل فيه لكل مايدب الا بقرينة ، أو عرفية خاصة كمصطلحات أهل كل علم وأهل كل صناعة ، واما المجاز فلان اللفظ ان كان مستعملاً فى غير ماوضع له لغة فهو لغوي كاسد للرجل الشجاع ، أو شرعاً فهو شرعي كالصلوة فى الدعاء ، أو فى العرف العام كالدابة لكل مايدب فهو عرفى عام(٢) أو فى العرف الخاص فهو عرفي خاص كمصطلحات اهل الصناعات والعلوم اذا استعملوا شيئاً منها فيما يناسب معناه عندهم ﴿مسئلة﴾ اتفقوا على ان (الحقيقة اللغوية والعرفيه واقعتان)

---

(١) وهي اللفظة التى استفيد من الشرع وضعها كالصلوة للافعال المخصوصة والزكوة للقدر المخرج قال في المحصول سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة كاوائل السور عند من يجعلها أسماء أوكانا معلومين لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى كلفظ الرحمن لله تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى قل ادعو الله أو ادعوا الرحمن انا لانعرف الرحمن الا رحمن اليمامة أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوماً كالصوم والصلوة اه أسنوى (٢) أى فانها في العرف مجاز أى اذا استعملها المخاطب بالعرف في كل مايدب كانت مجازاً عنده اه ﴿فائدة﴾ مجاز المجاز هو ان يجعل المجاز المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة الى مجاز آخر فيتجوز بالمجاز الاول عن الثانى لعلاقة بينهما كقوله تعالى ولكن لاتواعدوهن سراً فانه مجاز عن مجاز لان الوطء تجوز عنه بالسر لأنه لايقع غالباً الا في السر وتجوز به عن العقد لأنه تسبب عنه والمصحح للمجاز الأول الملازمة والثانى السببية والمعنى لاتواعدوهن عقد النكاح اه من بعض الحواشى « قلت » وقد ذكره جار الله أيضاً في سورة الصافات في قوله تعالى قالوا انكم كنتم تأتوننا عن اليمين اه

وأما قيد الاستعمال فالكلام فيه واضح لأنه لاخراج اللفظ قبل الاستعمال في الموضعين واما الغلط فلم يعرف اخراجه بالمقابلة كما هو مقتضى العبارة اذ خروجه فيما تقدم بقيد الوضع وهنا بقيد آخر فلعله قصد بالفوائد الأكثر منها هذا ماينبغي ان تحمل عليه العبارة وان كان ظاهر العبارة يأباه والمؤلف عليه السلام حاول بهذه العبارة الاكتفاء عن فائدة كل قيد في تعريف المجاز روماً للاختصار (قوله) وهو في اللغة مفعل ، في شرح التلخيص وهو في الاصل مفعل قال الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته كانه ارادوا ما في الحال فهو مفعل بسكون العين لكن فيه ان قوله نقل الخ لايناسبه فلو قال فهو مصدر من جاز الخ لكان أولى انتهى فالمؤلف عليه السلام ان اراد التقييد كما في شرح التلخيص ورد عليه ماذكره الشيخ لأن المنقول هو مفعل بسكون العين بعد الاعلال وان لم يرد التقييد لم يستقم اطلاق قوله في اللغة لأن مفعلا بفتح العين انما هو في الاصل قبل الاعلال لا في استعمال اللغة الطاري فالاولى ترك قوله في اللغة ويقال وهو مصدر من جاز الخ (قوله) من جاز المكان يجوزه اذا تعداه نقل الخ ، لم يحمل المجاز على ماذكره صاحب التلخيص من أنه من جعلت كذا مجازاً الى حاجتي أي طريقاً اليها مع انه على هذا حقيقة وعلى ماذكره المؤلف يكون مجازاً الا ان تسمية الكلمة المستعملة فيما وضعت له بالحقيقة لكونها ثابتة أو مثبتة ترجح ما ذكره المؤلف وهو أن يكون من جاز المكان اذا تعداه رعاية للتقابل (قوله) وخص بغير الشارع ، يعني أن المتعين ناقله خص بغير الشارع تشريفاً لما وضعه الشارع باخراجه عن العرفي الخاص (قوله) اتفقوا على ان الحقيقة اللغوية والعرفية واقعتان ، وفي شرح ابي زرعة أما العرفية فانكرها قوم كالشرعية

سواء كانت العرفية عامة او خاصة (والمختار وقوع الشرعيــة) أيضاً وهو قول الجمهور خلافاً للقاضي ابي بكر الباقلاني« واعلم » انه لانزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها انما النزاع في ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعاني بلاقرينة فتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا أو بغلبتها في تلك المعاني(١) في لسان اهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لاشرعية وهو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام اهل الكلام والفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل على المعاني الشرعية وفاقاً، واما في كلام الشارع فتحمل عليها عندنا وعلى معانيها اللغوية عند الباقلاني ، احتج الجمهور بقوله (لتبادر الشرعي من اطلاق الصلوة والزكوة والصوم والحج) يعني انه يسبق من هذه الالفاظ الى الفهم عند اطلاقها معانيها الشرعية التي هي الركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات واداء مال مخصوص وامساك مخصوص وقصد مخصوص على أوجه مخصوصة بعد ان كانت للدعاء والنماء والامساك والقصد المطلقين وذلك علامة الحقيقة وأورد عليه انه لايلزم من سبق المعاني الشرعية عند الاطلاق ثبوت الحقائق الشرعية

(١) لكثرة دورانها على ألسنة أهل الشرع لمسيس حاجتهم الى التعبير عنها اه عضد

(قوله) قد صارت حقائق فيها ، ضرورة عدم احتياج فهم هذه المعاني الشرعية من هذه الالفاظ عند الاطلاق الى قرينة في لسان اهل الشرع اتفاقاً وهو علامة الحقيقة وانما النزاع في ان عدم الاحتياج الى القرينة امابسبب وضع الشارع اياها فتكون حقائق شرعية وهو المذهب المختار اولا تكون بسبب وضع الشارع بل بسبب غلبة استعمالها في تلك المعاني في لسان أهل الشرع حتى صارت حقائق عرفية خاصة لهم وان كانت مجازات لغوية في كلام الشارع بمعونة القرائن وهو مذهب القاضي على احد قوليه والقول الآخر للقاضي انها مستعملة في حقائقها اللغوية والزيادات شروط لوقوعها معتبرة مقبولة شرعاً هكذا في الجواهر وقد ذكر ذلك أيضاً غيره عن القاضي وما ذكره المؤلف عليه السلام هو كما في حاشية السعد بياناً لحاصل ماذكره في شرح المختصر من تحرير محل النزاع في الحقيقة الشرعية (قوله) وأما في كلام الشارع فتحمل الخ ، هذا اشارة الى فائدة الخلاف في الحقيقة الشرعية قال السيد المحقق يعني انا اذا قلنا ان الشارع وضعها لهذه المعاني فانا اذا وجدناها في كلامه مجردة عن القرينة حملناها على المعاني الشرعية اذ الظاهر انه يتكلم باصطلاحه وهذه المعاني هي الحقائق بالقياس اليه واذ قلنا بعدم الوضع حملناها على المعاني اللغوية لأنه يتكلم على قانون اللغة وهذه هي الحقائق فيها وأما في استعمال المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين فتحمل على المعاني الشرعية بلا خلاف أما على الاول فلان ظاهر حالهم أنهم يتكلمون باصطلاح الشارع وأما على الثاني فلان الظاهر أنه على عرفهم وهذه بالقياس اليهم حقائق عرفية (قوله) واورد عليه انه لايلزم من سبق المعاني الخ ، يعني ان دعوى كونها اسماً لمعانيها الشرعية حيث تسبق معانيها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالقياس الى اطلاق الشارع فهذه الدعوى ممنوعة وان كانت بالنسبة الى اطلاق المتشرعة فاللازم حينئذ كونها حقائق عرفية لهم لاحقائق شرعية وفرق بين الحقيقة الشرعية للشارع والحقيقة العرفية فان العرفية استعملها اولا مجازاً بمعونة القرائن ثم غلبت في معانيها بعد ذلك في لسان المتشرعة بخلاف الحقيقة الشرعية للشارع فكأن المستدل لم يفرق بينهما وهذا الايراد لم يجب عنه في شرح المختصر وحواشيه وأما المؤلف عليه السلام فاجاب باثبات المدعى الذي منعه المورد وهو كونها حقائق شرعية واستدل لذلك بتبادر معانيها المخصوصة من كلام الشارع حيث قال ولأجله تبادرت الخ ، وقدم قبل ذلك مقدمتين اشار الى أنهما قطعيتان ليدعي عناد منكرهما ليتم المطلوب ، الاولى منهما قوله لاريب الخ ، والثانية قوله وان الشارع الخ ثم قال ولأجله تبادرت الخ ، فيثبت كونها حقائق شرعية وأنت خبير بان المقدمة الاولى انما يندفع بها كونها حقائق لغوية ولم يذكر ذلك في الايراد انما ذكر فيه جواز كونها حقائق عرفية الا ان المؤلف عليه السلام أوردها دفعاً لكونها حقائق لغوية زيادة على المحتاج اليه في دفع الايراد استيفاء لمايرد على المدعي فقوله في المقدمة الثانية ولم يكن الا بهذه الاسماء الخ يندفع به كونها حقائق عرفية لما عرفت من توقفها في أول استعمالها على القرائن

---

(قوله) وأما على الثاني فلان الظاهر أنه ، أي المتكلم اه (قوله) حيث تسبق معانيها منها ، وضع الظاهر موضع المضمر اهح (قوله) أشار الى أنهما قطعيتان ، بقوله لاريب الخ (قوله) استيفاء لمايرد الخ ، كما يفهم من القول الثاني كما تقدم في كلام المحشي سابقاً في آخر قوله وقد صارت حقائق الخ اهح عن خط شيخه

لجواز صيرورتها بالغلبة حقائق عرفية خاصة أي في عرف أهل الشرع وان لم تكن حقائق شرعية أى بوضع الشارع(١) وقد يجاب بانه لا ريب في ان هذه المعاني المخصوصة لا يعرفها اهل اللغة وان الشارع قصد الى تعريف المكلفين اياها ولم تكن الا بهذه الاسماء وهى مجردة عن لازم المجاز(٢) الذى هو القراين قطعاً والا لنقلت مثلها(٣) ولا نعنى بثبوتها الا ذلك ولاجله تبادرت من كلام الشارع، احتج القاضى ابو بكر ومتابعوه أولا بانها لو نقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية لفهمها(٤) المكلف لان الفهم شرط التكليف ولو وقع التفهيم لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم والنقل اما متواتر ولم يوجد

(١) وتعيينه بلا قرينة اذ لا دليل على ذلك اه سعد وغيره (٢) يقال قد تكون القرائن حالية أو خفية اه (٣) لقائل ان يقول المحوج الى القرينة عدم فهم هذه المعانى عند اطلاقها وذلك انما هو عند قصد الشارع التعريف وبعد تعريفه لا يحتاج الى ذلك لغلبتها وصيرورتها حقائق عرفية فلا حامل على نقل القرائن حينئذ اه (٤) أى يفهم غير المعانى اللغوية من المعانى الشرعية أقول ههنا نظر لأنا مكلفون بالعمل بالمعانى المرادة من تلك الالفاظ وكون الفهم شرط التكليف انما يقتضى تفهيم تلك المعانى المرادة منها وقد حصل ذلك بالبيان النبوى على ما تشهد به التفاسير حيث روى في تفسير الالفاظ المستعملة في غير المعانى اللغوية أحاديث كثيرة ولا يقتضى تفهيم أن تلك الألفاظ منقولة الى تلك المعانى أو موضوعة لها في عرف الشرع وعلى هذا فقولهم أو بالآحاد وانها لا تفيد العلم والمسئلة علمية بناء على ان مسائل الاصول يعتبر فيها القطع ولا يكتفى فيها بالظن قلنا كون المراد من تلك الالفاظ هذه المعانى ليس من مسائل الاصول بل المسئلة الاصولية ههنا أنها حقائق في تلك المعانى والفرق بينهما ظاهر وكذا قولهم وأما التواتر ولم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه محل نظر اذ الخلاف الواقع هو الخلاف في كونها حقائق وهذا ليس مما يكلف به انما المكلف به كون المراد منها هذه المعانى والخلاف لم يقع فيه ثم لا يخفى ان هذا الدليل لو تم لدل على بقائها في المعانى اللغوية وعدم نقلها الي المعانى الشرعية أصلا على ما يدل عليه قول الشارح العضد أى نقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية اذ المراد بالنقل المعنى اللغوى العام الشامل المجاز أيضاً اذ تفهيم المكلف كما يلزم من المعانى الحقيقية يلزم من المعانى المجازية اذا كانت مرادة للشارع لا فرق بينهما وهذا ما وعدناك ببيانه اه مير زاجان

و(قوله) والا لنقلت، أي وان لم يثبت هذا الحصر لنقلت أي القرينة مثل نقل هذه الأسماء الشرعية وقد يقال قد استغنى عن نقلها عن الشارع ابتداء بصيرورتها بعد ذلك حقائق في عرف المتشرعة كما ذلك شأن الحقائق العرفية أو يقال أيضاً لا نسلم عدم حصول القرينة ونقلها لقوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتمونى اصلي وقد يجاب عن هذا بان هذا من التفهيم بالقرائن والترديد كما يقال في الأطفال وذلك غير قادح في تعليم اللغات أو يجاب بان قوله صلوا يراد به الأمر بما عرفوه وقوله كما رأيتمونى اصلي يراد به تعليم هيئآت الصلاة (قوله) ولا نعنى بثبوتها، أي بثبوت الحقائق الشرعية الا ذلك، الأشارة الى قصد تعريف الشارع اياها بمجرد هذه الأسماء وفي العبارة تسامح لان ثبوتها ليس قصد تعريف الشارع اياها بل معناه فهم معانيها عند الاطلاق بغير قرينة فلو قال ولأجله تبادرت ولا نعنى بثبوتها الا ذلك أي التبادر لكان أظهر (قوله) ولاجله تبادرت، أي لاجل ما ذكرنا من ان الشارع قصد الخ لا لأجل الغلبة كما ذكره هذا المورد وقد يقال أفادتها لتلك المعانى بغير قرينة باعتبار وضع الشارع وتعيينه ممنوع كما ذكره صاحب الجواهر، لا يقال مبنى الكلام في هذه المسئلة ان الشارع عرف هذه الحقائق بمجرد هذه الاسماء ولولا ذلك لم تكن حقائق شرعية وقد عرفت أن تعريف اللغات حصل بالقرائن ولم يخرجها ذلك عن كونها حقائق وسيأتى الجواب بذلك عن حجة القاضي حيث قيل والتفهيم بالقرائن لانا نقول لعل المراد

(قوله) اي وان لم يثبت هذا الحصر، أي حصر التعريف بهذه الاسماء مع التجرد فالمعنى والا يكون بهذه الاسماء مجردة بل بها مع عدم التجريد اهـ ح عن خط شيخه (قوله) وقد يقال قد استغنى الخ، والمانع ان يمنع الاستغناء عن نقل القرينة في خطاب الشارع لانا مكلفون مثلهم نعم يحصل الاستغناء في خطاب المتشرعة وهو غير قادح اهـ حبشي ح (قوله) يراد به الامر بما عرفوه، فقد ثبت الحقائق من غير قرينة اهـ ح عن خط شيخه (قوله) لا يقال مبنى الكلام الخ، المراد من قوله مبنى الخ، أنه لا يجاب عما ذكره صاحب الجواهر من المنع ﴿﴾ بان الشارع عرف الحقائق بمجرد هذه الاسماء والحال انك قد عرفت ان تعريف اللغات حصل بالقراين وايضاً قد حصل الاعتراف بوجود القرائن هنا في الرد على القاضي فتامل والله اعلم اهـ ح عن خط شيخه ﴿﴾ بل يجاب بالفرق بين القرائن وهو ارادة سيلان بقوله لانا نقول الخ اهـ ح عن خط شيخه (قوله) لانا نقول الخ، لو قال القاضي بل يقال لعل المراد بالقرينة الخ لكان اظهر اهـ ح عن خط شيخه

أوآحادى ولا يفيد العلم(١) «والجواب» انها فهمت لهم ولنا بالترديد وبالقراين(٢) كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح معهم بوضع اللفظ للمعنى وهذا ما اشار اليه بقوله ( والتفهيم بالقراين ) احتجوا ثانياً بما افاده بقوله ( قيل هى ) أي الحقائق الشرعية لو وقعت لكانت ( غير عربية ) لان المفروض ان العرب لم يضعوها (و) لو كانت غير عربية للزم ان لا يكون القرآن عربيا لان ( اشتمال القرآن عليها ينفى عربيته(٣)) فما بعضه خاصة عربي لا يكون كله عربياً وقد قال تعالى انا انزلناه قراناً عربياً « قلنا » فى الجواب ( ليس كله عربيا ) بل هو ممنوع ( والضمير في ) انا انزلناه للسورة ) لا للقرآن وليس فى السورة شيء من هذه الالفاظ ، قالوا السورة بعض القرآن وبعض القرآن لا يكون قرآناً، قلنا لا نسلم عدم صدق الشيء على البعض منه دائماً(٤)(و) انما يلزم لو لم يكن اسم الشيء كالماء والعسل ومثلهما ( القرآن بازاء) مفهوم ( كلى يصدق على الجملة وعلى أى بعض منها ) ولذلك لو حلف لا اقرأ القرآن حنث بقرائة آية وصح ان يقال هذه الآية قرآن وبعض قرآن بالاعتبارين(٥) بخلاف المائة(٦) والرغيف( وان سلم) ان القرآن كله عربي فلا يلزم من كونها(٧) فى القرآن امتناع كونه عربياً( فقد يطلق العربى ) ولو مجازاً( على ما غالبه كذلك ) أى عربى كشعر فيه فارسى وعربي فانه ينسب الى ما غلب فيه منهما واطلاق العربي على القرآن لا يستلزم كونه حقيقة فيه غايته ان

---

(١) وأيضاً فالعادة تقضى في مثله من أركان الدين بالتواتر اه عضد وفصول بدايع

(٢) المعينة وهي معلومة اه فصول بدايع (*) لعله يقال فهمها لهم بالترديد يقتضى مدة تتسع لكثرة الترديد التى تنتج الفهم المذكور ولم ينقل أنه صلى الله عليه وآله وسلم بقى مدة يردد خطابهم بهذه الشرعيات ولم يفهموا معنى ذلك الخطاب الا بعد طول الترديد في المدة المذكورة ولو وقع لنقل وأما فهمها بالقرائن فقد منعتموه آنفاً وقلتم لو وقعت لنقلت فالتعويل عليها هاهنا مناقضة ظاهرة والله أعلم (*) للباقلانى أن يقول لوكان ثمة قرائن لنقلت كما قلتم فيما سبق فانه لا مرجح لثبوت القرائن لمدعاكم دون مدعاه فتأمل اه (٣) لو قيل لثبوت اشتمال القرآن عليها وذلك ينفى عربيته الخ لكان أحسن كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام والعذر واضح وعبارة فصول البدايع واللازم باطل لأن القرآن مشتمل عليها وكل مشتمل على غير العربى غير عربى وقد قال تعالى انا أنزلناه قرآناً الخ اه من خط القاضى على البرطي عافاه الله

(٤) فانه يصدق اسم الشيء على البعض منه لمشاركة الكل الجزء في معناه فان الماء اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى أى بعض منه فيصح أن يقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلى وانه بعض الماء ويراد بالماء مجموع المياه الذى هو أحد أفراد هذا المفهوم والقرآن من هذا القبيل فالسورة قرآن وبعض من القرآن بالاعتبارين اه من حاشية السعد باختصار والله أعلم (٥) كونه اسماً للمفهوم الكلي أو للمجموع الشخصى اه

(٦) فان اسم الكل لا يطلق على بعضها وهو العشرة اه رفو (*) فلا يصدق على البعض منه لأنه لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم فان المائة اسم لمجموع الآحاد المخصوصة اه سعد

(٧) أى الحقائق الشرعية اه .

---

الشرعية وتخرجها عن محل النزاع هي القرينة المانعة والمذكور في

بالقرينة التى تقدح في الحقيقة وضع اللغات هي المعينة وهي التى اجابوا بها عن شبهة القاضي ولو أجاب المؤلف عليه السلام عن هذا الايراد بما أجاب به عن شبهة القاضي لكان قوياً مندفعاً عنه منع صاحب الجواهر لكن عبارته تنافي ذلك لأن قوله ولم يكن أي التعريف الا بهذه الأسماء الخ نفي للقرائن المعينة الشاملة لما ذكروا في تعريف اللغات « فائدة اعلم » أن تصحيح المذهب المختار وتقويم أدلته مع ملاحظة ماذكروا في تحرير محل النزاع مشكل والله اعلم (قوله ) لأن المفروض أن العرب لم يضعوها ، ينظر هل يرد هذا على القول بأن واضع اللغات هو الله تعالى ( قوله) والضمير في انا انزلناه للسورة ، يعنى باعتبار المنزل أو المذكور أو القرآن ( قوله ) وان سلم ان القرآن كله عربى ، التأكيد ينافي ما يأتى من اطلاق العربى على ما غالبه عربى وعبارة شرح المختصر سلمنا انها غير عربية وان القرآن عربى لكن لا نسلم ان كونها في القرآن يمنع كون القرآن عربياً

---

( قوله ) هو الله تعالى ، يمكن ان يقال بل لوكان الواضع هو الله تعالى اذ وضعه باعتبار الشرع غير وضعه للغات والله اعلم اه حبشي ( قوله) التأكيد ينافي الخ ، التأكيد للكل المجموعي ولا بد منه ليصح ابتناء آخر الكلام وعبارة شرح المختصر وان لم يصرح به فهو مراد فتامل اه ح عن خط شيخه

يقال الاصل في الاطلاق الحقيقة لكن المجاز قد يرتكب لما ذكرنا من الدليل على كونها حقائق شرعية (وتوقف الآمدي) في الوقوع وعدمه لتعارض الادلة عنده فلم يختر شيئاً «واعلم» انها قد اختلفت الكتب في نقل المذاهب في هذه المسئلة فقال الامام يحيي في معياره في وقوع الشرعية أربعة مذاهب، أولها نفيه وعزاه الى بعض المرجئة وابي بكر الباقلاني، وثانيها انها باقية على افادة معانيها اللغوية مع زيادة امور اشترطها الشرع فالصلوة مفيدة للدعاء بشروط هي الركوع والسجود ونحوهما(١) وعزاه الى ابي حامد الغزالي واختاره لنفسه ونقله عن ابي حامد مخالف لكلامه في المستصفى(٢) لان كلامه فيه لا يخالف الجماهير، وثالثها انها مجازات استعملت فيما يناسب معانيها اللغوية وعزاه الى الرازي، ورابعها انها منقولة عن معانيها اللغوية الي معانيها الشرعية وعزاه الى جماهير أئمة الزيدية والمعتزلة والفقهاء، وفي المحصول(٣) وفروعه ثلاثة مذاهب،(٤) النفي والاثبات، والثالث وهو اختياره انها مجازات، وفي جمع الجوامع ثلاثة مذاهب، نفي الامكان،(٥) ونفي الوقوع، والوقوع، واختاره(٦) وعزاه الى ابي اسحق الشيرازي والجويني والرازي وابن الحاجب وعزو هذا الى الرازي يخالف اختياره في المحصول انها مجازات وهذه كلها ترجع الى ما ذكرناه من القولين لان الثاني والثالث مما حكاه الامام يحيي يرجعان الى نفيها ان كانت الشروط خارجة كما هو الظاهر والارجع الثاني الى الرابع وهكذا الكلام في عبارة المحصول وجمع الجوامع بلى يخرج من عبارة جمع الجوامع قول ثالث هو نفي الامكان وهو لمن يقول ان بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية وبطلانه ظاهر، ولم يذكر ابو الحسين في المعتمد غير القولين وعزى الاثبات الى المعتزلة والفقهاء والنفي الى قوم من المرجئة ولكنه قال ان بعض عللهم تدل على انهم أحالوا ذلك وبعضها على انهم قبحوه فهو يشير الى مثل ما في جمع الجوامع، ثم اعلم أن الشرعية قسمان، فرعية وهي المنقولة الى فروع الدين، ودينية وهي المنقولة الى اصول الدين كالايمان والكفر والفسق ومؤمن وكافر وفاسق وبعض المثبتين للشرعية يقتصرون على الفرعية وهم جمهور الاشعرية

(قوله) وفروعه، أي الحاصل والتحصيل والمنتخب

---

(١) فهو متصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع اه (٢) ولعل الامام يحيي نقل عنه من غير المستصفى كالمنخول اه (٣) قوله وفي المحصول هو للرازي وفروعه أي المحصول هي الحاصل والتحصيل والمنتخب اه (٤) ورابعها الوقف ولعل المؤلف لم ينظر اليه اه (٥) وعبارة مختصر المنتهى الحقيقة الشرعية واقعة اه قال مير زاجان اشارة الي انه لا خلاف في امكانها اه (*) نفي الامكان نفي للوقوع وزيادة فيرجع الي القول بالنفي اه (٦) يعني وقوع الشرعية لا الدينية كما هو صريح كلامه اه

(والمختار وقوع الدينية) أيضاً وهو قول اكثر الزيدية والمعتزلة وبعض الفقهاء والجماهير من السلف «قال» ابن حجر في مقدمة فتح الباري عن البخاري كتبت عن الف وثمانين نفساً ليس فيهم الا صاحب حديث وقال أيضاً لم أكتب الا عن من قال الايمان قول وعمل ، وذلك (لان المؤمن لغة المصدق) قال تعالى وما أنت بمؤمن لنا (وشرعا المطيع) أى فاعل الطاعات ومجتنب المقبحات مع التصديق ، وكذا الايمان في اللغة التصديق (١) وفي الشرع فعل الطاعات واجتناب المقبحات معه ، وذلك

---

(١) مأخوذ من الامن كان المصدق امن المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث ان الواثق صار ذا أمن ومنه ما امنت ان اجد صحابة وفي الشرع عند جمهور الأشعرية التصديق بما علم بالضرورة أنه من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء والذى يدل على التصديق وحده أنه سبحانه أضاف الايمان الى القلب في مواضع من كتابه وعطف عليه العمل الصالح في مواضع وقرنه بالمعاصى مثل وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية مع ما فيه من قلة التغيير لأنه الاقرب الي الاصل ثم اختلف في أن مجرد التصديق القلبي هل هو كاف لأنه المقصود أولا بد من انضمام الاقرار به للمتمكن منه ولعل الحق هو الثانى لانه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الخاذل وللمانع أن يجعل الذم للانكار لا لعدم الاقرار به اهمن تفسير البيضاوى قال في التلويح «واعلم» ان المنقول الى ان قال يعنى ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءاً من الايمان ولا شرطاً له بل شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمناً عند الله غير مؤمن في أحكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمناً في احكام الدنيا كافراً عند الله الخ اه المراد نقله (*) في صيانة العقايد للجلال ما نصه قوله والايمان اسم لجميع الطاعات هذه هي الحقيقة الدينية المنقولة الي ما يتعلق باصول الدين وهي أخص من الشرعية المنقولة الي فروعه لان كل من أثبت الاولى أثبت الثانية من دون عكس بل الظاهر ان القول بالدينية يختص بالوعيدية من المعتزلة وقد اطلق في شرح الغاية وغيره أنه مذهب الجماهير من السلف ونقل قول البخارى أنه قال لم أكتب الا عمن قال الايمان قول وعمل مع انه كتب عن الف وثمانين نفساً لكن الظاهر ان

---

(قوله) والمختار وقوع الدينية ، ومعنى كونها دينية انا متعبدون باجراء هذه الاسماء على المسمين بها

(قوله) قال ابن حجر الخ ، هذا استظهار على اثبات الجماهير من السلف للدينية

---

(قوله) ابن حجر في مقدمة فتح البارى ، أقول هذا استظهار على قوله والجماهير من السلف لان هذه العدة في رجال البخارى من السلف وهم جمهور كثير وليسوا كل من يقول بالحقيقة الدينية بل هم مع كثرتهم بعض من السلف فلذا نقل عدتهم والا فالحجة انما هي في قوله وما نقلت الا عمن يقول الايمان قول وعمل فجعلوا الايمان مركب من الأمرين وهذه حقيقة شرعية دينية اذ هو لغة مجرد التصديق ولكن لايخفى ان قولهم الايمان قول وعمل لا يدل على القول بالحقيقة الشرعية الدينية لم لا يكون حقيقة عرفية لأهل الشرع ولا نزاع أنها واقعة ومحل النزاع الحقيقة الشرعية ويأتى تحقيق مرادهم قريباً (قوله) فاعل الطاعات ومجتنب المقبحات ، أقول الاولى على رأيه أنه فاعل الواجبات لان المسنون طاعة ولا يعد تاركه غير مؤمن عند المصنف ثم اللام في الطاعات والمقبحات لا يفيد المطلوب للمصنف الا بحملها على الاستغراق ويخرج عن الحد من ارتكب المقبحات وترك الطاعات طول عمره ثم تاب وعاجله الموت ثم هذا الدليل الذى استدل به المصنف لا يساوى الدعوى لانه ليس فيه ذكر اجتناب المقبحات ولا في الدعوى وجل القلب وزيادة الايمان عند تلاوة الايات فلم تساوى الدليل

( لقوله ) تعالى ( انما المؤمنون ) الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانًا وعلى ربهم يتوكلون ، الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون ، اؤلئك هم المؤمنون حقًا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم ، دلت الايات على ان المؤمنين هم فاعلوا الطاعات وتاركوا القبحات ، ودلت بأولها وآخرها على ان هذا الوصف مقصور عليهم لايتعدى الى غيرهم (١) وهو المطلوب ( وغيرها ) كقوله تعالى وبشر المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيرًا ، وقوله وسوف يؤت الله المؤمنين أجرًا عظيما ، وقوله وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم ، بشر بها كل مؤمن ، ولوكان الايمان التصديق لكان الفاسق مؤمنًا داخلا في هذه البشارات

---

القائل من السلف الايمان قول وعمل لايقولون بالنقل اذ هو يستتبع عدم اطلاق لفظ الايمان على معناه اللغوى شرعا ولايقول ذلك الا الوعيدية ليتفرع عليه عدم دخول صاحب الكبيرة في مسمى المؤمن فلا تشمله ادلة وعد المؤمن بالثواب ونحوه لكنهم يثبتون له معنيين في الشرع عامًا هو اللغوى وخاصًا هو مااعتبر معه الاعمال لكن استعماله في المعنى الخاص انما هو بالغلبة في لسان أهل الشرع لابوضع الشارع على حدماقرر به ابن الحاجب وغيره مذهب الباقلانى في الحقيقة الشرعية والمؤمن عندهم باق على ماهو عليه من كونه اسم فاعل من آمن ولا ينفون كونه مشتقًا من الايمان فعليك بالتثبت في هذا المقام فقد وقع فيه الخبط في البحث والمجازفة في النقل لاقوام اه (١) وهو المصدق الذى لم يفعل الطاعات اه

---

الدعوى فقوله أنها دلت على أنهم تاركوا القبحات محل تأمل بل دلت على أنهم يأتون من المقبحات مايحتاج معه الى المغفرة لقوله لهم مغفرة فانه لامغفرة الا لذنب كبير اذ الصغيرة مكفرة في جنب اجتناب الكبائر فلا تفتقر الى المغفرة ولك أن تقول الآية لاتدل على دخول الاعمال في الايمان قال زادتهم ايمانًا فدل ان أصل الايمان ثابت لهم قبل هذه الاوصاف ودلت على ان هذه الصفات صفات المؤمنين حقًا وان الايمان ثابت بغير من وصف فيها بما وصف ( قوله ) باولها ، أقول يعنى أنما المؤمنون وآخرها يعنى اؤلئك هم المؤمنون حقًا الا انها دلت على ان من شرط المتصف به ان يجل قلبه عند ذكر الله وهو المراد كلما ذكر الله وجل قلبه ويجرى مثله في قوله وعلى ربهم يتوكلون وغيره والمعلوم يقينًا ان هذا لايجده كل مؤمن من نفسه كلما ذكر الله ولايدعيه في الابرار والسلف الصالح الاكابر وان اريد أنه قد يجل قلبه ولو مرة في عمره فكذلك قوله يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة يكفى في صدق اتصافه بها الاتيان بها ولو مرة والا كان تحكما وتفريقًا بين قرائن الآية بلا دليل فيها ثم هذه الزيادة التى أفادها قوله زادتهم ايمانًا يقال ان كان قد حصل الايمان الذى يريده المؤلف وهو الاتيان بالواجبات واجتناب المقبحات قبل تلاوة الآيات فما الذى زادته وان كان لم يحصل فلا مزيد وبالجملة الاستدلال بهذه الآية على المدعى في غاية الركة ( قوله ) ولو كان الايمان التصديق لكان الفاسق داخلا في هذه البشارات ، أقول استدل لعدم دخوله في البشارات بقوله فيسقط عن نفسه التحفظ عن المعاصى والاجماع مانع عن سقوط التحفظ يقال الزاجر عن المعاصى هو الوعيد عليها والبشرى لاتنافي ذلك لان سامعها يجوز أنها لمن كان في أعلى رتب الايمان اذ مرتكب المعصية غير الشرك يرجو العفو لسماعه قوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فيرجو انه تعالى يعفو عنه فتشمله البشرى ويجوز عدم العفو فلا تشمله

يسقط عن نفسه التحفظ عن المعاصي والاجماع مانع من ذلك ، وقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أى صلاتكم الى بيت المقدس وذلك لان الآية نزلت بعد تحويل القبلة دفعاً لتوهم اضاعة الصلوة التي كانت اليه ، وقوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله واذا كانوا معا على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستاذنوه الى آخرها(١) ولان المؤمن لايخزى في الآخرة بدليل قوله تعالى يوم لايخزي الله النبي والذين آمنوا معه ، والفاسق يخزى لقوله تعالى في المحاربين ذلك لهم خزى في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم والمعذب مخزى لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته

(١) ضرب في نسخة على قوله الى آخرها اه

فيبقى راجياً خائفاً فهو يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه وتأويل الآية (١) ردها الي التقييد بالتوبة قد بينا نحن وغيرنا بطلانه في محله ( قوله ) أى صلوتكم ، أقول يريد ان الايمان قد اطلق على بعض أفعاله ولو كان هو التصديق لما اطلق عليه وكان يحسن ان يضم حديث الايمان بضع وسبعون شعبة الي هذه الآية لانهما يدلان على مدلول واحد وهو اطلاق الايمان على بعض أفعاله ( قوله ) وقوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله واذا كانوا معه على أمر جامع الآية يقال عليه الحصر هنا قد عارض حصر أول آية استدل بها المدعي فانه حصر المؤمنون هناك على ماعرفته من المعانى وهنا على غيرها « فان اجيب » بان المراد هنا بالمؤمنون القائمون بما ذكر في الاولى ويزاد عليه هنا كونهم اذا كانوا مع الرسول في أمر جامع لم يذهبوا الا عن اذنه فيقال فلم تتم دلالة تلك الآية على المدعي وقد تقدم أنها دلت عليه على ان قوله تعالي قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذاً ، دل على ان الذين لم يستأذنوه مؤمنون لقوله منكم ( قوله ) في المحاربين ، أقول يريد ان الآية وان كان سبب نزولها الكفار ولكن العام لايقصر على سببه فيدخل المحاربون من المسلمين واذا كان المعذب مخزى وقد قال تعالي انه لايخزى النبي والذين آمنوا معه فدل على انه ليس بمؤمن « واجيب » عن الآية بان المراد بالذين آمنوا معه الصحابة لا كل مؤمن وبانه يحتمل ان قوله والذين آمنوا معه مبتدى خبره يقولون ربنا أتمم لنا نورنا الآية ( قوله ) لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد أخزيته ، أقول الآية واردة في الكفار وسياقها فيهم ولذا قال عقيبها وما للظالمين من أنصار ربنا اننا سمعنا منادياً ينادي للايمان أن آمنوا بربكم فآمنا ولايقال هو عام فلا يقصر على سببه لانا نقول قوله تعالي ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين دليل قصرها عليه ، ثم التحقيق ان الخزى أنواع اعظمه الخلود في النار ودونه مراتب منها ماسأل ابراهيم ربه بقوله ولاتخزني يوم يبعثون وقول المؤمنين ولاتخزنا يوم القيامة فالخزى المحقق بالخلود في النار كما قال تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين والعتاب على الذنب والعقوبة عليه ولو بادنى عقاب يقال له خزى وقال لوط لقومه ولا تخزوني في ضيفي أى لاتفضحوني ، وفي الآية الاخرى ان هؤلاء ضيفي فلا تفضحون واتقوا الله ولاتخزون أى لاتذلوني ولاتهينوني بالتعرض لهم وقد ثبت أنه يدخل النار بعض أهل الايمان كما أخرجه الترمذي وقال حسن صحيح من حديث أبي سعيد عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال يخرج من النار من في قلبه مثقال ذرة من ايمان وأخرج

(١) يريد ان الله لايغفر ان يشرك به الآية فقد تأولها صاحب الكشاف وغيره بان المراد ويغفر مادون ذلك مع التوبة اه منه

فثبت ان الفاسق مخزى (١) وكل مؤمن ليس بمخزى وهو يستلزم ان الفاسق ليس بمؤمن وهو المطلوب ، ومن ذلك ماروى ابن ماجه (٢) والطبراني عن علي عليه السلام عن النبي ﷺ انه قال الايمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالاركان وما رواه الشيرازي في الالقاب عن عائشة عنه ﷺ انه قال الايمان بالله اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالاركان ، ومارواه مسلم وابو داود والنسائي وابن ماجه عن ابي هريرة عنه ﷺ أنه قال الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول لااله الا الله وادناها (٣) اماطة الاذى عن الطريق والحياء (٤) شعبة من الايمان وما رواه احمد والبخارى (٥) والنسائى عن ابن عباس عنه ﷺ انهقال لايزني العبد حين يزنى وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن ولايشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يقتل حين يقتل وهو مؤمن ، وما روى البخارى ومسلم واحمد والنسائي وابن ماجه عن ابي هريرة عنه ﷺ انه قال لايزني الزانى

(١) قوله فثبت ان الفاسق مخزى ، في حاشية ماحاصله هذه صغرى وكل مؤمن ليس بمخزى كبرى وهذا من الضرب الاول من الشكل الثاني وهو يرتد الى الشكل الاول بعكس الكبرى وهي هنا كل مؤمن ليس بمخزى فيقال كل مخزى ليس بمؤمن ينتج ما ذكره اه بزيادة مفيدة (٢) وأخرجه الامام على بن موسى والمرشد بالله والحاكم في تاريخ نيسابور اه (٣) اماطة الأذى تنحيته وابعاده وهو كل مايؤذى من حجر أو مدر أو شوك أو غيره اه من شرح مسلم للسيوطي (٤) الحياء بالمد الاستحياء والشعبة القطعة من الشيء والمراد هنا الخصلة قال عياض وغيره انما عد من الايمان وان كان غريزة وقد يكون اكتسابا كسائر اعمال البر فاذا كان غريزة فاستعماله على قانون الشرع يحتاج الى اكتساب ونية وعلم فهو من الايمان لهذا أو لكونه باعثاً على أفعال البر ومانعاً من المعاصى اه من شرح السيوطي على مسلم (٥) وأخرجه المرشد بالله بطرق وعده السيوطي من المتواتر اه

الشيخان من حديث ابي سعيد ايضاً قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا دخل أهل الجنة وأهل النار يقول الله تعالى من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان فاخرجوه فيخرجون قد امتحشوا وعادوا حمماً الحديث والاحاديث متواترة في دخول قوم من عصاة المؤمنين النار ثم يخرجون منها وفي تسمية ادنى تصديق بالله إيماناً وحينئذ فلا بد من الجمع بين قوله يوم لايخزى الله النبي والذين آمنوا معه ان لم يحمل على ماأسلفناه ويراد به جميع المؤمنين من في عصره وبعده وبين أحاديث دخول بعض المؤمنين النار مع قوله انك من تدخل النار فقد أخزيته وقوله ان الخزى اليوم والسوء على الكفرين بان يرادبالذين آمنوا معه كاملو الايمان ولابد من أحدالتأويلين والا تناقضت الآيات والأحاديث مع الآيات فتأمل (قوله) ومارواه احمد والبخارى والنسائي عن ابن عباس وفيه ولايزنى حين يزنى وهو مؤمن الحديث والذى بعده أفاد أنه لايسمى من لابس هذه المعاصى مؤمناً وكانه يقال ويقاس عليه سائر المعاصى « واجيب » بانه صلى الله عليه وآله وسلم قيد ذلك بقوله حين يزنى وحين يسرق وفسره أحاديث اخر ذكرناها في التنوير شرح الجامع الصغير وفيها أنه يخرج منه الايمان حال فعل المعصية ويكون عليه كالظلة حين يفعل ماذكر ثم تعود اليه ولذلك قيده بحال فعل المعصية

(قوله) وهو يستلزم ان الفاسق ليس بمؤمن ، لأن هذا من الضرب الأول من الشكل الثانى وهو يرتد الى الشكل الأول بعكس الكبرى وهو هنا كل مؤمن ليس بمخزي الى قوله المخزي ليس بمؤمن ينتج ماذكره ، هذا وفائدة الخلاف في الدينية اثبات المنزلة ونفيها فمن اثبتها اثبت المنزلة ومن نفاها نفاها كما ذكره الشيخ العلامة « قال » في حواشي الفصول قال الهادي عليه السلام أهل الكبائر من أهل الصلوة فساق ولا يبلغ فسقهم بهم كفراً ولا نفاقاً وبه قالت المعتزلة وقال بعض الخوارج انهم كفار وان فسقهم قد بلغ بهم الكفر والنفاق دون الشرك ويقال أن الزيدية أو بعضهم يزعمون ان فسقهم قد بلغ بهم الكفر وقالت المرجئة والعامة فساق مؤمنون ثم ساق الشيخ عن الحواشي كلاماً بسيطاً يتضمن نحواً من هذا تركناه اذ لايحتمله المقام (قوله) ولا يقتل وهو مؤمن ، يعنى مع أن التصديق حاصل

حين يزني (١) وهو مؤمن ولا يشرب الخمر (٢) حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينتهب نهبة ذات شرف (٣) يرفع الناس فيها أبصارهم (٤) حين ينتهبها وهو مؤمن ، وزاد احمد ومسلم ولا يغل احدكم حين يغل وهو مؤمن فاياكم اياكم ، ومارواه احمد وابن حبان (٥) في صحيحه عن أنس عنه ﷺ أنه قال لا ايمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له ، فهذه تدل على ان فعل الطاعات واجتناب المقبحات من أركان الايمان دلالة صريحة ، وللقوم تأويلات للآيات والاخبار تخالف ظواهرها المتبادرة من اطلاقها « وجواب عام » وهو أنه (٦) في الاعمال مجاز

---

(١) قال القاضي عياض ما معناه معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن الخ انه اذا وقع من الشخص الاقدام على أحد هذه المعاصي فذلك دليل على ارتفاع المانع من ارتكاب المعاصي لان النفس الأمارة والشهوات منازعة للانسان حاملة له على الاقدام ولا يمنعه من ذلك الا الايمان فاقدامه جرأة على أي هذه المعاصي المنصوص عليها دليل على ارتفاع ذلك المانع فكان محلا لاقتراف سائر المعاصي وسلبت عنه أهليته لما اشترطت فيه العدالة اه ففي هذا الحديث دليل لقول من قال ان الجرح ساب أهلية كما سيأتي تحقيق ذلك في المقصد الرابع في قوله قبله وقد اختلف في المتأول اه من خط قال فيه اه شيخنا (٢) الفاعل محذوف أي الشارب دل عليه يشرب اه من شرح السيوطي على مسلم (٣) بشين معجمة مفتوحة أي ذات قدر عظيم وقيل ذات استشراف يستشرف الناس لها ناظرين اليها رافعي أبصارهم وضبطه بعضهم بالمهملة وفسره أيضاً بذات قدر عظيم اه قال عياض نبه بهذا الحديث على جميع انواع المعاصي فبالزنا على الشهوات وبالسرقة على الرغبة في الدنيا والحرص على الحرام وبالخمر على جميع مايصد عن الله ويوجب الغفلة عن حقوقه وبالنهبة على الاستخفاف بعباد الله وترك توقيرهم والحياء بينهم وجمع الدنيا من غير وجهها اه سيوطي على مسلم والله أعلم (٤) أي تعجباً من جرأته او خوفاً من سطوته اه (٥) واخرجه السيد ابو طالب والمرشد بالله عليه السلام اه (٦) أي الايمان اه

---

( قوله ) من اركان الايمان دلالة صريحة ، أقول لاشك أنها دلت على أنه يطلق الايمان عليها وأما انه ركن أو غير ركن فلا دلالة ( قوله ) وهو أنه في الاعمال مجاز ، أقول يريد أنهم يقولون ان الايمان في الأعمال مجاز ولا يخفى ان اطلاقه على الاعمال والاقوال مجاز عنده وعندهم لأن حقيقته عنده ماعرفت في رسمه من الاتيان بالطاعات واجتناب المقبحات فكل خصلة يطلق عليها فانها غير مسماه حقيقة « واعلم » ان التحقيق ان في المسئلة ثلاثة أقوال ، الاول للسلف فانهم قالوا الايمان اعتقاد بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان ومرادهم ان الاعمال شرط في كماله لا شطر ومن هنا قالوا انه يزيد وينقص ولابد ان يزيدوا من الاعمال مايشمل الاعتقاد لأن التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الدلائل ولذا كان ايمان الصديقين أقوى من ايمان غيرهم ويؤيده ان كل احد يجد من نفسه في قلبه تفاضل أحواله في التصديق حتى يكون في بعض الأحيان أشد ايماناً ويقيناً وتوكلا واخلاصاً منه في بعضها وهذا القول يلاقي قول المعتزلة في اعتبار الثلاثة الا ان الفرق بينهم وبين اهل هذا القول ان المعتزلة جعلوها شطراً في صحته والسلف وهم اهل القول الاول جعلوها شرطاً في كماله وهذا بالنظر الي ماعند الله واما بالنظر الى ماعند العباد فالايمان هو الاقرار فقط فمن اقر اجريت عليه احكام اهل الايمان في الدنيا ولم يحكم عليه بكفر ، القول الثاني للمرجئة قالوا هو اعتقاد ونطق فقط

---

( قوله ) نهبة ، بالضم الشيء المنتهب (قوله) حين يغل ، أي يكتم شيئاً من المغنم قال في المصباح غل غلولا من باب قعد وأغل بالالف خان في المغنم وغيره وقال ابن السكيت لم يسمع في المغنم الا غل ثلاثياً وهو متعد في الأصل لكن لم ينطق بمفعوله (قوله) وللقوم تأويلات الخ ، من ذلك تأويل ليضيع ايمانكم بان المراد التصديق بوجوب الصلوة التي توجهتم فيها الى بيت المقدس وما يترتب على التصديق وهو الصلوات أو يكون مجازاً وهو أولى من النقل ومن ذلك تأويل قوله تعالى يوم لا يخزي الله الآية بانه مختص بالصحابة كما يدل عليه لفظة معه ومن ذلك تأويل حديث الايمان بضع وسبعون الخبر بان المراد شعب الايمان بتقدير مضاف لا نفس الايمان لأن اماطة الاذى ليس داخلا في أصل الايمان حتى يكون فقده غير مؤمن بالاجماع فلا بد من تقدير المضاف ومن ذلك تأويل لا يزني الزاني الخبر بانه مبالغة على معنى انها ليست من شأن المؤمن فكأنها تنافي الايمان ولا تجامعه

---

( قوله ) على معنى أنها ليست من شأن المؤمن ، أي الزنا المأول بالفاحشة اه الظاهر أنه يريد الامور المعدودة في الخبر اه ح عن خط شيخه

أولى من النقل ، وما ذكروه لازم لهم لأنهم يقولون ان الايمان في اللغة التصديق مطلقا وفى الشرع تصديق خاص وهذا منهم اقرار بانه لم يبق على ما كان عليه فى اللغة من الاطلاق « ولما فرغ »من الكلام فى الحقايق عقبها بمسائل تتعلق بالمجاز فقال ﴿ مسئلة ﴾ والمختار ان المجاز واقع في اللغة وهو قول اكثر الناس ونفى قوم وقوعه

القول الثالث للكرامية قالوا هو نطق فقط كذا نقل الخلاف في فتح البارى ونقل المهدى في القلائد اقوالا اخر ، واذا عرفت هذا فليس هنا قائل بان الايمان تصديق فقط ، نعم من قال النطق والاعمال شرط في كماله يلزم انهم قائلون انه التصديق لكن لا كمال له الا اذا اقترن بالامرين والادلة لهذا القول كثيرة جداً اعظمها ما اشرنا اليه من تواتر احاديث خروج من في قلبه ادنى تصديق وتسمية ذلك ايمانا ولا تنطبق الادلة كتاباً وسنة الا على هذا القول قال تعالي وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما الآية فسمى الباغية مؤمنة وحديث اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار وحديث ان ابنى هذا سيد وسيصلح الله به بين طائفتين عظيمتين من المسلمين والمسلم والمؤمن مترادفان عند المعتزلة كما في القلائد والمسئلة لهم ، واذا عرفت هذا فالآية التى استدل بها المصنف في اول البحث واردة في اكمل المؤمنين ايمانا ولذا قال تعالى اؤلئك هم المؤمنون حقاً وهم ايضاً خير البرية الذين قال الله تعالى فيهم والذين آمنوا وعملوا الصالحات اؤلئك هم خير البرية وجعل أولياءه الذين آمنوا وكانوا يتقون وهؤلاء هم في اعلا ذروة الايمان ومن بعدهم رتب كثيرة آخرها من في قلبه مثقال حبة خردل من ايمان وقسم الله العباد في سورة الواقعة اقساماً ثلاثة السابقون واصحاب اليمين واصحاب الشمال والقسمان الاولان مؤمنون والثالث كفار وقسمهم في سورة الليل الي قسمين ميسر لليسرى وميسر للعسرى وبالجملة لم يثبت القرآن الا مؤمن وكافر ولم نجد في القرآن والسنة قسما ثالثاً وانما الأدلة دلت على انه يزيد وينقص كما قدمناه ولم ينهض لمثبت القسم الثالث دليل واحسن من استدل له المصنف وقد عرفت أنه آل كلامه الى عدم نهوض الدليل على مدعاه والمسئلة تحتمل البسط الان هذا كاف في ذلك والله اعلم ﴿ فصل ﴾ في تعريف الحقيقة والمجاز واقسامها مسئلة والمجاز واقع قال بالاستقراء ، اقول ذكر المصنف الفاظاً من الآيات وغيرها لاينازع الخصم في ثبوتها ووقوعها في الكتاب والسنة لكنه يقول هذه ونحوها موضوعة باعتبار امر عام هو العلاقة المشتركة وحاجتها الى القرينة كحاجة اسماء الاشارة ونحوها الى القرينة وقول سعد الدين في وجه الفرق بين أسماء الاشارة مثلا والمجاز بان غير المجاز مما هو موضوع باعتبار امر عام موضوع للدلالة بنفسه والمجاز موضوع للدلالة بمعونة القرائن فما كان من الاول فحقيقة وما كان من الثانى فمجاز كلام غير صحيح يفتقر الى دعوى الوحي بهذه التفرقة بين الوضعين اذ الكل موضوع باعتبار امر عام فمن أين وضع هذا للدلالة بنفسه وهذا للدلالة بمعونة القرينة مع انه ليس معنا الا الاستعمال من العرب للامرين معاً ولا فهم للمراد الا بالقرينة ثم انه قد اورد (١) عليه ان القرينة ان اخذت في الجميع قيداً فى الوضع بمعنى ان الواضع عين اسداً للرجل الشجاع وتعيينه بشرط ان يكون مع قرينة كلفظ في للظرفية بشرط أن تكون مع الدار مثلا وجب أن تكون حقيقة عند حصول القرينة ضرورة حصول الوضع عند حصول شرطه ولا نريد من الحقيقة الا اللفظ المستعمل فيما وضع له سواء كان بشرط أو بغير شرط وان اخذت القرينة قيداً للموضوع بمعنى أن الواضع عين أسداً يرمى للرجل الشجاع وفي الدار للظرفية الخاصة وجب أن يكون بازاء المركبات المجعولة بازاء معنى واحد كخمسة عشر ولا قائل

(١) الورد السيد الحسن بن احمد الجلال رحمه الله في شرحه على الفصول اه

(قوله) تصديق خاص ، وهو التصديق للرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيما علم بمجيئه به تفصيلا فيما علم تفصيلا ، واجمالا فيما علم اجمالا

وهو محكي عن الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وابي على الفارسي واحتج الاولون ( بالاستقرآء)والتتبع لعبارات أهل اللغة كالاسدللشجاع والحمار للبليدوشابت لمةالليل وقامت الحرب على ساق مما لايحصى ويقطع بانها في هذه المعاني مجازات لانها انما تفهم منها بقرينة والسابق الى الفهم غيرها عند الاطلاق وهذا حقيقة المجاز (١) قالوا لووقع للزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة « قلنا » لزوم الاخلال نادر لايستلزم مطلق المنع (و)ذلك لأنه (لااخلال بالتفاهم مع القرينة )المفهمة للمقصودوخفاؤها نادر كل الندرة « قالوا » هو مع القرينة لايحتمل غير ذلك المعنى فالمجموع حقيقة فيه « قلنا » المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ وقد تكون القرائن معنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع وان سلم فالنزاع لفظي (٢) في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً

(١) فيه ان حقيقة المجاز هي اللفظ المستعمل في غير ماوضع له كما هو المشهور لاماذكره وكان الصواب وهذا أمارة المجاز كما لايخفى اه (٢) قوله فالنزاع لفظي في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً ، فالمخالف ينفيها ونحن نثبتها مع الاتفاق في المعنى على انه مستعمل في غير ماوضع له ولذا قال المؤلف على انه لو لم يكن من المجاز الخ اه وفي حاشية فيه انه معنوى يظهر فيمن حلف لاتكلم بالمجاز اه من خط سيلان

بانها مجازات وهذا وارد لامحيص عنه وأنت اذا تذكرت ماقدمناه لك بان دلالة الالفاظ كلها عقلية بمعونة القرائن علمت وجه التخلص من هذه المضايق ويأتي في فصل الحروف زيادة على هذا ( قوله ) وهو محكي عن أبي اسحق ، أقول أحسن بتمريضه الحكاية فانه قال الغزالي في الظن بالاستاذ أنه لايصح عنه ولعله أراد أنه ليس بثابت ثبوت الحقيقة انتهى الا أنه تضعيف لمجرد الاستبعاد وأما الفارسي فوجه ضعف الحكاية عنه أنه انما نقل عنه انكاره ابن الصلاح ولكن تلميذ الفارسي وهو أبو الفتح بن جنى أعرف بمذهب شيخه وقد نقل عنه في كتاب الخصائص عكس هذه المقالة وان المجاز غالب على اللغات كما هو مذهب ابن جنى « قلت » وحينئذ فهذه الاستدلالات بقالوا وقلنا لاندرى لمن هي اذ لم يتحقق مخالف وثبوتها فرع العلم به وبانه ادعى واستدل ( قوله ) ويقطع بانها في هذه المعاني مجازات ، أقول والذى يحصل بسماع هذه العبارات انها استعملت في غير المتبادر منها وهذا لايفيد القطع بالمجاز لجواز الكناية أو انه حقيقة من غريب المعاني التي تحتاج الى التفتيش فكم من لفظ حقيقة لايتبادر منه معناه بل لايعرف الا بعد طول البحث ولذا الف العلماء الغريب في الكتاب والسنة ( قوله ) من صفات الالفاظ ، أقول علله المحشي بقوله لان الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له ولايخفى ان هذا اصطلاح لمن جعل الكلام حقيقة ومجازاً ومن نفى المجاز لايلزمه اصطلاح غيره وكأنه لهذا سلم الشارح ويجرى هذا الاعتراض في قوله قريباً لعدم صدق حدها عليه والحاصل أنه جعل اصطلاح مثبتي المجاز حجة على من نفاه ولايخفى سماجة ذلك

( قوله ) الاسفرايني ، بكسر الهمزة وسكون السين المهملة وفتح الفاء والراء المهملة وكسر الياء التحتانية وبالنون بعدها بلد بخراسان بنواحي نيسابور على منتصف الطريق الى جرجان ( قوله )لمة الليل ، اللمة بالكسر الشعر يجاوز شحمة الاذن فاذا بلغ المنكبين فهو الجمة هكذا في الصحاح وتحقيق المجاز أن يكون تمثيلا للهيئة المركبة من الليل وظهور بياض الصبح في سواد آخره كما في ظهور الشيب في سواد الشعر وان يراد باللمة سواد آخره وبالشيب بياض الصبح العارض له وقامت الحرب إما تمثيل بمن يقوم على ساق ولا يفتر عنه وإما أن يراد اسناد القيام على ساق الى الحرب وهو لاصحابها فيكون مجازاً عقلياً وإما أن يكون من الاستعارة بالكناية واثبات القيام والساق تخييلا ( قوله ) اذ قد تخفى القرينة ، لم يتعرض لعدمها اذ لايجوز استعماله بدونها بخلاف المشترك ( قوله ) وذلك ، أي عدم استلزام مطلق المنع ( قوله )لايحتمل غير ذلك المعنى ، أي المجازي ( قوله ) قلنا المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ ، لأن الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ماوضع له ( قوله ) وان سلم ، أي سلم ان الحقيقة صفة للمجموع ( قوله ) فالنزاع لفظي في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً ، فالمخالف ينفيها ونحن نثبتها مع الاتفاق في المعنى على انه مستعمل في غير ماوضع له ولذا قال المؤلف عليه السلام على انه لو لم يكن مجازاً لم يكن حقيقة لعدم صدق حدها عليه لأنه مستعمل في غير ماوضع له

( قوله) وتحقيق المجاز الخ ، يحتمل ان يكون استعارة بالكناية اه ح عن خط شيخه ( قوله ) وان يراد باللمة سواد آخره ، فيكون استعارة مصرحة وقوله وبالشيب بياض الصبح فهي استعارة تبعية اه ح عن خط شيخه ( قوله )وقامت الحرب اما تمثيل ، عبارة الشيخ استعارة تمثيلية مثلت حال الحرب بحالة من يقوم على ساقه ولا يقعد ولامجاز في مفرداته اه ح عن خط شيخه

على انه لولم يكن(١) مجازاً لم يكن حقيقة لعدم صدق حدها عليه وهو خلاف ماتدعون ثم ان القائلين بوقوع المجاز فى اللغة اختلفوا في وقوعه في الكتاب والسنة والمختار وقوعه فيهما وهو قول الاكثر وخالفت الامامية فى وقوعه فى الكتاب والظاهرية فيهما، لناقوله تعالي يريد ان ينقض، فيه تشبيه الاشراف على السقوط بالارادة(٢) المختصة بذوات الانفس وقوله تعالى واشتعل الرأس شيباً واخفض لهما جناح الذل يد الله فوق ايديهم(٣) كلما اوقدوا ناراً للحرب، الرحمن على العرش استوى ففى رحمة الله اولئك على هدىً وغيرها مما بلغت في الكثرة حدا يفيد العلم بوجوده ولا يفيدهم التمحل فى صور معدودة ان امكن كقولهم في اسال القرية انه حقيقة وانها تجيب يعقوب عليه

(١) ضرب في بعض النسخ على قوله على أنه لو لم يكن وما بعده الى قوله تدعون ثم قال فوقه ينظر اه (٢) للمبالغة اه ابو السعود (٣) مجاز مرسل من اطلاق اسم السبب وهو اليد على المسبب وهو القدرة ﴿﴾ وذلك نحو للامير يد أي قدرة وهي مسببة عن اليد لحصولها بهااه ﴿﴾ فيه نظر لظهور قلة جدوى قولنا قدرة الله فوق أيديهم وعدم مناسبته للمقام فالحق ماذكره في الكشاف من أنه يريد أن يد رسول الله الخ حاشية سيلان اه

(قوله) والظاهرية، اقول في شرح الجمع للزركشي ان النقل عن الظاهرية بمنعه فى القرآن والحديث، نقله الامام عن ابى داود الظاهرى وزعم الاصفهانى انه تفرد بنقله لكن فى الاحكام لابن حزم رحمه الله ان قوماً منعوه فى الكتاب والسنة اه (قلت) ولا يخفى أن اعتراضه على الاصفهانى عاد تأييداً لكلام الاصفهانى في انفراد الامام بالنقل عن الظاهرية فان ابن حزم ظاهرى ولم ينقل نفي المجاز الا عن قوم مجاهيل ولو كان مذهب الظاهرية لصرح به ونصره فكلام ابن حزم قرر ماقاله الاصفهانى فى التفرد والشارح جزم هنا بخلاف الظاهرية ونسبه

(قوله) لنا قوله تعالى يريد أن ينقض الخ، هذا الاستدلال جعله ابن الحاجب وشراح كلامه على من منعه في الكتاب فقط كما هو الظاهر وأما المؤلف عليه السلام فالظاهر انه جعله دليلاً على من منعه في الكتاب والسنة ولو زيد في الاحتجاج قوله صلى الله عليه وآله وسلم بلوا ارحامكم لكان الاحتجاج عليهما (قوله) فيه تشبيه الاشراف على السقوط، عبارة السعد وارادة الجدار استعارة لاشرافه على السقوط اذ مجرد التشبيه ليس من المجاز ولو قال المؤلف فيه تشبيه الاشراف على السقوط فيكون استعارة لكان أقرب وكأنه أراد ذلك وعبارة شرح المختصر شبه اشرافه على السقوط بالارادة المختصة بذوات الأنفس وفيه استعارة (قوله) واشتعل الرأس شيباً الخ، اشتعال الرأس شيباً استعارة لانتشار بياض الشيب في سواد الشباب وجناح الذل استعارة بالكناية جعل الذل والتواضع بمنزلة طائر فثبت له الجناح تخييلا (قوله) يد الله فوق أيديهم، لم يذكره في شرح المختصر وفي الكشاف يريد أن يد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التى تعلو أيدي المبايعين هي يد الله تعالى والله تعالى منزه عن الجوارح وعن صفات الأجسام وانما المعنى تقرير أن عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله تعالى من غير تفاوت بينهما (قوله) كلما أوقدوا ناراً للحرب اطفأها الله، الايقاد مجاز عن تهييج الفتن وأسباب الحروب أو النار استعارة لأسباب الحروب والايقاد ترشيح أو الكلام تمثيل كذا في حواشي السعد وأما قوله الرحمن على العرش استوى فهو كناية لامجاز كما اختاره في الكشاف حيث قال لما كان الاستوى على العرش وهو سرير الملك مما يرادف الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا استوى فلان على العرش يريدون ملك وان لم يقعد على السرير البتة قالوه لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في مؤداه انتهى فلذا لم يذكره في شرح المختصر اللهم الا أن يكون الكلام في المجاز والكناية واحداً لكن ذلك خلاف عباراتهم (قوله) ففي رحمة الله، أي في الجنة وسيأتى بيان المجاز فيها في بحث العلاقات (قوله) اؤلئك على هدى، قال في الكشاف ومعنى الاستعلاء في قوله على هدى مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه قال الشريف ماحاصله يحتمل وجوهاً ثلاثة الأول الاستعارة التبعية بان يشبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء، الثانى ان تشبه هيئة منتزعة من المتقى والهدى وتمسكه به بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه فيكون هناك استعارة تمثيلية تركب كل واحد من طرفيها الا انه لم يصرح من اللفظ الذي هو بازاء المشبه به الا بكلمة على فان مدلولها هي العمدة فى تلك الهيئة وما عداه تبع له يلاحظ معه في ضمن الفاظ متعددة وليس حينئذ فى على استعارة أصلا بل هي على حالها قبل الاستعارة كما اذا صرح بتلك الألفاظ كلها، الثالث انه شبه الهدى بالمركوب على طريقة

السلام وان الجدار خلقت فيه الارادة(١) «قالوا اولا المجاز كذب لانه ينفي فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا صدق النفي والاثبات معاً والكذب لايقع في الكتاب والسنة «قلنا» انما يستلزم صدق النفي كذب الاثبات لو تواردا على معنى واحد وهذا ليس كذلك لان المنفي هو المعنى الحقيقي والمثبت هو المعنى المجازى وهذا ماراد بقوله (وصدق نفيه) أي اللفظ المجازى باعتبار معناه الحقيقي (لايقتضي كذبه) باعتبار معناه المجازى (لاختلاف المعنيين فيقع في الكتاب والسنة) ولامحذور، قالوا ثانياً وهو لمن ينفيه في الكتاب خاصة يلزم من وجود المجاز في القرآن ان يكون البارى تعالى متجوزاً(٢) لصدوره عنه وهو باطل بالاتفاق (و) الجواب انه (لايلزم) من وقوعه في القرآن (وصفه بالتجوز) لانا اما ان نقول ان اسماء الله تعالى لاتتوقف على السمع وانها دائرة مع المعنى فيشترط عند أهل هذا القول ان لايوهم الخطأ فيمتنع حينئذ وصفه تعالى بالتجوز (لايهام الخطأ) لان المتجوز يطلق على متعاطى مالاينبغي والمتسع فيه (أو) نقول بانها تتوقف على السمع فيمتنع وصفه تعالى به لاجل (عدم الاذن) ﴿مسئلة﴾ قد عرفت ان لابد في المجاز من العلاقة والا فهو وضع جديد

---

(١) وهو بعيد لانه وان امكن لاسيما زمن النبوة الا انه انما يقع معجزة او كرامة وهو بالنسبة الى التجوز قليل والعدول عن الشايع الى القليل الا عندما يقوم عليه دليل عليل مع ان وصف القرية بالتي كنا فيها دليل ارادة اهلها والا فدلالة الصدق في كلام جميع الجمادات حاصلة اهـ فصول البدايع (٢) ومما روى ان رجلا من منكرى المجاز في اللغة اعترض أبي تمام في بعض مجازاته في شعره وادعى كذبه لذلك وذلك أنه لما قال في شعره

لاتسقني ماء الملام فانني صب قد استعذبت ماء بكائي

قال المعترض فاعطني في هذا الكوز من ماء بكائك العذب فقال أبو تمام خذ بعلاقة هذا القراض واقصص لي ريشتين من جناح الذل تنبيهاً للمعترض انه اذا حسن المجاز في القرآن ففي الشعر أولى اهـ ورقات للامام الحسن عليه السلام

---

اليهم كما ترى ﴿قال مسئلة﴾ والعلاقة معتبر نوعها قوله اى يعتبر نقل نوعها باجماع ائمة الادب اقول ينظر من اراد بائمة الادب فان اراد بهم طائفة ممن يعرف علوم الادب فهذا الاجماع ليس بحجة لان الحجة الاجماع الذى يأتي تعريفه بانه اتفاق مجتهدى امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وائمة الادب ليسوا كل مجتهدى الامة على انه قد يخلو اكثرهم عن الاجتهاد وان اراد غيرهم فمن هم ثم لايخفى ان نقل نوع العلاقة عن العرب متعذر لانه لم يقل عربي قط في رعيت الغيث انه من استعمال السبب وارادة المسبب هذا معلوم لنا قاطعا فبقي ان يراد انه لابد من استقراء يثبت لنا به قضية كلية مثلا كما يثبت من استعمالات العرب للسبب في المسبب ان اسم كل سبب يطلق على مسببه ونحو ذلك فقوله نقل نوعها تسامح لانه لانقل الا منقول عنه والواضع غير متعين فلا نقل عنه والعرب استعملت مااستفدنا منه ذلك لا انها تكلمت بنوع العلاقة وسيصرح الشارح انه نقل الينا إطلاقهم النبات على المطر

---

الاستعارة بالكناية ويجعل على قرينة لها على عكس الأول والكلام مستوفى في حواشي الكشاف (قوله) خلقت فيه الارادة، قال في شرح المختصر وحواشيه وهو ضعيف لأن جواب الجدرات غير واقع على وفق الاختيار في عموم الأوقات بل ان وقع فانما يقع بتقدير تحدى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يكن كذلك فيما نحن فيه وأما خلق الارادة في الجدار فليس مما تجري فيه العادة فلا يقع الا بالتحدي أيضاً (قوله) والا فهو وضع جديد أو غير مفيد، لأنه اذا لم يلاحظ مناسبة بين هذا المعنى والمعنى الحقيقي سواء كان هنالك مناسبة أولا فاما ان يقصد بالاطلاق وتخصيص اللفظ به وتعيينه بازائه فهو وضع جديد اولا فلا يكون مفيداً اذ المعنى المقصود لايفهم بحسب الوضع اذ لاتعلق له به أصلا بل نسبته اليه كنسبته الى سائر المعانى هكذا ذكره الشريف

---

(قوله) خلقت فيه الارادة، تأمل في كلام شارح المختصر وحاشيته لأن القاضي خلط الكلام في هذه القوله فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

أو غير مفيد (١) (والعلاقـة) وهي معنى يصل (٢) المستعمل فيـه بالموضوع له (معتبر نوعها) أي يعتبر نقل نوعها باجماع أئمة الادب ﴿وانواع العلاقة﴾ المعتبرة كثيرة يرتقي ماذكروه الى خمسة وعشرين وقد اشار الى كثرتها بقوله (كالمشابهة) حيث اتى بحرف التشبيه والمذكور منها هنا عشرون نوعاً فمنها مشابهة المعنى المجازي للحقيقي فى معنى ظاهر كاسد للشجاع ويسمى ماعلاقته المشابهة استعـارة (و) منهـا (السببية) أي سببية المعنى الحقيقي للمعنى المجازي نحو رعينا الغيث أي النبات ومنه قوله ﷺ بلوا ارحامكم ولو بالسلام أي صلوها فان العرب لـما رأت بعض الاشيـاء يتصل ببعض بالنداوة استعارت البل (٣) للوصل (و) منها (المسببية) أي كون الحقيقي مسبباً عن المجازي نحو أمطرت السمآء نباتاً وكقول الشاعر

شربت الأثم حتى ضل عقلي * كذاك الاثم يذهب بالعقول

جعل الخمر اثماً لـكونه مسبباً لها ومنه تسمية العطية مناً لـكونها سببه (و) منها (الـكلية) أي كون المعنى الحقيقي كلا للمجازي نحو يجعـلون اصـابعهم فى آذانهم

(١) لأنه ان عين اللفظ بازاء المعنى المجازى فوضع جديد والافلافهم فيه لعدم التعلق فلا دلالة اه سعد (٢) وقيل العلاقة أمر بسببه ينتقل الذهن من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازى وماذكره المؤلف أولى وهو كما في شرح المختصر اه لان الانتقال ليس بسبب العلاقة بل بسبب القرينة اه (*) أى تعلق ما للمعنى المجازى أعم من ان يكون اتصالا وانضماماً بين الذاتين كما في المجاوره اوغيره كما في البواقى اه سعد (٣) المناسب ان يقول اطلقت البل لما كان سبباً للوصل على الوصل السببية المذكوره حتى يناسب التمثيل برعينا الغيث اذ هو من اطلاق السبب على المسبب وان كان بعض الامثلة قد تجي فيه المشابهة والسببية اه شيخ (*) هكذا الاصوليون يعممون إطلاق الاستعارة على ما يعم المجاز المرسل فتنبه اه

(قوله) وهي معنى يصل المستعمل فيه: أي يصل المعنى المجازي المستعمل فيه اللفظ بالمعنى الموضوع وهذا كما في شرح المختصر الا ان المؤلف جعل العلاقة نفس المعنى وشارح المختصر جعلها نفس الاتصال حيث قال وهي اتصال ما للمعنى المستعمل الخ (قوله) الى خمسة وعشرين، هكذا ذكره في الحواشي للسعد والشريف وقد أورد الشريف هذه الخمسة والعشرين الا انه جعل اللزوم نوعين اللازم في الملزوم وعكسه والمؤلف عليه السلام جعله في المختصر قسماً واحداً وأشار في الشرح الى نوعيه بقوله أما الأول واما الثانى ولم يذكر الشريف الظرفية والمظروفية فكانت في كلامه خمسة وعشرين والشيخ في شرحه للفصول أورد هنا ثلاثة وعشرين جعل منها المشابهة قسمين فقال الأول والثانى اطلاق احد المتشابهين على الآخر وأغفل اللازم في الملزوم وعكسه والظرفية والمظروفيه واما في حاشيته لشرح التلخيص فجعلها خمسة وعشرين لـكنه لم يورد منها الا ثلاثة وعشرين لأنه ترك العام في الخاص وعكسه وجعل المشابهة قسماً واحداً (قوله) حيث اتى بحرف التشبيه، ينظر في دلالة حرف التشبيه على الـكثرة اذ يصدق التشبيه بزيادة واحدة وانما الدال على الـكثرة التعداد المذكور ولعله أراد بالـكثرة مافوق العشرين قال في الفصول ولا يخفى تداخل بعضها يعنى ان بعض هذه العلاقات داخل في بعض فان اطلاق اسم أحد الضدين على الآخر داخل في المشابهة وحذف المضاف أو المضاف اليه داخل في الحذف مطلقاً (قوله) في معنى ظاهر، أي في صفة ظاهرة الثبوت للمعنى الحقيقي ولها به مزيد اختصاص وشهرة بحيث ينتقل الذهن من المعنى الحقيقي أعني الموصوف الى الصفة فيفهم المعنى الآخر أعني المعنى المجازي باعتبار ثبوت الصفة له كاطلاق الاسد على الشجاع للاشتراك في صفة الشجاعة اذ لها فيـه ظهور ومزيد اختصاص فينتقل الذهن منه الى هذه الصفة واذا منع مانع من اعتبارها قائمة بالاسد لاحظ ثبوتها لذات اخرى فيفهم المقصود بخلاف اطلاق الاسد على الأبخر فانه لايجوز لعدم ظهور هذه الصفة (قوله) استعارت، اي العرب واستعمل صلى الله عليه وآله وسلم مااستعارته العرب في لفظه فلا اعتراض هنا «واعلم» ان الاصوليين يعممون فيطلقون الاستعارة على المجاز المرسل كذلك معروف فلذا اسماها المؤلف عليه السلام استعارة

(قوله) اطلاق احد المتشابهين على الآخر، انما جعل المشابهة قسمين بالنظر الى مذهب السكاكي في المكنية حيث جعل المشبه مجازاً عن المشبه به ادعاء وأما على مذهب الجمهور فيها فلا يتأتى الا قسم واحد وهي المصرحة وينظر في تمثيله في شرح الفصول ان شاء الله تعالى اه ح عن خط شيخه (قوله) لعدم ظهور هذه الصفة، في الاسد اه شريف (قوله) فلا اعتراض هنا، لعل الاعتراض بانها حقيقة شرعية لأن المستعمل هو الشارع والله اعلم اه ح عن خط شيخه

من الصواعق أي أناملهم والغرض منه المبالغة كأنه جعل جميع الاصبع في الاذن لئلا يسمع شيئاً من الصاعقة (و) منها (الجزئية) عكس الكلية كالعين في الرقيب وهي جزء منه ومنه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته ولا بد في الجزء المطلق على الكل ان يكون له مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد بالكل مثلا لايجوز اطلاق اليد أو الاصبع على الرجل الرقيب وان كان كلا منهما جزءاً بخلاف ماذكرناه فان العين هي المقصودة في كون الرجل رقيباً (و) منها (اللزوم) اي كون المعنى الحقيقي ملزوما للمجازي او عكسه «اما الاول» فحيث يطلق اسم الملزوم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم بما كانوا به يشركون اي انزلنا برهاناً فهو يدلهم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه ومنه قول الحكماء(١) كل صامت ناطق اي دال بما فيه من أثر الصنعة على صانعه «واما الثاني» فحيث يطلق اسم اللازم على الملزوم كقول الشاعر

قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم * عن النساء ولو باتت باطهار

يريد بشد المئزر الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال (و) منها (الاطلاق (٢)) وذلك بان يطلق اسم المطلق على المقيد كقوله

(١) وقول أمير المؤمنين عليه السلام فهو وان كان صامتاً فحجته بالتدبير ناطقة اه (٢) قال في الاتقان الثامن عشر إطلاق الفعل والمراد مشارفته ومقاربته وارادته نحو فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن أي قاربن بلوغ الاجل اي انقضاء العدة لأن الامساك لايكون بعده وهو في قوله فاذا بلغن أجلهن فلا تعضلوهن حقيقة فاذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون أي فاذا قرب مجيئه وبه يندفع السؤال المشهور فيها ان عند مجيء الاجل لايتصور تقديم ولا تأخير اه المراد نقله

(قوله) والغرض منه المبالغة اقول كل مجاز لايعدل اليه عن الحقيقة الالنكتة سرية والمصنف يتكلم على تعداد العلاقات لا على نكت المجازات فهذا تبرع منه بالافادة بغير ماهو بصدده ولم يذكر فيما قبله نكت العدول عن الحقيقة الى المجاز (قوله) ومنه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته ، أقول اي من استعمال الجزء وارادة الكل فانه عبر بالوجه عن الذات ولايخفى ان هذا لايجوز في حقه تعالى اذ هو متعال عن اتصاف ذاته بالاجزاء فهذه زلة فلم يتابع فيها المؤلفين والذي روى عن السلف في تفاسيرهم غير هذا اخرج عبد بن حميد عن ابن عباس رضي الله عنهما كل شيء هالك الا وجهه قال الا ماارید به وجهه واخرج ابن ابي حاتم عن مجاهد كل شيء هالك الا وجهه قال الا ما اريد بوجهه واخرج البيهقي في شعب الايمان عن سفيان قال كل شيء هالك الا وجهه قال الا ماارید به وجهه من الاعمال الصالحة اه (قوله) وذلك بان يطلق اسم المطلق على المقيد اقول هذا مبني على ان اطلاق اسم الاعم في الاخص مجاز وقد صرحوا بان قولك جاءني رجل اذا جاءك زيد حقيقة لانك لم ترد جعل رجل اسماً له بخصوصه بل لأنه من جملة الرجال

(قوله) الا وجهه ، اي ذاته وفي الاساس لوالد المؤلف عليه السلام الآية من باب الزيادة قال في الشرح لامن باب تسمية الكل باسم الجزء لاستحالة ذلك عليه وعبارة الشريف الرابع الجزء للكل كالوجه للذات قلت وهي محتملة اذ لم يصرح بان المراد ذات الباري تعالى (قوله) لان شد الازار من لوازم الاعتزال لاملازمة عقلية اذ قد يوجد الاعتزال بدون شد الازار ولعل المراد الملازمة في العرف والعادة

(قوله) من باب الزيادة ، أي الا اياه اه ح (قوله) ولعل المراد الملازمة في العرف ، آثر الملازمة على اللزوم لما تقرر ان اللازم من حيث انه لازم لادلالة له على الملزوم لكونه عاماً اه سيدي محمد بن زيد ح

ويا ليت كل اثنين بينهما هوى * من الناس قبل اليوم يلتقيان

اي قبل يوم القيمة (و) منها (التقييد) وهو عكس الاطلاق كقول شريح اصبحت ونصف الناس على غضبان يريد ان الناس بين محكوم له ومحكوم عليه فالمحكوم عليه غضبان لانصف الناس على التعديد والتسوية ومنه اطلاق المشفر على مطلق الشفة (و) منها (المجاورة) وذلك بان يسمى الشيء باسم ماله به تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذى هو المكان المطمئن من الارض وكالراوية للمزادة (١) وهي في اللغة لحاملها (و) منها (المحلية (٢)) اى كون الحقيقي محلا للمجازى نحو اصابته (٣) عين (و) منها (الحالية) وهي عكس المحلية كقول الشاعر

كلامك (٤) فيه وحده لى كفاية * كأن صخوراً منه تقذف في سمعى

اى فى الاذن التى هى محل السمع (و) منها (المظروفية) اى كون الحقيقي ظرفا للمجازى كقوله تعالى فليدع ناديه اى اهل ناديه وقوله عليه الصلوة والسلام لايفضض الله فاك اى اسنانك اذ الفم محل للانسان (و) منها (الظرفية) وهي عكس المظروفية كقوله تعالى فاما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اى في الجنة التي هي محل الرحمة والمراد بالظرف مايختص بالاجسام وبالمحل مايختص بالاعراض (٥) والصفات

(١) قال الشريف في شرح المفتاح المزادة ظرف الماء الذى يسقى به على الدابة التى تسمى راوية قال ابو عبيدة لاتكون المزادة الا من جلدين تفاءم بثالث لتتسع وجمعه المزاد يعني بكسر الميم والمزايد وأما الظرف الذى يجعل فيه الزاد أي الطعام المتخذ للسفر فهو المزود وجمعه المزاود اه (٢) ومنه التعبير باليد عن القدرة نحو بيده الملك وبالقلب عن العقل نحو لهم قلوب لايفقهون بها أى عقول وبالافواه عن الالسن نحو ويقولون بافواههم ماليس في قلوبهم وبالقرية عن ساكنها نحو واسأل القرية وقد اجتمع هذا النوع وما بعده بقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد فان اخذ الزينة غير ممكن لانها مصدر فالمراد محلها فاطلق عليه اسم الحال واخذها للمسجد نفسه لايجب فالمراد الصلوة فاطلق اسم المحل على الحال اه إتقان (٣) فالمعنى الحقيقي محل للمجازى الذى هو الداء القائم بالعائن المتسبب عنه الداء والقائم بالعائن خاصيته كخاصية السم اه (٤) بكسر الكاف لانه خطاب للجارة المذكورة في مفتح الابيات وهو قوله « تكلمنى بالارمنية جارتى » والبيت لمبها زهير وقبله

دعانى اليك الايل والاين والسرى * فصادفنى ماضاق عن بعضه وسعي
كلامك والدولاب والطفل والرحى * فلم أدر ماأشكوه من ذلك الجمع الخ

قات وكان الصواب ايراد بيت عربى لما سبق من اشتراط نقل نوع العلاقة وهذا النوع لم يستشهد عليه بغير البيت ولايقال هو تمثيل لااستشهاد لما يلزم من اثبات كل نوع بشاهد عربى كما صنع في جميع الانواع التي ذكرها غير هذا اه (٥) يقال الرحمة في الآية عرض اه يقال لاعرض في صفات الله لان رحمة الله ثوابه وثوابه الجنة فيسقط الاعتراض اه من فوائد العلامة احمد بن عبد الله الجندارى رحمه الله

(قوله) وكالراوية للمزادة ، أقول فان الراوية لغة اسم للجمل الذى يستسقى عليه

(قوله) لانصف الناس على التعديد والتسوية فاطلق لفظ النصف على مالايتحقق فيه النصفية وهو مطلق المحكوم عليهم (قوله) اصابته عين أى داء في العين (قوله) فليدع ناديه اي اهل ناديه ويحتمل ان يكون من مجاز الحذف ولكنه لايقدح في التمثيل ولعل المؤلف عليه السلام انما زاد قوله صلى الله عليه وآله وسلم لايفضض الله فاك لسلامته عن الاحتمال والله اعلم (قوله) اي في الجنة قال الشيخ رحمه الله تعالى وفي التعبير عنها بالرحمة تنبيه على ان المؤمن وان استغرق عمره في طاعة الله لايدخل الجنة الا برحمته وفضله كما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم ولا انا الا ان يتغمدنى الله برحمته (قوله) مايختص بالاجسام يقال الرحمة ليست بجسم

(قوله) ليست بجسم ، يقال رحمة الله ثوابه وثوابه الجنة ونعيمها وهي اجسام اه من فوائد العلامة احمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله اه هذا غلط فان الرحمة هنا متجوز بها عن الرحمة التي هي ظرف للذين ابيضت وجوههم وهي من الاجسام اه حسن بن يحيى الكبسي من خط حفيد مؤلف الروض

(و) منها (الضدية (اي كون احد المعنيين ضداً للاخر نحو قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم استعيرت البشارة (١) للانذار (و) منها (العموم) اى كون اسم العام مستعملا في الخاص كقوله تعالى حاكياً عن محمد عليه السلام وانا اول المسلمين وعن موسى عليه السلام وانا اول المؤمنين ولم يرد الكل لان الانبياء قبلهما كانوا مسلمين ومؤمنين ونحو الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود وفي بعض الكتب سراقه والاول اصح (و) منها (الخصوص) وهو عكس العموم نحو قوله تعالى وحسن اولئك رفيقاً اى رفقا (٢) (و) منها (الكون عليه) اى كون الحقيقي كان عليه المجازى كقوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم اى الذين كانوا يتامى قبل ذلك لانه لايتم بعد البلوغ، وكضارب للفارغ من الضرب عند مشترط بقاء المعنى (و) منها (الأول اليه) اي كون الحقيقى آيلا (٣) اليه المجازى نحو قوله اني اراني اعصر خمراً اى عصيراً (٤) يؤل الى الخمر (و) منها (الآلية) اى كون الحقيقي آلة المجازى نحو قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الاخرين اى ذكراحسناً لان اللسان اسم لآلة الذكر (و) منها (البدلية) اى كون احد المعنيين بدلا عن الاخر كقولهم فلان اكل الدم اي الدية وقول الشاعر

ان لنا احمرة عجافاً * يأكلن كل ليلة اكافاً

---

(١) هذا انما علاقته المشابهة نزل التضاد منزلة التناسب بواسطة التهكم ولم يعده أهل البيان من المجاز المرسل لكن لاتزاحم بين المقتضيات ولكل وجه والله اعلم اه

(٢) أما من قال ان فعيلا يستوى فيه المذكر والمثنى والمجموع مثل ان رحمة الله قريب في الاولى ومثل هذه في الجمع فلا يكون من هذا القبيل بل من الحقيقة وهو الاولى اذ لم يعهد اطلاق المفرد على الجمع لاحقيقة ولا مجازاً والاحسن في التمثيل ياايها الناس اعبدوا ربكم خطابا للموجودين ويدخل من بعدهم بالتغليب لابالقياس اه شيخ (*) وقيل ان التقدير وحسن رفيق اؤلئك رفيقاً فحذف المضاف وجاء التمييز على وفقه اه (٣) قطعاً او غالباً فالاول كالميت على الحى والثانى كالخمر على العصير ولا يجوز ان يسمى العبد حراً لأنه ليس كذلك وانما هو محتمل فقط اه من شرح الجمع بالمعنى (٤) الظاهر يقال اعصر عنباً كما ذكر في بعض كتب اصول الفقه وجعله من تسمية الشيء باسم غايته وعلى مافي الكتاب فالمعنى استخرج بالعصر خمراً أى عصيراً يؤل الى الخمر اه من حاشية الشريف على المطول اه

(*) وفي حاشية مالفظه نسره بالعصير ليكون مجازاً باعتبار مايؤل اليه ولو فسره بالعنب لكان من تسمية الشيء باسم غايته لكن تفسيره بالعصير يحوج الى ارتكاب مجاز آخر أما في اللفظ بان يراد باعصر استخرج بالعصر او في الايقاع لأن حقيقة العصر انما تقع على العنب اه من حاشية الشيخ لطف الله على الشرح الصغير

---

(قوله) وأنا أول المسلمين و (قوله) وانا أول المؤمنين أراد بالمسلمين امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبالمؤمنين امة موسى عليه الصلاة والسلام لاجميع المسلمين والمؤمنين فكانا خاصين فلا اشكال واما قوله الذين قال لهم الناس فليس مما نحن فيه اذ اللام للعهد كما يأتي للمؤلف في التخصيص فلا عموم وقد ذكره ابن الحاجب (قوله) رفيقاً، أي رفقا هكذا ذكره السيد المحقق في حواشيه وفي شرح ابن عقيل تجب مطابقة التمييز في الجملة ان اتحد المعنى واما حسن اؤلئك رفيقاً فافرد لأن رفيقاً وخليطاً وصديقاً يستغنى بمفردها عن جمعها كثيراً وكذا في تفسير ابى السعود

(قوله) فليس مما نحن فيه، أي ليس من استعمال العام في الخاص اذ اللام اذا كانت للعهد كان من استعمال الكل في الجزء واذا كانت للجنس كان من استعمال العام في الخاص فيكون مما نحن فيه فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وكذا في تفسير أبي السعود، فانه قال فأفرد لان رفيقاً يستوي فيه الواحد والمتعدد اه ح

اى ثمن ا كاف ، فهذه العلاقات المذكورة فى هذا الكتاب وبقي مما ذكروه سبعه انواع « اولها »حذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه نحو واسال القرية يعنى اهلها اولا كقوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة فى قرأة الجراى عرض الاخرة ويسمى مجازاً (١) بالنقصان«وثانيها»حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا اي انا ابن رجل جلا « ثالثها » النكرة فى الاثبات للعموم نحو علمت نفس ما احضرت اي كل نفس ومنه دع امرءاً وما اختار اى اترك كل امرء واختياره «رابعها»المعرف باللام لواحد منكر نحو ادخلوا عليهم الباب اى باباً من ابوابها نقلا عن ائمة التفسير «خامسها»الحذف نحو يبين الله لكم ان تضلوا اى كراهة(٢)ان تضلوا«سادسها»الزيادة

---

(١) مجاز النقصان هو ان ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى واسأل القرية فان القرية الابنية المجتمعة وهي لاتسأل وهذا المجاز انما هو من مجاز التركيب لأن المجاز في الأفراد واللفظ المستعمل في غير ماوضع له والمحذوف لم يستعمل البته بل الحاصل هو اسناد السؤال الى القرية وهو شأن المجاز الاسنادي ويظهر ان الزيادة كذلك أيضاً لأن الزايد لم يستعمل في شيء البتة ومقتضى كلام المحصول ان هذين القسمين من مجاز الافراد اه اسنوى (٢) قوله أى كراهة ان تضلوا ،بالتنوين ووجه التنوين لكراهة ئلا يردانه قدتقدم حذف المضاف ولكنه يظهر التمثيل بالآية على مذهب الكوفيين لانهم يجوزون في مثله حذف لا أى ان لاتضلوا ولايرتضيه البصريون لبعده وقلته بالنسبة الى حذف المضاف اه وفي حاشية انما قدر المضاف لرجوع المعنى اليه والافالمحذوف لا اه سيدى عبد القادر بن احمد وهو معنى مافي السعد على الكشاف

---

(قوله)واسأل القرية ، أقول تقدم له رسم المجاز بانه استعمال اللفظ فى غير ماوضع له واستعمال القرية في معناها الحقيقي فتسمية هذا مجازاً مجاز كما سيصرح به الشارح وقد يقال أنه يجوز أن يراد بالقرية أهلها اطلاقاً للمحل على الحال والمجاز أولى من الحذف فيندرج في العلاقات الماضية ويجاب عنه بصحة ماذكر لانه مجرد مثال « واعلم » ان صاحب التلخيص قال انه قد يقال المجاز لكلمة تغير اعرابها بسبب زيادة أو نقص فالمجازية في القرية بسبب تغيير اعرابها من الجر الى النصب بسبب حذف أهلها ( قوله )نقلا عن أئمة التفسير ، أقول يريد أنهم قالوا باباً من أبوابها ولايخفى أن اللام للماهية لابشرط شيء واستعمال الاعم في الاخص لابخصوصه حقيقة كما قدمناه قريباً

---

( قوله ) أي ثمن إكاف ،ويحتمل أنه من مجاز الحذف ( قوله ) وبقي مما ذكروه سبعة ، قد تقدم ان ماذكروه يرتقي الى خمسة وعشرين فاذا كان ماذكره المؤلف عشرين صورة وكان الباقي سبعة كان ماذكروه سبعة وعشرين ،والتحقيق ان الباقي خمسة فقط لأنهم لم يجعلوا الحذف ثلاثة أقسام بل قسماً واحداً يسمونه مجاز الحذف ( قوله) أولها حذف المضاف، الذي جعل الحذف والزيادة من العلاقات صاحب الفصول وصاحب الجمع والسيد المحقق وتبعهم الشيخ العلامة في حواشي شرح التلخيص وأما في شرح الفصول فاعترض صاحب الفصول في عدها منها حيث قال في عد الزيادة والحذف من العلاقات نظر واما شارح المختصر وصاحب المطول في شرحه للتلخيص فلم يعداهما من العلاقات ولعل الوجه لمن عدهما من العلاقة ما ذكره بعض المحققين من شمول الكلية والجزئية لهما وكأنهم بنوا ذلك أيضاً على ادراجهما في المجاز بالمعنى المتعارف أعني اللفظ المستعمل في غير ماوضع له الخ لما نقله الشيخ العلامة في شرح الفصول عن حواشي المطول للسيد المحقق من توجيه قولهم انهما من المجاز بانهم لم يريدوا بقولهم مجاز النقصان ان الأهل مضمر ومقدر في نظم قوله واسأل القرية فان الاضمار يقابل المجاز بل أرادوا أن أصل الكلام ان يقال أهل القرية فلما حذف الأهل استعملوا القرية مجازاً فهي مجاز بالمعنى المتعارف وسببه النقصان وكذلك قوله كمثله مستعمل في معنى المثل مجازاً وسبب هذا المجاز هو الزيادة فلوقيل ليس مثله شيء لم يكن هناك مجاز وأيد الشيخ رحمه الله هذا التوجيه بان الاصوليين لم يذكروا الا المجاز اللغوي فادراجه فيه أولى من جعله نوعاً آخر مقولا عليه لفظ المجاز بالاشتراك أو المجاز لكن ذكر الشيخ رحمه الله تعالى ان هذا التوجيه يتوقف على ان لايكون مجاز

---

( قوله )لأنهم لم يجعلوا الحذف ثلاثة أقسام ، قد جعل الحذف ثلاثة أقسام الشريف في حاشية الشرح العضدي وفي الفصول وحاشيا الشيخ اه اسمعيل بن محمد اسحق ح( قوله )وتبعهم الشيخ الخ ، أي في عدها وقد اعترضه أي الشيخ اعترض صاحب الفصول فيها أيضاً اه ح من خط شيخه بزيادة مفيدة(قوله)من شمول الكلية والجزئية لهما ، فان مفهوم المثل جزء مفهوم مثل المثل والقرية جزء مفهوم أهل القرية اه منه ح

الحذف ومجاز الزيادة الا ماامكن فيه ذلك بان يفسر هذا المجاز بما تغير اعرابه بسبب حذف او زيادة كما هو المشهور واما تعميم الحذف بحيث يشمل حذف المضاف اليه وتعميم الزيادة بحيث يشمل فبما رحمة من الله فلا «قلت» وقدعمم المؤلف عليه السلام كما عمم صاحب الفصول والاولى اعتماد ماذكره الشيخ رحمه الله تعالى من عدم التعميم والله اعلم (قوله) والسابع ماقدمناه في نوع اللزوم ،فان المؤلف اكتفى بذكر اللزوم ولم يقسمه الى قسمين كما قسموه لكن يقال اللزوم شامل للقسمين كما صرح به المؤلف في الشرح فيما سبق فينظر في جعل استعمال اللازم في الملزوم ههنا مما بقي مع ما قد ذكر مما سبق وينظر أيضاً في الاعتداد بالملزوم في اللازم دون العكس وكأن المؤلف عليه السلام بنى على ماهو التحقيق من ان اللازم مالم يكن ملزوماً لم يعتبر كما هو مقتضى قوله في التلخيص ثم اللفظ المراد به لازم معناه الخ وكانه لما ذكرنا لم يعتد بذكره فيما سبق فجعله مما بقي لكن كان على المؤلف عليه السلام ان يتعرض لوجه سقوطه فيما يأتي كغيره من سائر هذه السبعة (قوله) ووجه اسقاط هذه الأنواع ،أراد اكثرها اذ قد عرفت انه لم يتعرض لوجه اسقاط اللازم في الملزوم (قوله) عدم صدق حد المجاز عليها ،اذ هو اللفظ المستعمل في غير ماوضع له ولا استعمال هنا للفظ الا فيما وضع له وقد صرح بذلك البيانيون في الحذف والزيادة وجعلوا اطلاق المجاز عليهما من قبيل الاشتراك او المجاز وذلك مستوفى في موضعه ،فان قيل السياق يقتضي أن يقول المؤلف عليه السلام عدم صدق حد العلاقة فما وجه العدول الى قوله عدم صدق حد المجاز وأيضاً لم يسقط الشيخ العلامة في شرح الفصول الا الحذف والزيادة لا غيرهما وأسقطهما عن صدق حد العلاقة والمجاز عليهما لا عن صدق حد المجاز فقط كما ذكره المؤلف عليه السلام فيمكن ان يقال اما وجه اقتصار الشيخ عليهما فلانهما محل الاشكال المشهور عند البيانيين لخروجهما عن حد المجاز لا غيرهما من باقي هذه السبعة وأما عدول المؤلف عليه السلام فيمكن ان يقال ذلك لما في العبارة الأخرى أعني عدم صدق حد العلاقة عليها من الايهام «وبيانه» انك قد عرفت ان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ماوضع له لعلاقة فلو ذكر المؤلف عليه السلام العبارة الاخرى لأوهم ان سقوط هذه السبعة لانتفاء قيد العلاقة فقط لا لانتفاء القيد الأول أعني اللفظ المستعمل في غير ماوضع له وليس كذلك بل ذلك لانتفاء القيدين جميعاً فعدل الى مايفيد انتفاؤهما ،أما انتفاء اللفظ المستعمل فظاهر لما عرفت ،وأما انتفاء العلاقة فلان هذه السبعة اذا لم يصدق على ماهي فيه حد المجاز لم يصدق حد العلاقة اذ هي كما عرفت معنى يصل المعنى المجازي بالموضوع له ولا ايصال فيها لمعنى مجازي على ماذكره المؤلف لكونها عنده حقائق والله اعلم (قوله) عليها ،أي على ماهي فيه ولذا قال عليه السلام اما ما فيه حذف الخ و(قوله) فهي مثلها في ادخل السوق ولم يقل احد بمجازيتها ، اذ اللام للماهية لا بشرط شيء واستعمال الاعم في الاخص لا لخصوصه حقيقة لكن سيأتي للمؤلف في بحث العموم ان لام العهد

كقوله تعالى ليس كمثله شيء «والسابع» ماقدمناه فى نوع اللزوم من استعمال اللازم فى الملزوم فهم يقسمون نوع اللزوم الى نوعين ولا يفرقون بين الحالية والظروفية ولا بين المحلية والظرفية فيجعلون الاربعة نوعين فلذلك كان ماعدوه من انواعها خمسة وعشرين(١) «ووجه» اسقاط هذه الانواع(٢) عدم صدق حد المجاز عليها اما فيما فيه حذف فظاهر واما اللام في ادخلوا عليهم الباب فهي مثلها في ادخل السوق(٣) ولم يقل أحد بمجازيتها

---

(١) قال في شرح الفصول للشيخ رحمه الله ولايخفى تداخل بعضها يعنى ان بعض هذه العلاقات داخل في البعض الاخر فان اطلاق اسم احد الضدين على الاخر داخل في الاستعارة وحذف المضاف والمضاف اليه داخل في الحذف مطلقا (٢) يعنى السبعة ولم يتعرض لوجه اسقاط استعمال اللازم في الملزوم فيما يذكره الآن اه وقوله عدم صدق حد المجاز عليها ، أى وعدم تحقق معنى العلاقة بالمعنى السابق اه (٣) قال العضد في الفوائد الغياثية مالفظه «تنبيه» اللام للتعريف والحقيقة يفيدها جوهر اللفظ والتعميم والتخصيص عارضان فيحتاج فيهما الى قرينه اه قال في شرحها المراد بالتعريف الاشارة الى تعيين مادخلت عليه والتعميم الاستغراق والتخصيص أى العهد خارجاً او ذهناً والقرينة صارفة عن ارادة الحقيقة ،والمجاز خير من الاشتراك فالمعرف باللام يكون مجازاً فيهما ولذا حمل صاحب الكشاف التعريف في الحمد على الجنس اه

---

(قوله) كما هو المشهور ، لفظ المجاز شرح الايجاز وأنت خبير بان نحو سؤال القرية ومجيء ربك :مقتضى ماذكره لا يسمى مجازاً فان التفرقة بين جاء ربك ومجيء ربك بجعل أحدهما من مجاز الحذف والآخر ليس منه مع اشتراكهما في أنه لابد من تقدير المضاف والحكم بحذفه لوجود مايذكر بعده من المقتضى له فيه ، تحكم بحت اه ح (قوله) وجعلوا اطلاق المجاز عليها ، اي على ماقاما به اه ح عن خط شيخه (قوله) اي على ماهي فيه، هذا فيما عدى الثالث والرابع واما فيهما فلا يحتاج الى هذا التأويل والله اعلم اه ح عن خط شيخه

الذهني تتوقف على القرينة وان اللام حقيقة في الاستغراق وهو مقتضى كلام الاصوليين كما يأتي وفي الفوائد الغياثية ان لام العهد الذهني مجاز لكنه جعل لام الماهية حقيقة وهو خلاف مقتضى كلامهم أيضاً حيث قال اللام للتعريف والحقيقة يفيدها جوهر اللفظ والعهد خارجا وذهناً عارض فيحتاج فيهما الى قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة، والمجاز خير من الاشتراك انتهى فينظر في هذا المقام والله اعلم (قوله) وكذلك نفس في علمت نفس الخ ،أي في عدم صدق حد المجاز عليها، قد يتوهم الاعتراض على المؤلف عليه السلام بان حد المجاز صادق عليها لأنها لفظ مستعمل في غير ماوضعت له لان المراد بها العموم كما سبق للمؤلف عليه السلام ولا يخفى سقوط هذا الاعتراض لأن المذكور سابقاً مبنى على ان استفادة العموم من مجرد لفظ النكرة والمذكور هاهنا مبنى على ان العموم انما استفيد من جملة الكلام مع بقاء النكرة على ماوضعت له من عدم العموم كما هو المعروف في مفردات المجاز في التركيب ولذا قال ومجازية جملة الكلام الخ وكلام المؤلف عليه السلام ههنا في التحقيق منع لما سبق (قوله) كما اشار اليه في الكشاف ،حيث جعله من عكس الكلام الذي يقصد به الأفراط فيما يعكس عنه كما في قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين ومعناه معنى كم وأبلغ منه ،وتقول لبعض القواد كم عندك من الفرسان فيقول رب فارس عندي أو لا تعدم عندي فارساً وعنده المقانب وقصده بذلك التمادي في تكثير فرسانه ولكنه أراد اظهار براءته من التزيد وانه يقلل كثير ماعنده فضلا أن



يتزيد فجاء بلفظ التقليل ففهم منه معنى الكثرة على الصحة واليقين (قوله) كما صرح به علماء البيان، يعني في المجاز المركب (قوله) فالكاف فيه مستعمل في معناه أيضاً ،يعني حقيقة كما هو مقتضى العبارة ، لايقال فينافي توجيهه بطريق الكناية لأنا نقول الكناية انما هي في جملة الكلام لا في لفظ الكاف ولذا قال المؤلف عليه السلام ان الكلام وارد على طريق الكناية فان انتفى الخ «قال» السيد المحقق وهذا هو المشهور يعني في بيان الكناية وكانه يشير الى ان في تقريرها وجهاً آخر بجعله من باب مثلك لا يبخل بمعنى أنت لا تبخل من غير ان يراد انسان آخر مماثل للمخاطب والكلام في ذلك مستوفى في موضعه وقد ذكر في شرح المختصر وجهاً آخر ذكر الشريف انه وجه في الكناية أبلغ واختاره في الجواهر لكن ظاهر كلامه أنه وجه مستقل في الآية ولفظ شرح المختصر ولا يبعد ان يقصد نفي من يشبه ان يكون مثلا فضلا عن المثل حقيقة وبينه في الجواهر بان نفي من يشبه المثل مستلزم لنفي المثل لأن من يشبه مثل زيد مشابهته لزيد أقل من مشابهة المثل بناء على قاعدة التشبيه من ان المشبه به أقوى ويلزم من نفي من يشبه المثل نفي المثل لأن نفي الادنى مستلزم لنفي الاعلى كما تقول لايوجد من يماثل زيداً في أدنى فضائله فانه يلزم بالضرورة ان لايوجد من يماثله في جميع فضائله وهو المثل الحقيقي لأن التماثل الحقيقي هو الاشتراك في جميع الصفات النفسية على مابين في الكتب الكلامية قال فعلى هذا يجب ان تحمل هذه الآية على هذا المعنى الحقيقي مع عدم لزوم شيء من المحذورات هكذا يجب ان يحقق هذا الموضع انتهى

وكذلك نفس في علمت نفس لم تستعمل الا فيما وضع له ومجازية جملة الكلام كما اشار اليه في الكشاف(١) لاتوجب مجازية المفردات كما صرح به علماء البيان واما ليس كمثله شيء فالكاف فيه مستعمل في معناه ايضاً والمشهور في توجيهه ان الكلام وارد على طريق الكناية فان انتفاء مثل المثل مستلزم لانتفاء المثل عرفاً لان الشيء اذا لم يكن له لجلالته مايماثل مثله فبالطريق الاولى ان لايكون له مايماثله فاطلق الملزوم واريد اللازم مبالغة في نفي الشبيه« ووجه آخر»وهو أن الكلام مسوق

(١) في قوله تعالى علمت نفس ما احضرت قال فان قلت علمت نفس ما احضرت كقوله تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً لا نفس واحدة قلت هو من عكس كلامهم الخ مانقله سيلان اه

---

( قوله) حيث قال اللام للتعريف ، المراد بالتعريف الاشارة الى تعيين مادخلت عليه اه ح عن خط شيخه (قوله) حيث جعله من عكس الكلام الخ ، ينظر في هذا البحث مامعناه اه منقولة ، المعنى بان لفظ الذي مدلوله الفرد كان مدلوله مع جملة الكلام كل فرد بل ابلغ كما استعمل ما هو للتقليل اعني رب لما هو كثير وفوق والله اعلم اه ع ح

لنفي المثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى وتقدس امر مسلم لاينكره احد يصلح ان يكون مخاطباً انما الشان في نفي المثل واثباته فاذا نفى مثل المثل فصدق نفيه (١) اما بانتفآء المثل فانه اذا انتفى المثل انتفى مثله قطعاً ، واما بثبوته وانتفاء مثله لكن الثاني(٢) باطل لانه لو تحقق المثلية لتحقق مثل المثل قطعاً لان الذات متحققة وهي مثل المثل فيلزم التناقض وهو انتفآء مثل المثل وثبوته فتعين الاول وهو انتفاء المثل وهو المطلوب (٣)،والحاصل ان ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله ونفي اللازم مستلزم نفي الملزوم ، اذا تقرر ذلك عرفت ان تسمية ماسقط بالمجاز من باب الاشتراك اللفظي أو المجاز(٤)، بقي النظر في المشاكلة التي هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه * قلت اطبخوا لى جبة وقميصاً

هل تحتاج الى وجه مصحح غير الوقوع في الصحبة راجع الى العلاقات المشهورة ام

(١)وقد يقال هذه قضية سالبة والسالبة تصدق بانتفاء الذوات وانتفاء النسبة فاذا قلنا ليس زيد في الدار فيصدق ذلك بانتفائه او انتفاء الدار أو انتفاء حصوله فكذلك في الآية الكريمة اه اسنوى (٢)وهو ثبوت المثل وانتفاء مثل المثل اه ع (٣) قيل الحكم بعدم زيادتها يستلزم نفي ذاته تعالى لأنه مثل لمثله وان لم يكن موجوداً اذ القضية غير الموجبة لاتستدعي وجود متعلق المحمول فالوجه ان الكاف زائدة اه حاشية الشيخ لطف الله رحمه الله (٤) لأن المجاز أما المستعمل في غير ماوضع له او المحذوف منه وقوله او المجاز يعني على طريق المشابهة اه

( قوله ) بطريق برهاني ، أي لابطريق الكناية أعني اطلاق الملزوم وارادة اللازم بل بطريق الاستدلال على نفي المثل بلزوم التناقض على تقدير ثبوته ونفي مثل المثل كما أشار اليه المؤلف عليه السلام بقوله فيلزم التناقض ولذا جعل المؤلف عليه السلام حاصله الاستدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم والكناية ليست كذلك ( قوله ) لأن ذاته تعالى و تقدس أمر مسلم الخ،هكذا ذكره الشريف وانما احتاج الى هذه المقدمة ليتم ماياتي من قوله لأنه لو تحقق المثل لتحقق مثل المثل قطعاً لأن الذات متحققة الخ وذلك لأن الاستدلال لو كان مع المنكر له تعالى وتقدس لم ينتهض عليه ذلك فلا تناقض عنده لأنه يلتزم انتفاء مثل المثل لاثبوته ( قوله ) يصلح ان يكون مخاطباً،حتى المشركين فانهم مقرون به تعالى وتقدس ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله (قوله) فصدق نفيه أي نفي مثل المثل ( قوله )فانه اذا انتفى المثل ،أي مثل ذاته تعالى ( قوله)انتفى مثله ،أي مثل المثل قطعاً فانه تعالى اذا لم يتصف بان له مثلا لم يتصف بان لمثله مثلا ( قوله ) واما بثبوته ،أي مثل ذاته تعالى (قوله) وانتفاء مثله، أي مثل المثل ( قوله ) لكن الثاني ،وهو ثبوت مثل المثل باطل ( قوله ) عرفت ان تسمية ماسقط بالمجاز الخ ، المراد ان التسمية عند غير المسقط كصاحب المفتاح وصاحب التلخيص واما عند من اسقطه كالمؤلف عليه السلام فهي حقيقة لامجاز كما حققه عليه السلام فكلام المؤلف عليه السلام من ان التسمية بالمجاز من باب الاشتراك أو المجاز مستقيم في مجاز النقصان والزيادة كما ذكروه في علم البيان واما باقي الانواع السبعة فتسميتها بالمجاز عند معتبرها ليس من باب المجاز ولا الاشتراك بل لوجود حقيقة المجاز فيها كما في سائر المجازات فينظر ( قوله ) لوقوعه في صحبته ،أي لفظاً أوتقديراً ليدخل في التقدير مثل صبغة الله

( قوله ) وهو المطلوب ، أقول وقيل المثل بمعنى الذات اى ليس كذاته شيء ويأتي بمعنى المثل بفتحتين وهي الصفة أي ليس كصفته شيء ولا إشكال على الوجهين قال البيضاوى والمراد من مثله ذاته ملاحظة منه للوجه الاول وقال بعضهم ربما يقال المفهوم من هذا التركيب على تقدير عدم زيادة الكاف نفي أن يكون لمثله مثل سواه بقرينة الاضافة وأيضاً لانسلم أنه لو وجد له مثل لكان هو مثلا لمثله لان وجود المثل محال والمحال جائز أن يستلزم محالا آخر وقيل هو تعالى مخصوص بالعقل أي أن الله تعالى معلوم الوجود فهو مخصوص بالعقل القاطع عن المثل وبهذا يندفع التناقض الذى ذكره الشارح وهو نقل منه لكلام الشريف فانه بهذين الوجهين اللذين ذكرهما الشارح مقرراً بهما كلام العضد

( قوله ) لكن الثاني وهو ثبوت مثل المثل ، اظن العبارة هكذا وهو ثبوت المثل وانتفاء مثل المثل اه منقولة ح ( قوله ) عرفت ان تسمية ماسقط بالمجاز الخ ، تحقق هذه القولة ان شاء الله تعالى اه

الوقوع في الصحبة علاقة مصححة زايدة على ماعده القوم ، فقال بعض المحققين ان كان بين ذلك الشيء وذلك الغير علاقة مجوزة للتجوز من العلاقات المشهورة فلا اشكال وتكون المشاكلة موجبة لمزيد الحسن كما بين السيئة وجزائها(١) وان لم تكن كما بين الطبخ والخياطة فلا بد ان يجعل الوقوع في الصحبة علاقة مصححة للمجاز في الجملة والا فلا وجه للتعبير به عنه ، وقال بعضهم لايخفى ان المشاكلة ليست بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لعدم العلاقة ولا محيص سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح او القول بان هذا نوع من العلاقة فيكون مجازا، واعترض(٢) ماذكراه من جعل المصاحبة في الذكر نوعا من العلاقة بانها لاتصلح لذلك لان حصولها بعد استعمال المجاز، والعلاقة يجب ان تكون حاصلة قبله لتلاحظ وتستعمل(٣)، وقد يجاب عنه بانا لانسلم وجوب حصول العلاقة قبل المجاز فان العلاقة في المجاز قد تكون باعتبار مايؤل اليه وهو حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازي في الزمان اللاحق (٤) وهذا حصول بعد المجاز فالمعتبر هو الحصول مطلقاً سواء كان في زمان المجاز او قبله (٥) او بعده واما الذى يجب ان يكون سابقا فهو تصور العلاقة ولا شك ان علاقة المصاحبة في الذكر متحقق في زمان المجاز وان تصورها(٦) سابق عليه ،

(١) فان بينهما ملابسة قوية ونوع سببية فتكون المشاكلة فيها موجبة لمزيد الحسن ومنه قوله تعالى الله يستهزؤ بهم على بعض الوجوه ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه اه منه قدس سره (٢) قوله واعترض الخ ، شكك عليه في نسخة لي ولعل وجهه ان العلاقة حاصلة قبل المجاز لان العلاقة هي كونه يؤل الى الحقيقي والمتأخر عن المجاز انما هو الحصول فقط اه (٣) في بعض النسخ بالياء التحتانية والضمير للمجاز وهو قريب وفي بعضها بالفوقانية والمعنى وتجعل علاقة اه (٤) كحصول معنى الخمر الحقيقي لمعناه المجازي وهو العصير في الزمان المستقبل اه (*) ان قلت هي فيه كونه يؤل الى الحقيقي وهو حاصل له الآن اه من خط السيد العلامة صلاح بن حسين الأخفش (٥) نحو وآتوا اليتامى أموالهم اه (٦) وأقول فيه تأمل اذ الأول المعدود علاقة «حاصله» كون المعنى الحقيقي بحيث يحصل للمعنى المجازي ومعلوم ان هذا الكون حاصل قبل التجوز وهو أيضاً مع قطع النظر عن تجوز المتجوز أمر ثابت في نفس الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي بسبب اتصال يوجد في ضمنه مطلق اللزوم اللازم في مطلق المجاز وليس من المتجوز الا اعتباره عند تجوزه لوجدانه صالحاً للانتقال وليس كذلك المصاحبة الذكرية فانها أمر لاتحقق له الا في وقت الذكر وتجوز المتجوز وقبله لايكون بين المعنيين ذلك الاتصال الذى عليه تتوقف صحة تجوزه وقبلية التصور انما تجدى بعد كون المتصور مما ينتقل بسببه انتقالا صحيحاً لانا لانعنى بالتصور أولا الا اعتبار مصحح الانتقال فلما لم يكن كذلك لايكون لتقدم تصوره واعتباره أثر في تصحيح التجوز والا لكان غير المصاحبة الذكرية مما ليس بعلاقة اتفاقاً فاذا تقدم

(قوله) فقال بعض المحققين، هو السيد المحقق صرح بذلك الشيخ رحمه الله في حواشي شرح التلخيص (قوله) كما بين السيئة وجزائها، فان بينهما علاقة التضاد (قوله) مصححة للمجاز في الجملة ، أي من غير ان يبين هل ذلك لرجوعها الى العلاقات اولا ويحتمل انه اراد بالجملة جملة الكلام والأول اظهر (قوله) فلا وجه للتعبير به أي بلفظ غيره (قوله) عنه ، اي عن الشي الواقع في صحبة الغير (قوله) وقال بعضهم ذكره السعد في شرح المفتاح كذا ذكره الشيخ رحمه الله في حواشيه (قوله) سوى التزام قسم ثالث ، اراد قسم ثالث غير الكناية كما سيصرح بذلك المؤلف لئلا يرد ان الكناية قسم ثالث فيكون هذا رابعاً (قوله) واعترض، المعترض صاحب الجواهر وقد أورده الشيخ رحمه الله في حاشيته ولم يجيبا عنه (قوله) لتلاحظ وتستعمل هكذا عبارة الشيخ رحمه الله وفي الجواهر لتلاحظ فيستعمل المجاز (قوله) باعتبار مايؤل اليه لايقال العلاقة كونه آئلا الى المعنى الحقيقي وهو حاصل قبل المجاز لأنا نقول هذا يؤل الى مايأتي قريباً للمؤلف عليه السلام من ان السابق هو تصور العلاقة (قوله) ان علاقة المصاحبة، الاضافة بيانية (قوله) متحقق خبر علاقة وينظر في وجه التذكير (قوله) في زمان المجاز فانه لما ذكر الطبخ الحقيقي والطبخ المراد به الخياطة اتحد زمان ذكرهما مع الطبخ وزمان المجاز

(قوله) فان بينهما علاقة التضاد، في حاشيته على شرح الغاية أو السببية اه فالعلاقة سببية السيئة لجزائها والوجه المحسن المشاكلة اه وماذكره المحشي هو ماذكره السعد اه ح عن خط شيخه (قوله) وينظر في وجه التذكير ، لعله باعتبار الجامع او باعتبار تقدير موصوف محذوف كنوع والله اعلم اه سيدي احمد بن محمد اسحق وفي بعض النسخ تتحق ولا اشكال اه ح عن خط شيخه

(قوله) غير الكناية على قول ، أي قول السكاكي يعني ان التقييد لقوله غير الكناية انما يحتاج اليه على قوله لحصره الكلمة المستعملة في ثلاثة الحقيقة والمجاز والكناية كما صرح بذلك الشيخ رحمه الله في حواشيه فقيد بذلك لئلا يرد ان المشاكلة قسم رابع لا ثالث وأما على قول غير السكاكي فغير محتاج اليه وكأن المؤلف عليه السلام اعتمد ماذكره الشيخ رحمه الله في حواشيه عن صاحب التلخيص من انه حصر الكلمة المستعملة استعمالا صحيحاً في الحقيقة والمجاز فينظر والله اعلم (قوله) لعدم القائل به الكلام هاهنا مبنى على التقييد بالاستعمال الصحيح لقوله سابقاً ولا محيص سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح فلا يرد ان اللفظ قبل الاستعمال واسطة فيكون قسما رابعاً وأما الأعلام فيسجىء الخلاف في انها ليست بحقيقة ولا مجاز فتكون واسطة فالقول بعدم القائل به ينافيه وان كان مختار المؤلف عليه السلام انها حقائق كما يأتى (قوله) وقيل ، ذكره في الجواهر ونقله الشيخ رحمه الله في حاشيته (قوله) وقيل العلاقة هنا هي المجاورة في الخيال ، القائل بذلك صاحب الجواهر وأورده الشيخ العلامة في حاشيته وهو مأخوذ أيضاً من موضعين في شرح المختصر الأول من بحث العلاقة من جعله التلازم أما في الوجود كالسبب والمسبب أو في الخيال كالضد على الضد قال في الجواهر وتدخل المشاكلة في هذا القسم لتقارب المعنيين في خيال المتكلم قال وليكن اندراج المشاكلة تحت المتلازمين في الخيال على ذكرمنك والثاني من بحث علامات المجاز حيث ذكر ان العلامات ان يكون اطلاق اللفظ لأحدمدلوليه متوقفاً على تعلقه بالآخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يقال ومكر الله ابتداءً فانه ذكر السعدان فيه اشارة الى ان المشاكلة من قبيل المجاز قال في الجواهر اذ قد سبق ان العلاقة في مجاز المشاكلة من المجاورة في الخيال (قوله) في الخيال ، أي خيال المتكلم وأما المصاحبة في الذكر فقد عرفت ماذكر فيها (قوله) صورته أي الكائن وهو الخياطة وفي الجواهر صورتها (قوله) ماناجى به أي بالكائن وفي الجواهر بها (قوله) في خياله أي الشخص (قوله) وليس العلاقة المصاحبة في الخارج الخ ، كذا ذكره الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته ولم يذكره في الجواهر وكأنه اشار الى ان المصاحبة لو كانت في الخارج وهي التلازم في الوجود كما هو القسم الأول من المنقول عن شرح المحقق لورد أن ذلك غير حاصل بين الطبخ والخياطة فاشار الى دفعه بان العلاقة هي المصاحبة في التصور والتخيل فلا اشكل ولو قال المؤلف عليه السلام بل المصاحبة في تصورها وتخيلها لكان أظهر (قوله) الا عند استعمال اللفظ يمكن ان يقال ذلك عند استعمال اللفظ الحقيقي اعنى قوله نجد لك طبخه فلا اشكال (قوله) ومجرد ذلك لايصلح للعلاقة لما عرفت من ان العلاقة يجب ان تكون حاصلة قبل استعمال المجاز (قوله) وفيه ماعرفت من قوله وقد يجاب الخ

واما التزام قسم ثالث (١) غير الكناية على قول فباطل لعدم القائل به ، وقيل العلاقة هنا هى المجاورة (٢) فى الخيال فانه اذا كان خياطة الجبة والقميص مطلوبة عند شخص ارتسم صورته فى خياله لكثرة ماناجى به نفسه فاذا اورد (٣) صورة الطبخ فى خياله بان قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه تقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله فيجوز ان يعبر عن الخياطة بالطبخ ويقول اطبخوا لي جبة وقميصاً وليس العلاقة المصاحبة في الخارج بل تصورها وتخيلها فلا اشكال ، واعترض بانه لايلزم فى صورة المشاكلة المقارنة الخيالية إلا عند استعمال اللفظ فقط ومجرد ذلك لايصلح للعلاقة (٤) وفيه ماعرفت

---

تصوره صار علاقة واللازم باطل اتفاقاً والحق أن منع حصول العلاقة قبل المجاز في غاية السقوط اه مجاز لسيدى العلامة زيد بن محمد رحمه الله (١) في الاستعمال الصحيح فلا يرد اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال وأما الاعلام فاختار المصنف أنها حقائق كما سيأتى اه (٢) أقول بل العلاقة التشبيه الادعائي لكن لما لم يعرف من قبل لم يجز ابتداءً بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لايجوز مكر الله ولا اطبخوا جبة ابتداءً اه مسلم الثبوت باللفظ ، مسلم الثبوت مع منهياته تأليف العلامة محب الله بن عبد الشكور البهارى والمنهيات هي تعليقات المؤلف على المتن (٣) وفي نسخة ورد وعبارة الجواهر أوردت صورة الخ (٤) لوجوب سبقها تصوراً اه وفي نسخة بعد قوله لايصلح للعلاقة وفيه ماعرفت وعليه مالفظه من صحة حصولها في زمان المجاز اه .

---

(قوله) وقيل ذكره في الجواهر ، لعل هذه نسخة عوض عن القوله التى بعدها اه ح عن خط شيخه (قوله) صورته أي الكائن ، ويمكن ان يقال التذكير باعتبار المخيط اه سيدي احمد بن محمد ح

(قوله) قال شيخنا هو الشيخ العلامة لطف الله بن محمد الغياث ذكره في حاشيته لشرح التلخيص (قوله) من قبيل استعمال المقيد في المطلق لايتم هذا الا في البيت المذكور وما شابهه لافي نحو صبغة الله ومكروا ومكر الله ونحوها



قال شيخنا رحمه الله تعالى لايبعد إن يقال ان العلاقة في مجاز المشاكلة من قبيل استعمال المقيد في المطلق اراد بقوله اطبخوا افعلوا(١) فان الطبخ فعل لكن لشيء مخصوص والمشاكلة محسنة لهذا المجاز فلا يلزم ان يحسن التجوز بكل مقيد عن مطلق حتى يحسن جاء زيد (٢) اي رجل مثلا ، اذا عرفت معنى العلاقة ووجوب نقلها فاعلم انه قد اختلف في آحاد المجازات هل يجب نقلها باعيانها فاذا نقل الينا اطلاقهم النبات على المطر فلا نطلقه الا عليه(٣) ام لايجب ذلك بل نكتفي بنقل العلاقة فنطلق مثلا اسم المسبب على السبب اى سبب كان ، والمختار انه لايجب نقلها وهو المشار اليه بقوله (لا الاحاد) وهو معطوف على قوله العلاقة معتبر نوعها (٤) وعليه الجمهور محتجين (بالاستقراء اي تتبع احوال أئمة الادب وتفاصيل نظمهم ونثرهم فان من استقرأ علم انهم لايتوقفون على ان اختراع استعارات غريبة بديعة لم تسمع باعيانها عن اهل اللغة احد طرق اللغة وشعبها التي ترفع طبقة الكلام «احتج» المعتبرون لنقل الآحاد في جواز التجوز بان عدمه يستلزم القياس او الاختراع وهما باطلان اما لزوم احدهما فلان التجوز بلا نقل اثبات مالم يصرح به من اطلاق اللفظ على المعنى المجازى فان كان بجامع مشترك بين المعنى المجازى الذى لم يصرح باستعمال اللفظ فيه وبين معنى مجازى صرح باطلاق اللفظ عليه فهو القياس وان لم يكن بجامع فهو الاختراع للغة ولم يكن تكلماً بلغة العرب واما بطلانهما فالقياس قد تقدم (٥) والاختراع ظاهر (و) الجواب ان ماذكرتموه وهو

---

(١) الظاهر ان المراد خيطوا فهو من اطلاق مقيد على مقيد آخر اه من نسخة سيدى الحسين بن القسم على حاشية الشيخ على الشرح الصغير اه (*) اعترض عليه بان المقيد هنا مستعمل في المقيد لان كلا من الخياطة والطبخ مقيد وانما يصح لو كانت الخياطة مجرد الفعل وليست كذلك «واجيب» بان الخياطة وان كانت فعلا مخصوصاً الا أنه اريد بها ابتداءً الفعل مجرداً عن اعتبار الخصوصية من حيث أنه فرد من أفراده ثم استعمل الفعل المقيد الذى هو اطبخوا في ذلك الفعل فكان من اطلاق المقيد على المطلق والله اعلم اه من خط السيد صلاح بن حسين الأخفش رحمه الله (٢) زيد ليس بقيد لأن الاطلاق والتقييد في النكرات اه قال في الام من هامش نسخة مولانا الحسين من حاشية الشيخ لطف الله على الشرح الصغير اه وفيه نظر اه من خط البرطي وجه النظر ان اصطلاح البيانيين في القيد يشمل المعارف اه من افادة سيدى احمد بن زيد الكبسى رحمه الله تعالى (٣) أى فلا يطلق الا النبات على المطر ولا يطلق أى مسبب على أى سبب اه (٤) أى على نوعها اه من خط سيلان لكنه يخالف مافي حاشيته تأمل اه (٥) في قوله ولا القياس لانه اثبات بالمحتمل وانه غير جائز اه

(قوله) والمشاكلة محسنة ، اراد التحسين العرضي البديعي فلايرد ان اكثر استعمال المقيد في المطلق لا مشاكلة فيه ولم يخرج عن الحسن الذاتى ولذا قال حتى يحسن جاء زيد أي رجل ولم يقل حتى يصح والله اعلم (قوله) ووجوب نقلها ، أي وجوب نقل نوعها (قوله) لا الاحاد ، فسر باحاد المجازات كما في شرح المختصر وفي شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله فسرها بافراد الانواع وهما متقاربان (قوله) وهو معطوف على قوله العلاقة معتبر نوعها فيكون من عطف الجمل ويكون العطف بحسب معنى ماسبق اذ معنى ماسبق كما ذكره المؤلف عليه السلام يعتبر نقل نوعها لاالاحاد اي لايعتبر نقل الاحاد وعبارة ابن الحاجب لايشترط النقل في الاحاد على الاصح

---

(قوله) لايتم هذا الا في البيت ، لم لايتم اه الظاهر التمام اذ المكر في الآية وكذا الصبغة بمعنى الفعل وهو مراد الشيخ رحمه الله اه سيدي احمد بن محمد ح وفي حاشية ينظر ماوجه عدم جريه في نحو ومكروا ومكر الله فلم يظهر ذلك وأما في نحو صبغة الله فقد يوجه ذلك بان المشاكلة معنويه والله اعلم اه سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) فيكون من عطف الجمل ، بل الظاهر انه من عطف المفردات ولا حاجة الى التكلف فهو معطوف على نوعها ولعل الذي الجى المحشي الى انه من عطف الجمل قول المؤلف وهو معطوف على قوله العلاقة معتبر نوعها ولعله انما ذكر هذا جميعه لبعد المعطوف عليه والله اعلم اه ح عن خط شيخه

( استلزام عدم نقلها ) أي الاحاد ( القياس او الاختراع مدفوع بما علم بالاستقراء من تجويز الواضع اطلاقه على كل ماوجدت فيه العلاقة ) من المعاني، وحاصل الجواب منع لزوم احدها لوجود قسم ثالث وهوان ينص الواضع نصاً كلياً على جواز اطلاق اسم الحقيقة على كل ما بينه وبينها علاقة مخصوصة ولايخرج الاسم بذلك الاطلاق (١) عن لغتهم والا خرج رفع الفاعل ونصب المفعول عن لغتهم ولو قياساً او اختراعا ، وتحقيقه ان الواضع عين اللفظ ثانياً بازآء المعنى المجازى تعييناً كلياً(٢) بمعنى انه جوز اطلاقه على كل مايكون بينه وبين المعنى الحقيقى نوع من العلاقات المعدودة علم ذلك باستقراء اللغة واستعمالات العرب وان لم يوجد التصريح به في كل من الاحاد كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وما يدل بالهيئة كالمبنى للمفعول والامر والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وغير ذلك مما لم يصرح الواضع باحادها بل علم بالاستقرآء تعيين

(١) أى الذى أطلقه المستعمل الآخر اهولايكون قياساً اه (٢) فيه دليل على ان المجاز موضوع وضعاً كلياً اه من خط سيلان

(قال )بالاستقراء ، اى تتبع أحوال ائمة الادب أقول وماساق من الاستفسار عن المراد بائمة الادب ثم إن اريد بهم العرب انفسهم فهذا هو النقل الذى اراد المخالف وان أراد غيرهم لم يفد لانه يكون قياساً في اللغة لانقلا ويكون من الادلة على ثبوت القياس في اللغة الان قوله بل يتفقون على ان اختراع استعارات غريبة بديعة لم تسمع باعيانها عن أهل اللغة احد طرق البلاغة يدل على أنه أراد باهل الأدب غير العرب فيقال عليه ليسوا بحجة لما قدمناه فلا يكون من اللغة أو نقول انه منها كان بالقياس إلحاقاً لها به غايته انكم سميتم علة القياس علاقة والامر سهل لولا انكم منعتم القياس في اللغة (قوله) وهو أن ينص الواضع نصاً كلياً على جواز إطلاق اسم الحقيقة على كل ما بينه وبينها علاقة مخصوصة، أقول قدعرفت ان الواضع غير معين فلا يمكن نقل نص عنه ثم قد سلف انه يعتبر نقل نوع العلاقة وتقدم مافيه فقد لزم التزام نقلين عن الواضع نقل لنوع العلاقة ونقل لجواز إطلاق اللفظ الحقيقي على ما بينه وبينه علاقة وهذه دعاوى نقول لامستند لها (قوله) وإلا خرج رفع الفاعل ونصب المفعول عن لغتهم ، أقول أى رفعنا لما لم يرفعوه ونصبنا لما لم ينصبوه فلزم خروجه من لغة العرب وهذا إستدلال لاثبات العلاقة بالقياس على رفع الفاعل ونحوه وهو قياس في اللغة كما لايخفى ( قوله ) وكان قياساً واختراعا ، أقول لايخفى أن رفعنا لما لم يرفعوه ليس إلا بالقياس على مارفعوه بجامع الفاعلية فهو من القياس بتنقيح المناط وقد سماه البعض نصاً وسماه الحاجب ومن تبعه قياساً في معنى الاصل ثم لاشك ان الواضع لم يقل كل فاعل مرفوع فليس معنا إلا القياس فليكن المجاز كذلك على أن جعل الفاعل والمجاز مستويان غير تام لكثرة التخلف مع وجود مايظن علاقة ولا كثرة في تخلف رفع الفاعل ونحوه ( قوله ) علم باستقراء اللغة واستعمال العرب ، أقول اى علم ان الواضع عين اللفظ ثانياً بازاء المعنى المجازى تعييناً كلياً الى آخره ولا يخفى على ناظر أن الواقع من العرب هو الاستعمال للفظ في المعنى الذى سماه المصطلحون مجازاً والاستعمال لايدل على معنى خاص بل غايته أنه يدل على جواز الاطلاق لما فيه تلك العلاقة بالقياس فيكون علة اوبالمجاز فيكون علاقة وترجيح أحد الاحتمالين على الاخر يفتقر الي مرجح ودعوى المجازية قد الجأت الى إثبات دعاوى كبيرة

(قوله) عين اللفظ ثانياً ، لم يذكر السعد لفظ ثانياً (قوله) كما في رفع الفاعل ، فان رفع الفاعل ونصب المفعول بالوضع قطعاً (قوله) كالمبنى للمفعول ،هكذا في حاشية السعد واعترض بان المبنى للفاعل يدل بهيئته أيضاً

(قوله ) واعترض ، الاعتراض مدفوع بقوله كالمبنى بتوسيط الكاف اه من خط سيدي محمد بن زيد ح

هيئاتها للدلالة على معانيها الا ان تعيين الهيئات للدلالة بنفسها(١) اى من غير اشتراط قرينة خارجة عن اللفظ فصارت كالاوضاع الشخصية(٢) ودخلت في مطلق الوضع فكانت من قسم الحقيقة وتعيين المجازات للدلالة بمعونة القرائن المانعة عن ارادة المعاني الاصلية فخرجت عن قسم الحقيقة وعن ان يتناولها الوضع كما تقدم(٣)، احتجوا ثانياً بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا (و) ﴿اجيب﴾ بمنع الملازمة فان العلاقة ما (هى) الا (مصححة) اى مقتضية لصحة الاستعمال (فلا يضر التخلف (٤)) عن المقتضى للصحة لجواز ان يكون لمانع مخصوص

(١) كلامه هنا يوافق ماذكره في حد الوضع اه (*) لايقال هذا الفرق على مافيه من التكلف لايتمشى في أسماء الاشارة والحروف لانهما من الحقيقة مع احتياجهما الى القرينة لانا نقول انهم نصوا ان احتياج القرينة في الحروف واسماء الاشارة سببه عروض الاستعمال بخلاف المجاز فان قرينته بالوضع اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد(٢) مثل رجل وفرس وأسود وأبيض يعنى في عدم الاحتياج في فهم المعنى من اللفظ الي قرينة اه (٣) في تحقيق معنى الوضع فيما نقله عن السمرقندى وعن التفتازانى عن التلويح اه (٤) أى تخلف جواز الاستعمال اه

(قوله) وتعيين المجازات للدلالة، قد سبق في أول بحث الموضوعات ان تعيين المجاز لجواز الاستعمال لا للدلالة وهذا مؤيد لما عرفت من الاعتراض هنالك (قوله) وعن أن يتناولها الوضع، اي الوضع المطلق لكونه اسماً للقسم الأول من التعيين يعنى تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه (قوله) لمانع مخصوص، يعنى بتلك الصورة فلا يلزم منه قدح في الاقتضاء

الاولى أنه نص الواضع نصين نصاً على الحقيقة ثم نصاً على المجاز كما أفاده قوله علم ذلك باستقراء اللغة والثانية أنه وضع الوضع النوعي قسمين قسما الدلالة بنفسه من غير اشتراط قرينة وقسما وضعه للدلالة بمعونة القرائن المانعة عن ارادة المعانى الاصلية وكلها دعاوى على اللغة، والقياس أمر مانوس في الشرعيات قام عليه الدليل فليجعل ثابتاً في اللغة (قوله) وتعيين المجازات للدلالة بمعونة القرائن، أقول تقدم الكلام على هذه التفرقة وتقدم للشارح في أول بحث الموضوعات أن تعيين المجاز لجواز الاستعمال لا الدلالة (قوله) لجواز أن يكون لمانع مخصوص، أقول قد قرر سابقاً أنه لايشترط نقل الاحاد بعد وجود العلاقة ثم حكم هنا بانه لايطلق نخلة على طويل غير إنسان وهذا لايتم إلا لعدم سماعه لاقرارهم بوجود العلاقة وانه رجوع الى اشتراط سماع الاحاد وإلا فلا شك في وجود علاقة السببية والمسببية في الابن والأب وانها أبلغ من وجودها في النبات والمطر فلا محيص عن القول بجواز الاطلاق للاب على الابن وعكسه ثم هذا المانع قد ادعوه في عدم اطراد الحقائق مع وجود المعنى فقالوا لايقال القارورة والدبران ونحوها لكل مايقر فيه الشيء وكل مايدبر لوجود المانع ورده ابن الحاجب بانه دور وبينه الشراح بان الفرض أنه لايعرف الا بعدم الاطراد المذكور وهو أعم مما كان لمانع كما هو خاصة الحقيقة المساوى لها أو لغير مانع كما هو خاصة المجاز المساوية له والاعم لايدل على الاخص بخصوصه فلا بد للاخص من معرف والفرض أنه لامعرف له غير ملزومه المساوى له وحينئذ فلا يعرف كل من المتساويين إلا بالاخر وهو معنى الدور وأما جواب المحقق العضد عن الدور بان عدم الاطراد في المجاز يعلم بالنقل والاستقراء وأما في الحقيقة فالتخلف في السخي لله ونحوه يدل على ان الوضع لسخي من شأنه ان يبخل ففيه أن النقل للمجاز ان اراده لاحاده فقد منعوه وان اراد للعلاقة فهي حاصلة فيما منعوه من نحو أب للابن ونحوه كما سلف ولأن الاستقراء ليس غير العلم بالتخلف المشترك بين الحقيقة والمجاز فلو دل على عدم الوضع لمحل التخلف لتم اطراد وضع الحقيقة ووضع المجاز ولم يكن التخلف دليلا على

فان عدم المانع (١) ليس جزءاً من المقتضي على ان شرط الاستعارة منتف في نخلة لطويل غير انسان وهي المشابهة في اخص الاوصاف واما اطلاقها على الانسان الطويل فليس الجامع فيه مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها (مسئله ويعرف المجاز بوجوه) اى خواص يتميز بها عن الحقيقة فمنها (ضرورية (٢)) اي يعرف بها المجاز ضرورة نحو تصريح اهل اللغة (٣) باسمه كان يقول هذا اللفظ مجاز ، اوبحده كان يقول هذا اللفظ مستعمل في غير ما وضع له مع المصحح والصارف (٤)، فان قلت الكلام في حصول المعرفة الضرورية وكون معرفته حاصله بالحد ينافى كونها ضرورية «قلنا» المراد (٥)

(١) وقع قوله ليس جزءاً من المقتضى على سبيل التمثيل أى ليس جزءاً منه ولا لازماً له خارجاً عنه أيضاً حتى لا ينعكس ولا يتخلف اه ميرزاجان (٢) وضعية اه وقوله يعرف المجاز بها ضرورة أى بدون الانتقالين اه فصول بدايع (٣) عبارة فصول البدايع كتصريح أهل اللغة باسمها يعنى الحقيقة والمجاز أو أحدهما أو خاصيتهما وليس في الاخيرين الا الانتقال الثاني مع أنهما كاسبان للتصور لا للتصديق بالحقيقة أو المجازية اه (٤) المصحح العلاقة والصارف أى عن ارادة المعنى الحقيقي هو القرينة اه (٥) قوله قلنا المراد الخ حاصل الجواب المذكور هنا وفي العضد ان الحد اذا القاه اليك أهل اللغة أى جماعة كثيرة منهم كان قبول رواية متواترة يفيد الضرورة قطعا وان استخرجت الجنس والفصل بذهنك كان كسباً والفرق بين الرأى والرواية واضح اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

المجاز ورأيت نقلا عن فصول البدائع مالفظه لم يحم احد حول تحقيق المانع عن التجوز في أمثاله والذى نحدسه من تصفح الاقوال وتفحص الامثال ان كل حقيقة جرت عادة البلغاء في التجوز عن الانتقال منها الى معنى معين كما عن الجود الى بخلها بالدموع أو ان البكاء فالانتقال الى غيره وان كان مع علاقة مصححة كما عنه إلى عدم البكاء مطلقا وعنه الى السرور مختل ليس مقبولا لا لانه غير منقول حتى يلزم تحجر الواسع وإلحاق البليغ بالمقلد بل لان تعارفهم على خلافه يمنع الاذهان عن التفاتهم لفت هذا الانتقال فاعتبروا المانع في حقهم مانعاً مطلقا أما ما لم يعلم تعارفهم به فيجوز الانتقال فيه في مجاز فيه المجوز المعتبر اه ولم يزدنا تحقيقه الا بانه لوحظ عرف اهل اللغة في الانتقال وعدمه ولايخفى وعرفهم ماعرف الا بعد سماع الابن في الاب وعكسه مثلا ولايخفى انه عين اشتراط نقل الاحاد وقال بعض المحققين الصواب ان المانع هو انتفاء المقتضى لا انه وجود المانع وذلك ان المقتضى للتجوز ليس الا شهرة العلاقة لا وجودها ولا شهرة لها في المذكورات ولهذا لا يصح التجوز بالاسد عن الابخر وان كانت العلاقة موجودة فالوجود لا يستلزم الشهرة اه ولايخفى انها لم يعرف عدم الشهرة الا بعدم سماع الاستعمال في المحل الذى هو معنى التخلف ، لا يدل على عدم الوضع لمحل التخلف لجواز ان يوضع اللفظ لمحل ولا يستعمل فيه كما في نحو الرحمن وعسى كما قالوه في الحقيقة (قال مسئلة) ويعرف المجاز بوجوه قوله فمنها ضرورية نحو تصريح أهل اللغة باسمه بان يقولوا هذا مجاز ، أقول لفظ مجاز بهذا المعنى المصطلح عليه غير معنى لغوى فكيف يقال أنهم يصرحون باسمه وان أراد بأئمة اللغة الجامعين لها كمجد الدين فهو ناقل عن أئمة اللغة (قوله) أو بحده ، أقول الحد اصطلاحي قطعا على ان الحدود موضوعة للتصورات فلا يصح الاستدلال عليها فكيف يصح الاستدلال بها

(قوله) فان عدم المانع ، هذا متفرع على مقدر اذ المعنى فلا يقدح في الاقتضاء فان عدم المانع وهو مصرح به في عبارة الشريف (قوله) ليس جزءاً من المقتضى واذا لم يكن جزا منه كان اقتضاء المقتضى تاماً وان وجد المانع بخلاف مالو كان عدمه جزا من المقتضى فانه لا يتم مع وجود المانع قال السيد المحقق وبهذا التقدير يتم مقصودنا ولا يلزمنا تعيين المانع فما علم امتناع استعماله مع العلاقة حكم بوجود مانع هناك اجمالا وما لم يعلم فيه ذلك فان علم أو ظن وجود مانع لم يستعمل والا جاز استعماله لأن الاصل عدم المانع (قوله) وكون معرفته حاصلة بالحد ينافي الخ ، لم يذكر الخاصة في هذا الايراد والكلام فيها أيضاً كالكلام في الحد وقد صرح بذلك بعض أهل الحواشي

فيما اذا كانت معرفتــه من الحد تعليمية بأن يلقي اليـك الحد فتعرفه اذ لو كانت فكرية فـهي نظرية وليس الـكلام فيه او بخاصته (١) كأن يقول استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى يتوقف على علاقة (٢) (و) منها (نظرية) اى يعرف بها المجاز بالنظر (ومنها) اى ومن النظرية (صحة النفي (٣)) للمعنى الحقيقي عن المعنى المستعمل فيه عند العقل وفي نفس الامر كقولك للبليد ليس بحمار فهذه علامة لـكون هذا اللفظ مجازاً وعدم صحة النفي علامة لـكونه حقيقة وقيد بقوله عند العقل وفي نفس الامر ليندفع نحو ما انت بانسان لصحته لغة وعرفا عن الفاقد بعض الصفات الانسانية المعتد بها كالبليد وغيره بناء على اعتبارات خطابيــة ، قيـل يشكل هذا بالمجـاز المستعمل في الجزؤ او اللازم كالانسان بمعنى الناطق او الـكاتب فانه لا يصح نفي الانسان عن النـاطق او الـكاتب مع ان الحقيقة لم توجد فلا يكون عدم صحة النفي علامة للحقيقة لوجوب اطراد العلامة وقد يجاب بان هذا الاشكال نشأ من اشتبـاه العارض (٤) والمعروض

(١) عطف على قوله أو بحده وفي حاشية السعد على العضد أو بخاصته كان يقول هـذا اللفظ مشروط بالقرينة اه (٢) بعد معرفة كون العلاقة خاصة له مساوية اه وفي حاشية لعل هـذا مبنى على مذهب السكاكى اه (٣) قوله ومنها صحة النفى ، الاولى حذف الواو اه (٤) العارض هو الشيء الذى له الـكتابة والنطق وهو مفهوم الناطق والـكاتب والمعروض هو الانسان اه

(قوله) بان يلقى اليك الحد فتعرفه ، أقول ينظر في جعل معرفة السامع لما يلقى عليه المعلم من معنى اللفظ بحده اورسمه ضروريا فان هذا ليس الا تقليداً للمعلم محضاً لا يبلغ الا درجة الظن بتصوره ما القى اليه (قوله) قيل ، هذا الاشكال لسعد الدين في شرح الشرح وقد اورد عليه أنه ان كان الاشكال بذلك على علامة المجاز فغايته عدم انعكاس الخاصة ولا يجب كما عرف وان كان الاشكال بذلك على خاصة الحقيقة فافحش في الوهم لان خاصتها انما هي عدم صحة سلبها عن نفسها ولا دخل لذكر الجزء اللازم ولو اريد ان خاصتها سلب كونها هي المعنى المجازى لم يكن عكس المجاز بل مثله او اريد ان خاصتها عدم صحة سلب كونها هي المعنى المجازى لـكان ظاهر المنع وبهذا يعلم ان السلب ان اريد به سلب كون الشيء هو غيره فالحقيقة والمجاز سيان في عدم صحته وان اريد به سلب كون الشيء هو نفسه فهما سيان أيضاً في عدم صحته فكلام الاصوليين في هذا المقام غير مفيد كذا قيل ولا يخفى أن الايراد على علامة المجاز وقد صرحوا هنا ان هذه الخاصة تنعكس فلا يرد الترديد المذكور

(قوله) اذ لو كانت فكرية أي مستخرجة بالفكر وحركة النفس في الذاتيات والعرضيات لا بالقاء أهل اللغة وتعليمهم فهي نظرية أي لا ضرورية وقيل في عبارة المؤلف تكرار لانها في معنى لو كانت نظرية فهي نظرية وعبارة عليه السلام هي كما في الجواهر (قوله) ومنها ، أي ومن النظرية صحة النفي لفظ الواو العاطفة في المختصر أي الغاية وفي قوله أي ومن النظرية لم يقع موقعها (قوله) عند العقل متصل بقوله صحة النفي (قوله) ليندفع نحو ما انت بانسان فانه قد صح النفي مع ان قولنا انت انسان حقيقة وذلك لأن النفي لم يكن عنـد العقل وفي نفس الامر بل باعتبار فقد بعض الصفات الانسانية كالبليد لاعتبارات خطابية أي لا تكون يقينية بل لاعتبارات ظنية في متعارف الناس ومخاطباتهم كمواعظ الوعاظ (قوله) بناء علة لصحته لغة (قوله) قيل يشكل الخ ، ذكره السعد في حواشي شرح المختصر (قوله) مع ان الحقيقة لم توجد أي حقيقة الانسان لانها مجموع الحيوان النـاطق فاذا اريد بالانسان الناطق او الـكاتب فهو مجاز وقد تحققت فيه علامة الحقيقة وهو عدم صحة النفي اذ لا يصح نفي الانسان عن الناطق أو عن الـكاتب (قوله) وقد يجاب بان هذا الاشكال نشاء الخ ، وكذا يجاب بمثله عما أورده الشريف من ان اللفظ العام اذا استعمل في الخاص كان مجازاً مع امتناع سلب المعنى الحقيقى عن المورد وكذا اللفظ الموضوع لمساو لازم اذا استعمل في المساوي الآخر كالخاصة اذا اطلقت على ماله الخاصة كالضاحك بالقوة والذي في بعض حواشي شرح المختصر جوابا عما أورده الشريف ما لفظه العام اذا استعمل في الخاص مجازاً يصح سلب معناه الحقيقي عن الخاص من حيث انه عام لأن مفهومه من حيث انه عام غير مفهوم الخاص من حيث انه خاص واذا تغاير المفهومان صح سلب احداهما عن الآخر كما هو مقرر وانما يمتنع ذلك اذا اتحد مفهومهما ويجري هذا الجواب في اللفظ الموضوع لمساو اذا استعمل في المساوي الآخر سواء كان داخلا فيه أو خارجاً عنه انتهى

(قوله) وقيل في عبارة المؤلف تكرار ، الظاهر عدم التكرار اذ تقديره اذ لو كانت حاصلة بالفكر وحركة النفس فهى نظرية فتأمل اه عن خط شيخه

فان المعنى المجازى هو مفهوم الكاتب (١) والناطق ولاشك ان مفهومهما غير مفهوم الانسان فيصح نفيه عنهما وان كان لايصح نفيه عن معروضهما وهو ما صدقا عليه من الافراد (واعترض) عليه (بان العلم بها) اى بصحة النفى (يتوقف على العلم بكونه) اى المعنى المستعمل فيه اللفظ (ليس معنى حقيقياً) للفظ المتجوز به اصلا وذلك لان المراد بصحة نفيه نفى كل ماهو معنى له حقيقة لان معناه المجازي لايمكن نفيه ونفى بعض المعانى الحقيقية لايفيد لجواز نفى بعضها دون بعض (وهو) اى العلم بكونه ليس معنى من معانيه الحقيقية (يتوقف على العلم بمجازيته (٢)) اي مجازية المعنى المستعمل فيه اللفظ اذ لو لم تعلم مجازيته لجاز ان يكون من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس شيئاً منها فلا يصح نفيه (٣) فاثبات المجاز به دور، وروده على علامة الحقيقة اظهر (واجيب بان غايته الاستلزام دون التوقف) يعني ان العلم بكونه ليس شيئاً من المعانى الحقيقية لايتوقف على العلم بكونه مجازاً فيه للقطع بانه يصح العلم بان الانسان ليس شيئاً من المعاني الحقيقية للاسد وان لم يعلم استعماله فيه فضلا عن ان يكون مجازاً، غايته ان العلم بانه ليس شيئاً من المعانى الحقيقية يستلزم العلم بكونه مجازاً فيه لكن الاستلزام بين الشيئين لايوجب توقف احدهما على الاخر كما في المتلازمين معاً مثل كون هذا ابناً لذاك يستلزم كون ذاك اباً لهذا وبالعكس (٤) مع ان

(١) وهو الشيء الذى له كتابة فمفهومه غير مفهوم المعروض وهو الانسان وان اتحدا باعتبار ماصدقا عليه وكذا في ناطق اه (٢) بناء على ان الكناية ليست بواسطة بينهما اه (٣) أى نفى المعنى المجازى وقوله فاثبات المجاز به في نسخة فاثبات المجازية به اه (٤) اما من حيث الاتصاف بذلك المعنى فلا يخفى التوقف وكأن مراده من حيث تعقل ذاتيهما اه

(قال) واعترض الى آخره، أقول هذا الاعتراض ذكره ابن الحاجب (قال) واجيب بان غايته، أقول هذا الجواب ذكره السعد في شرح الشرح وجعله بحثاً في تقرير العضد لكلام ابن الحاجب وقرره بالمثال المذكور بقوله للقطع بانه يصح العلم بان الانسان ليس شيئاً وقد تعقب السعد بان الكلام في الألفاظ المستعملة في المعنى لا في انها لو استعملت المعانى كانت حقيقة أو مجازاً ولذا قال ما استعمل فيه لاما يستعمل اه قلت وهو مناقشة على قوله وان لم يعلم استعماله فيه فضلا عن أن يكون مجازاً (قوله) مثل كون هذا ابناً لذاك، ان اريد ان زيداً مثلا ابن لعمرو فالتوقف حاصل اذ لا يعرف انه ابنه إلا اذا عرف عمرو ولا يعرف ان عمراً ابوه الا اذا عرف زيد وإلا كانا مجهولين وهو المحذور من التوقف وان اريد انه ابن ما لأب ما فلا إفادة وتمثيله يشعر بانه اراد الاول وكانه

(قوله) فيصح نفيه، أي نفي مفهوم الانسان (قوله) وان كان لايصح نفيه، أي نفي مفهوم الانسان (قوله) ماهو معنى له، أي للفظ المتجوز به (قوله) لايمكن نفيه، أي المعنى المجازي لانه يؤدي الى سلب الشيء عن نفسه كما لو قيل مع استعمال الحمار للبليد ليس بحمار أي بليد بل المراد سلب ماهو معناه حقيقة (قوله) ونفى بعض المعانى الحقيقية لايفيد لجواز نفي بعضها الخ كما في المشترك فانه يصح مثلا سلب بعض معانيه الحقيقية عن المعنى الاخر مع انه حقيقة فيقال مثلا للقرء الذي هو الحيض ليس بقرء أي طهر (قوله) لجاز ان يكون، اي هذا المعنى المجازى (قوله) دور، فان العلم بصحة النفي يتوقف على العلم بكونه ليس شيئاً من المعانى الحقيقية وهو على العلم بكونه مجازاً فهو دور بمرتبتين اذا عرفت هذا ظهر كون وروده على الحقيقة اظهر لكون الدور في الحقيقة بمرتبة واحدة فان عدم صحة النفي في نفس الامر انما يعلم اذا علم ان اللفظ فيه حقيقة وانه بعض معانيه الحقيقية هكذا ذكره السعد (قوله) وان يعلم استعماله فيه أي في المعنى المجازى للفظ (قوله) غايته ان العلم الى قوله يستلزم العلم بكونه مجازاً فيه هكذا في الجواهر وقد ينازع في هذا الاستلزام لجواز كونه كناية بناء على انها واسطة كما هو الحق فكلامه مبنى على نفي كونها واسطة (قوله) يستلزم كون ذاك أباً لهذا أي الابن (قوله) وبالعكس هكذا في الجواهر ومعناه كون هذا أباً لذاك مستلزم كون ذاك ابناً لهذا اي الاب وقد توهم بعضهم ان المراد بالعكس عكس قولنا ذاك أب لهذا فقط فاعترض بان مقتضى العكس كون هذا ابا لذاك ولما ذكرنا في تفسير العكس يندفع هذا الوهم

(قوله) وقد ينازع في هذا الاستلزام، قد عرفت ان الكناية يجوز فيها ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وقول المؤلف عليه السلام غايته ان العلم بانه ليس شيئاً من المعانى الحقيقية يأبى الواسطة التى حصل النزاع بها فحصل الاستلزام للمجاز لاغير فتأمل اهح عن خط شيخه

احدهما لايتوقف على الاخر فلا يلزم الدور المذكور (وان سلم) حصول التوقف بما ذكر (فسلب البعض كاف (١) فيعلم المجاز والالزم الاشتراك(٢)) يعني لانسلم ان المراد صحة سلب كل ماهو معناه حقيقة وان سلب بعض المعاني الحقيقية غير مفيد بل هو كاف مفيد للمطلوب لانا اذا وجدنا اللفظ مستعملا في شيء ليس من افراد معنى حقيقي لذلك اللفظ علمنا ان ذلك اللفظ مجاز فيه اذ لو كان حقيقة

---

(١) يعنى أن العلم بان الرجل البليد مثلا ليس بعض المعاني الذي يطلق لفظ الحمار عليه حقيقة لايتوقف على تقدم العلم بكون لفظ الحمار مجازاً فيه لانا نجوز ان الرجل البليد بعضاً آخر مما يطلق عليه لفظ الحمار حقيقة غير الحيوان الناهق ونجوز ان لا يكون بعضاً آخر يطلق عليه لفظ الحمار حقيقة فيكون مجازاً ويرجع فيه الى ترجيح كونه مجازاً فيه على كونه حقيقة لأن المجاز أرجح من الاشتراك عند التعارض وحينئذ فيكون سلب بعض المعاني الحقيقية كافياً في معرفة المجاز به في غير ما علم أنه معناه حقيقة بخلاف ماذا قلنا أنه انما يعرف كونه مجازاً بسلب المعاني الحقيقية فانه لايمكن بدون العلم بان اللفظ ليس بموضوع له أصلا وحينئذ فيلزم الدور لتوقف سلب كل المعاني الحقيقية عنه على كونه مجازاً وكونه مجازاً على صحة سلب كل المعاني وهو ظاهر وهذا لايجرى في الحقيقة لانا لو قلنا انه يعرف كون لفظ الحمار مثلا حقيقة في الحيوان الناهق بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض انه فيه حقيقة لم يصح، مثلا عدم صحة سلب لفظ الحمار عن فرد من أفراد الحيوان الناهق معيناً انما يتحقق اذا علم ان ذلك الفرد بعض من افراد الحيوان الناهق ليكون داخلا فيما يطلق عليه الحمار مثلا حقيقة وان لم يعلم انه فرد من أفراد مايطلق عليه حقيقة صح سلب جميعها أى المعاني الحقيقية عنه فلا يكون مما يعلم عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه اه من خط سيدنا العلامة الحسن بن محمد المغربي رحمه الله (٢) فيه بحث وهو أن المعرفة المجازية حينئذ انما كانت بهذا القياس الاستثنائي هكذا لو لم يكن مجازاً لكان مشتركا واللازم باطل لان المجاز ارجح فالتعريف بالسلب ان كان قبل الاستثنائي لم يتم او بعده فتحصيل حاصل اه جلال

---

لهذا بادر الى التسليم بقوله وان سلم الى آخره (قوله) علمنا أن ذلك اللفظ مجاز فيه، أقول أى واذا علمنا انه مجاز فيه صح سلبه الا انه يقال معرفة كونه مجازاً يتوقف على سلبه وسلبه ما تم الا بعد معرفة انه مجاز فلم يكن السلب علامة للمجاز لانه بعد تحقق تعدد معانيه لا بد من

---

(قوله) مع ان احدهما لايتوقف على الآخر اذ هذا دور معية لاتقدم فيكون جايزاً كما في اللبنتين المتساندتين «واعلم» ان جواب المؤلف عليه السلام المذكور هو حاصل مااعترض به السعد على لزوم الدور المذكور وقد أجاب عنه في الجواهر وحاشية الشريف بجواب أوردناه في حاشية على الحاشية «قلت» وحاصل هذا الوجه الآخر انا وان قلنا ان غايته الاستلزام وان ذاك كما في المتلازمين لكن يلزم دور المعية وهو وان لم يمتنع في الخارجيات كما في اللبنتين المتساندتين فهو ممتنع هاهنا اعني في العلاقة المفيدة للعلم كما في صحة النفي فانها علامة مفيدة للعلم بكون اللفظ مجازاً فيمتنع الاستدلال بها عليه مع المعية الذاتية حيث قال مالفظه بيان الدور يتوقف على اعتبار واسطة اخرى هي العلم بانه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية وهو مقدم زماناً على العلم بصحة السلب لأنه دليله أيضاً ثم العلم بكونه ليس شيئاً منها اذا كان مع العلم بكونه مجازاً كان العلم بكونه مجازاً مقدماً على العلم بصحة السلب زماناً لان ماهو مع المقدم زماناً متقدم زماناً ولو فرض ان العلم بصحة السلب مع العلم بكونه ليس شيئاً منها ومع العلم بكونه مجازاً كان الدور وهو تقدم الشيء على نفسه زماناً لازماً فلا ينبغي في هذا المقام الاعتراض بانه لاتوقف هناك بل استلزام فتأمل انتهى «قلت» فقوله فلا ينبغي الخ اشارة الى رد اعتراض العلامة السعد من ان غايته الاستلزام دون التوقف (قوله) بل هو كاف مفيد قال الشريف فان قلت لو كفى سلب بعض المعاني الحقيقية لزم كون المشترك مجازاً في كل واحد من معانيه «قلت» وذلك فيما لم يعلم انه حقيقة فيه أو مجاز أما اذا علم كونه حقيقة فيه كما في المعلوم اشتراكه بالنقل او العلامة فلا انتهي (قوله) مستعملا في شيء كالحمار مثلا للبليد

---

(قوله) ثم العلم بكونه ليس الخ، فمن حيث انه أي العلم بانه ليس شيئاً من المعاني دليل لصحة النفي الذي هو العلم بالمجازية حقه التقدم ومن حيث أنه مصاحب لمدلول صحة النفي الذي هو العلم بالمجازية حقه التأخر فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

( قوله ) لـكان لذلك اللفظ معنى آخر وهو المعنى المجازي ( قوله ) هو ، أي ذلك المعنى الآخر من أفراده اي افراد ذلك اللفظ
( قوله ) وهو خلاف الاصل ، هكـذا في الحواشي ويرد عليه أن المجاز خلاف الاصل أيضاً والاولى ان يقـال والمجـاز أرجح
( قوله ) ولا يلزم الدور لأن العلم بانه ، أي الشيء المستعمل فيه اللفظ ( قوله ) مجازيا ، عبارة السعد مجازاً يعني بل يتوقف على كون المجاز
راجحاً على الاشتراك لأنهما قد تعارضا في ذلك اللفظ (قوله) لجواز ان يكون أي الشيء المستعمل فيه اللفظ ( قوله ) بانه أي سلب كل
المعاني (قوله )وهذا الجواب الآخر انما يجري في المجاز الخ وبيان ذلك ان صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المجاز كاف في كونها
علامة للمجاز لعدم لزوم الدور اذ لايتوقف صحة هذا السلب على العلم بكونه مجازاً وأما في الحقيقة فلا يكفي
لأنه يلزم منه الدور فانه لو قيل بان
عكس هذه العلامة أعني عدم صحة
هذا السلب كاف في كونه علامة
لها لزم الدور وذلك لأن العلم بعـدم
صحة سلب بعض المعاني الحقيقية
عن المعنى الحقيقي المفروض
لايتحقق الا اذا علم ان المعنى
المفروض بعض المعاني الحقيقيـة
كالقرء مثلا اذا فرض استعماله في
الطهر مثلا وقيل ليس هو بقرء أي
ليس هو بعضاً من المعـانى
الحقيقية للقرء فعدم صحـة هذا
السلب لايتحقق الا اذا عـلم
انه أي الطهر بعض منها فيدور
(قوله) والاصح سلب جميعها أي والا
يتم هـذا الحصر المستفـاد من
قوله انما يتحقق الخ بان لم يتوقف
العلم بعدم صحة هذا السلب على
كون هذا المعنى المفروض بعضـاً
منها صح سلب جميعها أى جميع
المعاني عنه أي عن المعنى المفروض
فيصح ان يقال ليس هو بقرء مطلقاً
من غير تقييد بكون المعنى المسلوب
عنه بعض المعاني الحقيقية اذ لامانع
عن سلب الجميع عنه الا كون المعنى المفروض بعض المعاني الحقيقية وقد فرض انه لايتوقف عليه مع ان سلب جميعها عنه لايصح فحينئذ
لابد في علامة الحقيقة التي هي عدم صحة النفي من الانتفاء عن كل فرد ولايكفي سلب البعض فلا يجري هذا الجواب في الحقيقة فتأمل

---

لـكان لذلك اللفظ معنى آخر هو من افراده فيلزم(١) الاشتراك وهو خلاف الاصل ولايلزم الدور (٢) لان العلم بانه ليس بعض المعاني الحقيقية لايتوقف على العلم بكون اللفظ مجازاً فيه لجواز ان يكون بعضاً اخر بخلاف سلب كل المعانى فانه لايمكن بدون العلم بان اللفظ ليس بموضوع له اصلا وهذا الجواب الاخر(٣) انما يجرى في المجاز دون الحقيقة لان العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض انما يتحقق اذا علم انه بعض منهـا والاصح سلب جمعها عنـه (و) من الوجوه النظرية

---

(١) اى اشتراك الشجاع المطلق عليه لفظ الاسد وفرد آخر غـير الحيوان المفـترس في لفظ اسد مثلا اهـ (٢) قوله ولايلزم الدور قال السعد بعـد هذا الـكلام في حاشيته وثانيهما انما ذكرت من لزوم الدور على تقدير تمامه انما يصح فيما اذا اطلق لفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز أما اذ علم للفظ المستعمل معنى حقيقي ومعنى مجازى ولم يعـلم أيهما المراد في هذا المقام لخفاء القرينة فصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد أي المحل الذي ورد فيه تدل على أن المراد هو المعنى المجازى فيعلم بذلك ان اللفظ مجاز وليس المراد بالمورد هو المعنى المجازى ليرد الاعتراض بانا اذا لم نعرف المراد كيف يمكننا سلب المعنى الحقيقي عنه واثباته له ، مثلا اذا قيل « طلع البدر علينا * من ثنيات الوداع » وقد صح في هذا المقام الطالع ليس القمر علم ان المراد انسان كالقمر في الحسن والبهاء ولاشك ان هذا بالقرائن أشبه منه بالعلامات اهـ هذا الذى ذكره السعد ايضاح لجواب ذكره المحقق العضد ولم يذكره ابن الامام فليعرف ذلك والله أعلم اهـ من خط السيد العلامة صلاح الاخفش رحمه الله (٣) هو قوله وان سلم فسلب البعض كاف اهـ

احد الامرين المجاز او الاشتراك فلا يدل مجرد الاستعمال على معين منهما ولا يقال الاشتراك مرجوح لأنه خلاف الاصل فتعين أنه مجاز لانا نقول والمجاز ايضاً خلاف الاصل فقـد لزم خلافه على التقديرين وقد اورد على قولهم انه يكفي سلب البعض لزوم كون المشترك مجازاً في كل واحد من معانيه واجيب بان ذلك انما هو فيما لم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز اما اذا علم كونه حقيقة كما في المعلوم اشتراكه بالنقل فلا اهـ ولا يخفى ان الـكلام فيما لم يعلم بالنقل اذ بعد العلم بالنقل لايفتقر الى علامة

---

(قوله) فحينئذ لابد في علامة الحقيقة الخ ، ينظر في قول المحشي فحينئذ الى آخر القوله فان قوله لابد في علامة الحقيقة التي هي عدم صحة النفي من الانتفاء عن كل فرد غير مستقيم فان الانتفاء علامة المجاز ولو قدر مضاف أي من عدم الانتفاء لما تحققت علامة الحقيقة لما عرفت ن لزوم الدور الذي هو اظهر منه في المجاز فلا محيص من الدور في علامة الحقيقة ﴿﴾ وكذا قول المحشي بعد ولايكفي سلب البعض ففي كلام المحشي خبط فتأمل فيه اهـ ح عن خط شيخه ﴿﴾ سواء قيل في علامة الحقيقة عدم صحة السلب عن الكل او عن البعض اهـ ح

(قوله) عكس الحقيقة ، الاولى ان يكون هذا القيد راجعاً الى هذه العلامة والتي قبلها اعنى صحة النفي كما صرح بذلك ابن الحاجب وشراح كلامه وهو ظاهر المتن وقد أشار الى ذلك المؤلف عليه السلام حيث قال فيما سبق وعدم صحة النفى علامة لكونه حقيقة وقال هنا في آخر الكلام وهذه العلامة مطردة منعكسة كالاولى (قوله) بان لا يتبادر غيره لولا القرينة فسر المؤلف عليه السلام العكس بعدم تبادر الغير لولا القرينة اعتماداً على مافي شرح المختصر قال الشريف وهذا التفسير أعم من أن يتبادر هو اولا فلذا قال المؤلف عليه السلام سواء تبادر هو أي المعنى الحقيقي اولم يتبادر قال وقد فسر غيره العكس بتبادر المعنى الحقيقي الى الفهم لولا القرينة ثم قال وانما أختار الشارح ذلك التفسير لأن علامة الشيء خاصة له وقد تكون مفارقة له غير منعكسة فلو قيل علامة المعنى الحقيقي ان يتبادر هو الى الفهم لولا القرينة لم يتجه ورود المشترك حينئذ بان يقال المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه ولا يتبادر شيء منها اذ حاصله انه وجدها هنا الحقيقة ولم توجد خاصتها ولا محذور فيه وأما على توجيه الشارح وهو جعل علامة الحقيقة ان لا يتبادر غيره فاللازم من الاعتراض بالمشترك وجود خاصة الشيء بدونه ولا خفا في استحالة ذلك « قلت » فلذا أعتمد المؤلف على تفسيره للعكس وقال فانه تحقق فيه علامة الحقيقة ولا حقيقة اشارة الى ماذكره الشريف في وجود خاصة الشيء بدونه والله اعلم (قوله) وأورد التجوز بالمشترك هذا حاصل ما اختاره في شرح المختصر في تقرير الايراد وأما تقرير الامدي للايراد وتبعه سائر شراح كلام ابن الحاجب فهو ان هذه العلامة تنتقض بالمشترك فانه حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر شيء منها عند الاطلاق وأعترض هذا التقرير في الحواشي بانه لا يرد على علامة المجاز وهو ظاهر ولا على علامة الحقيقة لأن علامة الشيء خاصة له وقد تكون غير منعكسة فاذا قيل علامة المعنى الحقيقي ان يتبادر هو الى الفهم لولا القرينة لم يتجه ان يقال المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه ولا يتبادر شيء منها اذ حاصله انه وجد الحقيقة ولم توجد خاصتها ولا محذور فلهذا عدل المؤلف عليه السلام عن ذلك وجعل العلامة عدم تبادر الغير ولم يجعلها تبادر المعنى الحقيقي وقرر الاعتراض بان المراد ورود التجوز بالمشترك ليكون متوجهاً لأن ذلك وجود خاصة الشيء بدونه وهو محال كما عرفت (قوله) ان كان للجميع فظاهر هذا حاصل ما اجاب به الامدي عن الايراد قيل وفي قوله فظاهر تورية بديعة أي فهو ظاهر فيه والمعنى الآخر اما في قوله لعدم تحقق علامة الحقيقة يعني تحققها في المجاز

التي يعرف بها المجاز تبادر غيره ) اي سبق غير ما استعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة الصارفة عن ذلك الغير (عكس الحقيقة فانها تعرف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة سواء تبادر هو اولم يتبادر فهذه العلامة مطردة منعكسة كالاولى اذ تبادر الغير علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقة ( واورد ) على هذه العلامة (التجوز بالمشترك(١)) اى استعمال المشترك فى معنى مجازي كالعين فيما يشبه الشمس فانه تحقق فيه علامة الحقيقة وهى عدم تبادر الغير للتردد بين معانى المشترك ولا حقيقة ( واجيب بانه ) لايخلو اما ان يجوز استعماله في الجميع ويكون ظاهراً فيه كما هو قول بعض ائمتنا والشافعى اولا (ان كان للجميع فظاهر ) عدم وروده لعدم تحقق علامة الحقيقة التى هى عدم تبادر

(١) عبارة فصول البدايع فورد على طرد علامة الحقيقة وعكس علامة المجاز المشترك المستعمل في معنى مجازى اذ لا يتبادر غيره للتردد وليس بحقيقة اه (*) قوله التجوز بالمشترك كقولك عين ضاحكة مثلا فهذا مجاز مع انه لو حذفت القرينة لم يسبق ولم يتبادر الى الشمس لو قيل عين لتردده بينها وبين غيرها هذا معنى الايراد اه

( قوله ) أى سبق غير ما استعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة ، أقول تقدم ان الواضع عين المجازات للدلالة بمعونة القرينة كقولك رأيت أسدا في الحمام المجاز لفظ اسد لكن لا يدل على معناه المجازى الا بمعونة في الحمام وحينئذ فلفظ اسد لا دلالة له على ماقصد المتكلم به حتى ينطق بلفظ الحمام وبه يتم فهم مراده ويتم كلامه فالفهم قبل تمام لفظه غير صحيح لانه فهم لبعض الكلام ونظيره الاستثناء فانه لا يتم ارادة المتكلم حتى يذكر المستثنى منه اذ المحكوم عليه او به هو مجموع الخارج والمخرج وخلاصته ان فهم كلام المتكلم يتوقف على تمام كلامه لا على ذكر بعض منه قيل وكانهم ارادوا التبادر بمجرد اللفظ ثم أنه لا يخفى ان التبادر لا يتم الا مع إتحاد عرف المتكلم والمخاطب فليس التبادر علامة لكل سامع ويجرى هذا في كثير مما ذكر

(قوله) لانا نعلم انه يتبادر أماهذاالمعنى وأما ذلك يعنى انه يتبادرواحد على جهة التعيين لاعلى الاحد المبهم الدائرين المعنيين فانه رد على مايأتى وبيان ذلك ان ابن الحاجب أجاب بانا لانسلم انه لايتبادر غير المعنى المجازي بل يتبادراحدمعنيي المشترك لا على التعيين اعنى الاحد المبهم الدائر بينهما فورد عليه انه لوصح ذلك لزم ان يكون المشترك المستعمل في المعنى المعين مجازاً لأنه يصدق حينئذ انه يتبادر غيره وهو الاحد المبهم وذلك باطل ولزم ان يكون المشترك متواطياً اي مشتركا معنويا لا لفظياً لكون اللفظ المشترك حينئذ موضوعا للقدر المشترك وهو مفهوم الاحد المبهم فلاجل هذا عدل المؤلف عليه السلام كما في شرح المختصر عن جواب ابن الحاجب المذكور واشار الى اصلاح الجواب بان ليس المراد بتبادر غير المجاز عند الاطلاق تبادر الغير الذي هو الاحد الدائر المبهم بل المراد تبادر الغير الذي هو احد المعنيين بعينه على انه المراد وان لم يعلم بالتعيين فانا نعلم قطعاً ان المراد أحدهما بعينه اذ اللفظ بحسب الوضع يصلح لكل واحد من المعنيين بخصوصه وانه مستعمل في خصوصية واحد منهما لكنا لا نعلمه فنحن نجزم بان المراد اماهذا المعنى المعين أوذاك المعنى المعين وهذا هو المراد من تبادر غير المعين وكل منهما مغاير للمعنى المجازي الى آخر ماذكره المؤلف عليه السلام ولو قال المؤلف عليه السلام لأنا نعلم انه يتبادر أماهذا المعين وأما ذاك المعين على انه مراد بزيادة هذا القيد كما في شرح المختصر ليندفع مايقال كما انه يتبادر احد المعنيين بخصوصه وان كان على جهة الأجمال كذلك يتبادر الاحد المبهم اعنى الاحد الداير أيضاً واذا تبادر لزم كون اللفظ متواطياً اومجازاً في المعين وهو باطل وبيان اندفاعه ان الاحد المبهم انما يتبادر على جهة الخطور بالبال عند سماع اللفظ على انه مراد ولابد في كون اللفظ حقيقة في معنى من ان يتبادر ذلك المعنى من اللفظ على انه مراد كما في احد المعنيين بعينه فانه يتبادر من اللفظ على انه مراد بخلاف الاحد المبهم فان من أطلق لفظ قرء مثلا لايتبادر منه انه اراد من هذا اللفظ احد المعنيين مبهما وذلك ظاهر بل يتبادر انه اراد احدهما معيناً وان كنا لانعلمه بخصوصه فلايكون اللفظ المشترك حينئذ حقيقة في الاحد المبهم ولا متواطياً هذا توضيح ماقصده المؤلف عليه السلام ولوصرح في المتن بان المراد بالواحد هو الاحد المعين كما فعل ذلك في الشرح لكان اولى (قوله) فيصدق عليه ، اى على المعنى المجازي (قوله) فانتفى عنه ، اي عن هذا المجاز علامة الحقيقة ، قد عرفت ان العلامة هي عدم تبادر الغير وهذا العدم قد انتفى عن المجاز وانتفاء هذا العدم أعم من تبادر الغير فلذا قال المؤلف عليه السلام بل وجدت علامة المجاز وهي تبادر الغير (قوله) ولا يصدق على شيء من المعنيين انه يتبادر غيره ، الغير هو المعنى الآخر من المعنيين (قوله) بل هناك تردد بينه أي بين الشيء وبين غيره وهو المعنى الآخر مثلا يتبادر من اطلاق القرء احدهما بعينه على انه مراد بمعنى انه اراد إما الطهر أو الحيض فلا يصدق على الطهر مثلا انه يتبادر غيره وهو الحيض ولا على الحيض انه يتبادر غيره وهو الطهر بل يقع التردد في ان المراد أما هذا المعين أوذاك المعين هذا معنى سبق احدهما بعينه على انه المراد اجمالا (قوله) فانتفى عنه ، اى عن المعين علامة المجاز لأنه لم يتبادر غيره بل وجدت له علامة الحقيقة وهى عدم تبادر الغير

الغير ووجود علامة المجاز التي هى تبادره لانه قد ثبت ظهور الجميع بما سبق وكل ظاهر متبادر (والا) يكن كذلك فلا يرد ايضاً لانا نعلم أنه يتبادر اماهذا المعنى واماذاك المعنى وكل واحد منهما مغاير المعنى المجازي فنحن نجزم بتبادر معنى مغاير للمعنى المجازى وان لم نعلمه بخصوصه فيصدق عليه انه (تبادر) غيره(١) وهو (واحد) من موضوعات المشترك وان كان تبادره على الاجمال فانتفى عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شيء من المعنيين انه تبادر غيره بل هناك تردد بينه وبين غيره فانتفى عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة الحقيقة (و) من اوجوه النظرية التى يعرف بها المجاز (عدم اطراده) بان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولايجوز استعماله فى محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه كالنخلة تطلق على الانسان لطوله ولاتطلق على طويل آخر غير الانسان(٢)

(١) والغير هو المعنى الآخر من المعنيين اه (٢) بناء على ان وجه الشبه هو مجرد الطول لانه الطول مع فروع وأغصان في أعاليها وطراوة وتمايل فيها كما تقدم اه من خط لي

---

(قوله) وانتفاء هذا العدم الخ بان يفرض وجود لفظ ولم يحصل منه التبادر ولا عدمه لتحقيق الاهمية اهح عن خط شيخه ويحقق اذ يؤدى الى ارتفاع النقيضين اه حسن بن يحيى ح

وهذه العلامة لا تنعكس (١) فلا يلزم من انتفائها انتفاء المجاز فلا تلزم الحقيقة اذ من المجاز مالا يوجد فيه عدم الاطراد كالاسد (٢) للشجاع (واورد) على هذه العلامة (السخي) فانه يطلق على غير الله تعالى للجود والله تعالى جواد ولا يقال له سخي (و) كذا (الفاضل) يطلق على غير الله للعلم والله تعالى عالم ولا يقال له فاضل والقارورة تطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة فقد وجدت علامة المجاز وهي عدم الاطراد في هذه الالفاظ مع انها حقائق في هذه المعاني فبطلت العلامة طرداً (واجيب) عن هذا الايراد بان هذه الالفاظ مطردة في معانيها فان السخي دائر بين معنى الجواد المطلق والجواد الذي من شأنه البخل والفاضل دائر بين معنى الفاضل المطلق والفاضل الذي من شأنه الجهل (٣) ولما وجدناهما لا يطلقان على الله سبحانه مع جوده الشامل وعلمه الكامل علمنا (بانهما) موضوعان (للجواد والعالم مع خصوصية قيد) وهو ماذكرناه (٤)، هذا ان سلم كون السخي لا يطلق على الله تعالى والا فقد جاء في الحديث ان الله تعالى جميل يحب الجمال (٥) وكذا (٦) سخي يحب السخي نظيف يحب النظافة اخرجه ابن عدى عن ابن عمر (٧) وكذا القارورة

(١) أى ليس الاطراد دليل الحقيقة اه عضد (٢) قال سيدنا احمد ابن حابس لا يطلق الاسد مجازاً على حيوان غير انسان ومثل للمطرد بقولهم دليل في معرف الطريق يعني كالنصب عند من يجعل حقيقته فاعل الدلالة اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد (٣) فالدائر بين المطلق والمقيد اذا لم يطرد في المطلق يعلم انه مجاز فيما عدى المقيد اه فصول بدايع (٤) أما ما اجيب به عن الدور من ان عدم الاطراد في المجاز يعرف بالنقل والاستقراء واما في الحقيقة فالتخلف في السخي لله ونحوه يدل على ان الوضع لسخي من شأنه أن يبخل ففرق من وراء الجمع لان الاستقراء ليس غير العلم بالتخلف المشترك بين الحقيقة والمجاز فلو دل التخلف على عدم الوضع لمحل التخلف لتم اطراد وضع الحقيقة ووضع المجاز ولم يكن التخلف دليلا على المجاز وايضاً عدم الاستعمال في المحل الذى هو معنى التخلف لا يدل على عدم الوضع لمحل التخلف لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه كما سيأتي في نحو الرحمن وعسى ولو استعمل فيه لكان حقيقة اه شرح المختصر للجلال رحمه الله (٥) قيل معناه ان كل امره سبحانه جميل حسن فله الاسماء الحسنى صفات الجمال والكمال، وقيل هو بمعنى مجمل ككريم وسميع، وقيل معناه جليل وقيل جميل الافعال بعباده يكلف اليسير ويعين عليه، وقيل معناه ذو البهجة والنور أى مالكهما اه من شرح السيوطي على مسلم اه وقد بينه السيد العلامة المفتى رحمه الله في شرح التكملة الموسوم بالاحكام على وجه بديع اه (٦) الاولى حذف وكذا ولم يوجد في نسخ وهو الصواب (٧) قال في الجامع الصغير وهو ضعيف (*) وفي رواية ابن عمر أيضاً بعد قوله ان الله جميل يحب الجمال ويحب ان يرى أثر نعمته عليه ويبغض البؤس والتباؤس أخرجه البيهقي

(قال) مع خصوصية قيد، أقول قيل هذا نفس حجة من يشترط النقل في استعمال آحاد المجاز أيضاً لانه يقال لما دار لفظ نخلة بين ان يتجوز به عن طويل مطلقا وطويل هو انسان ووجدناه لم يستعمل الا في طويل هو انسان علمنا أنه لم يؤذن في التجوز به الا عن طويل هو انسان وكذلك سائرها

(قوله) فلا تلزم الحقيقة، في الحواشي يعني لا عكس لهذه العلامة لانها ليست بحيث اذا انتفت انتفاء المجاز ولزمت الحقيقة فقوله ولزمت الحقيقة اولى من قوله فلا تلزم الحقيقة (قوله) اذ من المجاز مالا يوجد فيه عدم الاطراد، عبارة شرح المختصر فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع

(قوله) فلا تلزم الحقيقة، يقال المؤلف لاحظ الاختصار ولا يلائم قوله فلا يلزم من انتفائها الخ الا قوله فلا تلزم الحقيقة كما لا يخفى اه حسن بن يحي

دائرة بين المستقر مطلقاً وبين المستقر مع كونه زجاجاً فبعدم الاستعمال فى غيره علمنا انها للثانى (و) من العلامات النظرية (جمعه) اي اللفظ باعتبار معناه المختلف فى كونه حقيقة او مجازاً (على خلاف جمع الحقيقة) المعلومة باتفاق كالامر بمعنى الفعل(١) فانه يجمع على امور ويمتنع فيه اوامر جمع امر بمعنى القول(٢) الذى هو حقيقة فيه باتفاق(٣) وهذه العلامة لاتنعكس اذ المجاز قد لايجمع بخلاف(٤) جمع الحقيقة كالاسد، ووجه دلالته انه لايكون مشتركا معنويا والا لما اختلف جمعهما لانه لفظ واحد بمعنى واحد بقي ان يكون مشتركا لفظياً او حقيقة ومجازاً والثاني اولى لما سيأتي ان شاء الله تعالى ، وبهذا التوجيه اندفع ماقيل يجوز ان يكون اختلاف الجمع لسبب اختلاف المسمى وان كان حقيقة فيهما كما في جمع عودى الخشب واللهو(٥)، واعترض بان اختلاف الجمع لاأثر له فى المجازية لانه انما ثبت المجاز في الاخر لاجل دفع الاشتراك فلا يكون الاختلاف من علامات المجاز ، واجيب بان دفع الاشتراك انما هو دليل للمجاز

---

في الشعب اه وأخرج قوله ان الله جميل يحب الجمال مسلم والترمذى عن ابن مسعود اه من الجامع الصغير باختصار (١) والغرض والشأن كما يأتى (٢) لأن الاوامر جمع امر الذى هو الطلب يعنى صيغة افعل ، وفي التمثيل نظر لان اوامر لايصح كونها جمع امر فان فواعل لايجي الا جمع فاعلة فاوامر جمع امرة بمعنى كلمة آمرة مجازاً كما في شعر شاعر وقد توهم الجوهرى ماتوهمه غيره وليس له شاهد من كلام العرب وانما ذلك من عبارات اهل الشرع بالتأويل الذى ذكرنا اه من نظام الفصول للمحقق الجلال (٣) فيعلم انه بمعنى الفعل مجاز لمخالفة جمعه جمع الحقيقة اه (٤) بخلاف متعلق بقوله يجمع اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد (٥) اذ يجمع الأول على اعواد والثانى على عيدان اه سعد وفي سيلان العكس اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

---

(قوله) فانه يجمع على امور ، أقول هذا كلام ابن الحاجب فالامر للفعل مجاز وجمعه امور وللقول حقيقة وجمعه أوامر والذى في القاموس الأمر ضد النهي جمعه امور ولم يذكر أنه يأتى بمعنى الفعل ولاعد أوامر من جمعه فيصدق ماقيل على كلام ابن الحاجب ان التمثيل غير صحيح لأن فواعل لايكون الا جمعاً لفاعلة لالباب فلس ونحوه فأوامر اذاً جمع لمجاز وهو امرة بمعنى كلمة امرة انتهي (قوله) كما في جمع عودى الخشب واللهو ، أقول قال المحشى بانه يجمع عود الخشب على عيدان وعود اللهو على أعواد انتهى لكن الذى في القاموس العود بالضم الخشب جمعه عيدان وأعواد وآلة من المعازف وضاربها عواد انتهى ومراده بالآلة من المعازف هي عود اللهو ولم يذكر له جمعاً غير جمع عود الخشب وكلامه صريح ان عود الخشب

---

(قوله) فبعدم الاستعمال ، هكذا في الحواشي للشريف وقد يقال غايته عدم العلم بالاستعمال وعدم العلم ليس علماً بالعدم (قوله) ومن العلامات النظرية ، يعنى التى يعرف بها المجاز وانما ترك التقييد بذلك للتقييد به فيما سبق وفيما يأتى فاستغنى عن ذلك وفي ترك التقييد اشارة الى قوة الاعتراض الآتى أعنى قوله ولا يخفى ان التمييز انما يحصل بمجموعهما وأما وجه عدوله في هذه العلامة ومابعدها عن الوجوه الى العلامات فلمجرد التفنن في العبارة (قوله) قد لايجمع بخلاف جمع الحقيقة ، يعنى بل يتحد جمعاهما كالحمر لأنه صادق على الحيوان الناهق وعلى البليد والأسد فانه جمع الحيوان المفترس والرجل الشجاع فليس الاتحاد في الجمع علامة الحقيقة (قوله) ووجه دلالته ، أي جمعه على خلاف جمع الحقيقة (قوله) والثانى ، اى كونه حقيقة ومجازاً (قوله) أولى لما سيأتى ، من كون المجاز أولى من الاشتراك (قوله) وبهذا التوجيه ، أى بنفي كونه مشتركا لفظياً اندفع ماقيل اي ما اعترض به العلامة في شرحه للمختصر من ان اختلاف الجمع لايدل على التجوز لأنه يجوز ان يكون لاختلاف المسمى فيكون مشتركا لفظياً ووجه اندفاعه ان المجاز خير منه (قوله) كما في عودي الخشب واللهو ، فان جمع الأول عيدان والثانى اعواد (قوله) واعترض بان اختلاف الجمع لا اثر له ، اي في ثبوت المجازية لأنها قد ثبتت بامر آخر وهو ان كل لفظ علم كونه حقيقة في معنى فاذا استعمل في معنى آخر حمل على المجاز دفعاً للاشتراك

---

(قوله) وقد يقال غايته الخ ، لعله اعتراض على المؤلف وهو معنى قولهم عدم الوجود لايدل على عدم الوجدان فتأمل اه ح عن خط شيخه

وهو لاينافى كون الاختلاف علامة(١) له ولايخفي انه(٢) انما يصح لوكان الاختلاف بانفراده يصلح علامة للمجاز وليس كذلك لانه انما ينفى الاشتراك المعنوى لا اللفظي وانما ينفعه دفع الاشتراك فمجموعهما يصلح علامة للمجاز لا الاختلاف وحده لان العلامة مابه يتميز الشيء ولا يخفى ان التميز انما يحصل بمجموعهما (و) من العلامات النظرية للمجاز (عدم الاشتقاق منه) وذلك بان يعلم له معنى حقيقي وقد اشتق من ذلك اللفظ باعتبار ذلك المعنى ولم يشتق منه باعتبار معنى له آخر متردد في كونه فيه حقيقة او مجازاً كامر فانه اشتق منه بمعنى القول اذ قيل آمر ومامور ولم يشتق منه بمعنى الفعل(٣) وهذه العلامة ايضاً غير منعكسة اذ المجاز قد يشتق منه كما في الاستعارة التبعية(٤)

« مسئلة » في اطلاق اللفظ الواحد على معناه الحقيقي ومعناه المجازي وبيان الخلاف

(١) في حاشية مالفظه « اعلم » ان العلامة مايستدل بها المقلد على المجازية هنا فانه اذا رأى اختلاف الجمع المذكور حكم بالمجاز وان لم يقتدر على الاستدلال على نفي الاشتراك اللفظي اذ الاستدلال وظيفة المجتهد ومن هنا تعرف ضعف قوله ولايخفى انه انما يصح الخ ولسيلان هنا خبط بين اه من خط السيد العلامة عبد القادر (٢) اى كون اختلاف الجمع الخ اه (٣) فيكون في الفعل مجازاً لعدم الاشتقاق منه بهذا المعنى والخاصة لايشترط انعكاسها فلا يرد ان المجاز قد يشتق منه نحو نطقت الحال والحال ناطقة بكذا لاشتقاقه من النطق بمعنى الدلالة وهو فيها مجاز اه شرح ابن جحاف (٤) الاظهر أن يقال التصريحية على رأي البصريين اه من خط سيلان (*) وذلك كقتل بمعنى ضرب فيشتق منه قاتل ومقتول ونحوهما اه

يجمع على الصيغتين ﴿ مسئلة ﴾ ولامانع من ارادة الحقيقي والمجازي (قوله) الدابة عرفاً فيما يدب على الأرض ، أقول هذا كله كلام التلويح ومراده بالدابة عرفاً مايطلق عليه في العرف وهو ذات القوائم الأربع وقوله فيما يدب متعلق باستعمال أي اذا استعملت باعتبار معناها العرفي وهو ذات الأربع في كل مايدب على اربع او على اثنتين او على بطنه كالحية فان الكل دابة لقوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء فالدابة في اللغة لكل مايدب ثم صارت عرفاً لذات الاربع فصار المعنى اللغوي مجازاً بالنظر الى العرفي فاذا اطلقت مراداً بها مايدب على الأرض فهو جمع بين الحقيقة العرفية والمجاز العرفي اذ قد صارت في العرف حقيقة لذات الأربع ومجازاً لما عداها مما يدب فاطلقت هنا أعني في المثال على معناها اللغوي لكن نظراً الى المعنى العرفي وهو معنى ثالث اذ ليس هو اللغوي من حيث هو لغوي والا كان حقيقة ولا العرفي من حيث هو عرفي والا لكان حقيقة عرفية بل المراد العرفي من حيث هو باعتبار معناه المجازي عرفاً فدخل تحته الحقيقة العرفية والمجاز العرفي

(قوله) وهو لاينافي كون الاختلاف علامة له ، أي للمجاز قد عرفت ان مبنى الاعتراض على ان الاختلاف لاأثر له لثبوت المجازية بغيره وهو دفع الاشتراك فالجواب بعدم منافاة دفع الاشتراك للاختلاف لايدفع عدم التاثير كما لايخفى اذ لايلزم من عدم المنافاة عدم التـأثير فقول المؤلف عليه السلام وهو لاينافي الخ لم يظهر به دفع الاشتراك اذ لابد في دفعه من بيان كون الاختلاف هو الصالح للعلامة لا الدليل ليثبت تأثير الاختلاف في ذلك (قوله) ولا يخفى الخ ، دفع لهذا الجواب وكأنه متوجه الى مايستفاد من قوله كون الاختلاف علامة له اذ مقتضاه ان الاختلاف مستقل في كونه علامة فيتوجه منع ذلك بانه انما يستقل في كونه علامة بالنظر الى الاشتراك المعنوي كما عرفت لا اللفظي فانما ينفيه كون المجاز خيراً منه (قوله) انما ينفي الاشتراك المعنوي ، لما عرفت انه لو كان مشتركا معنوياً لما اختلف جمعه (قوله) فمجموعهما ، اى الاختلاف ودفع الاشتراك يصلح علامة للمجاز أما الاختلاف فلنفيه المعنوي واما دفع الاشتراك فلنفيه اللفظي (قوله) ولايخفى ان التميز ، اى التمييز بين الحقيقة والمجاز واعلم ان السعد أورد هذا الاعتراض الذي ذكره المؤلف عليه السلام واجاب عنه بجواب لم يرتضه حيث قال قلنا هذا يصلح دليلا على المجازية واما العلامة فهي الجمع على خلاف الجمع اذ به يعرف انه ليس متواطياً ثم قال ولايخفى مافيه انتهى قال بعض اهل الحواشي لأن التفرقة بين الدليل والعلامة تحكم « قلت » لعل وجه النظر ماذكره المؤلف عليه السلام من انه انما ينفي الاشتراك المعنوى لا اللفظي وأما السيد المحقق فانه لم يتعرض لهذا الاعتراض ولا لجوابه والله اعلم

(قوله) اذ لايلزم من عدم المنافاة عدم التأثير ، الأول عدم العدم وهو التأثير كما لايخفى اهح عن خط شيخه

للمعنى الحقيقي والمجازي ويسمونه عموم المجاز وهذا هو معنى قوله

في صحته(١) واعلم انه لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازى يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض وفي امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معاً (٢) بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لاتقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع، احدهما لانه نفس الموضوع له والاخر لتعلقه به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال(٣) مجازاً، قيل والتحقيق انه(٤) فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ

(١) قوله « واعلم » الخ هذا التقسيم أصله الذى نقل منه في العضد والجواهر لكن المؤلف عليه السلام زاد عليهما الاتفاق وعدمه مع ان مافي حاشية ابن ابى شريف على جمع الجوامع مخالف له حيث قال قوله وفي الحقيقة والمجاز الخلاف في المشترك أى فالبيانيون وغيرهم كالحنفية على المنع فلا يصح عندهم اطلاق اللفظ على معنييه الحقيقى والمجازى لاحقيقة ولا مجازاً قال المصنف في شرح المختصر وقد يقال اذا استعملت اللفظة في حقيقتها ومجازها فهى حقيقة ومجاز بالاعتبارين وهذا مايظهر عند التحقيق ويجرى عليه اسلوب الشافعي رضى الله عنه وهو مذهب ابن السمعانى وغيره اه وفي تحرير شيخنا انه لاخلاف بين المحققين في جوازه على انه حقيقة ومجاز بالاعتبارين ولافي جوازه في معنى مجازى يندرج فيه الحقيقى ويسمى عموم المجاز مثل ان يراد بوضع القدم في قوله لأضع قدمى في دار فلان الدخول فيتناول الدخول حافياً وهو الحقيقة وناعلا وراكباً اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد
(٢) وافترق هذا وماقبله باعتبار قيد الحيثية المشار اليها بقوله بحيث يكون اللفظ الخ اه
(٣) لعله من اطلاق الملزوم على اللازم اه لي وفي حاشية بعد هذا يتأمل اه (٤) أى استعمال اللفظ ويراد به في اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى اه

(قوله) وفي إمتناع استعماله ، اقول عبارة التلويح ولا في امتناع وزاد بعد قوله حقيقة ومجازاً أما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع في المعنى الحقيقى واستعماله في المعنيين استعمال في غير ماوضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق اه واعلم ان الترديد في قوله اما اذا اشترط واما اذا لم يشترط اشارة الى ان القرينة للمجاز هي للنفع او للدفع أى هل هى للدلالة على المعنى المجازى او للصرف عن المعنى الحقيقى فانه اختلف فيها على قولين فان قلنا هي للصرف عن المعنى الحقيقى وهو الشق الاول من الترديد فلا كلام انه لايصح الجمع بين الحقيقة والمجاز لان صرف القرينة عن المعنى الحقيقى يناقض ارادته والمصنف فيما سلف يشعر كلامه بانها للصرف حيث قال في شرح علامة تبادر الحقيقة لولا القرينة الصارفة عن ذلك الغير وكذلك في قوله ان تعيين الدلالة بمعونة القرائن الصارفة عن ارادة المعانى الاصلية والحق ان قرينة المجاز للنفع لأمرين الاول انهم اجازوا ترشيح الاستعارة وهو مناف للدفع الثانى أنهم لم يشترطوا في استعمال الملزوم في اللازم كون اللازم بيناً بحيث دل لفظ الملزم عليه بل اكتفوا باللزوم في الجملة ولو بعد تأمل وفكر فالقرينة على اللازم الخفى انما هي للنفع لانها كقرينة المشترك للتعيين لان دلالة اللفظ في البين على اللازم والملزوم دلالة واحدة تختلف بالاضافة الى المدلول فيحصل من البحث ان هنا ثلاثة اطلاقات اطلاقان متفق على أحدهما بالجواز والثانى متفق عليه بالمنع والثالث مختلف فيه

(قوله) في معنى مجازى ، شامل يكون المعنى الحقيقي من افراده والفرق بين هذا وبين ماهو محل النزاع ان المعنيين في ماهو محل النزاع كل واحد منهما مراد ومناط الحكم بخلاف هذا وسيأتى التصريح بهذا في جواب قوله عليه السلام فان قلت الخ وقد سبق نظيره في المشترك (قوله) بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً ، قال في التلويح واعتمده الشيخ العلامة في شرح الفصول اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ماوضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق «قلت» ويتأمل في قوله وأما اذا لم يشترط الخ فانه قد أعترضه بعضهم بأن اللفظ اذا كان مجازاً لم يكن بد من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي فاما ان تصرف عن نفس المعنى الحقيقي فلا يكون مراداً وأما عن وحدته فيدل على أن وحدته معتبرة في الوضع ومعدودة من جملة المعنى الموضوع له فارادته بدون وحدته ليست ارادة المعنى الحقيقي ويمكن ان يجاب باختيار ان القرينة صارفة عن وحدة المعنى الحقيقي بمعنى انها تدل على انه ليس هو المراد وحده ولايلزم من هذا دخول الوحدة في الموضوع له بل المتبادر من إضافة الوحدة الى ضمير المعنى الحقيقي خروجها عنه (قوله) قيل والتحقيق ، ذكره في التلويح وكذا في شرح الجمع لأبى زرعة

(قوله)بانه في المشترك لم يخرج عن الاستعمال في معناه الحقيقي ، وذلك لما عرفت في المشترك من ان الشمول في المشترك بمعنى شمول الكل الافرادي فلا يخرج اللفظ بذلك عن كونه حقيقة فيما وضع له (قوله) بخلاف مانحن فيه ، وذلك لأن استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز استعمال له في غير ماوضع له اولالأن ذلك لم يكن المعنى المجازي داخلا فيه وهو الآن داخل فيه فكان مجازاً اذ لامعنى للمجاز الا ذلك هكذا في شرح المختصر (قوله ) فيجمع بين الحقيقة والمجاز ،يعني وقد عرفت امتناعه لما ذكره المؤلف آنفاً من امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً ( قوله ) او يراد باللفظ معنى ثالث مجازي الخ ،قد يتوهم ان المؤلف عليه السلام اراد بالمعنى الثالث هنا هو ماذكره فيما سبق بقوله في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده الخ وليس كذلك فان المؤلف عليه السلام اراد به فيما سبق معنى متناولا لأفراده تناول الكلي لجزئياته وهو الذي يسمى عموم المجاز ولا نزاع فيه كما عرفت وهنا اراد بالمعنى الثالث المجازي غير ذلك وهو الكل الافرادي وهو ارادة كل واحد من المعنيين او المعاني على ان يكون كل منها او منها مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي فيدخل في محل النزاع ولذا قال المؤلف عليه السلام وهذا هو المراد وقال فيما سيأتي قريباً في جواب السؤال بل المراد به الكل الافرادي أي كل واحد منها الخ وهذا الوهم انما نشأ من اجمال المؤلف عليه السلام للعبارة وتوضيح المقام ان التناول والدخول تحت المراد اما بمعنى تناول الكلي للجزئيات او تناول الكل للاجزاء وتناول الكل اما بمعنى تناول الكل المجموعي او الكل الافرادي فالذي ليس من محل النزاع هو تناول الكلي للجزئيات وكذا تناول الكل المجموعي من حيث هو مجموع واما تناول الكل الافرادي فهو



موضوع للمعنى المجازي بالنوع وهو بالنظر الى المعنيين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك (١)جوز هذا ومن لا فلا وقديفرق بانه في المشترك لم يخرج عن الاستعمال في معناه الحقيقي بخلاف مانحن فيه فانه اما ان يراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب له فيجمع بين الحقيقة والمجاز ، او يراد باللفظ معنى ثالث مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وعدم تفرعه على المشترك ظاهر ، وهذا هو المراد ، وقد فرق بين المسئلتين القاضي ابو بكر الباقلاني فاجاز استعمال المشترك في معنييه

(١) المنصور بالله والشافعي اه

من محل النزاع في هذه المسئلة وفي المشترك حيث اريد كل واحد من معنييه اومعانيه بهذا المعنى كما عرفت اذ يصير كل واحد مع هذا التناول مناطاً للحكم ومتعلقاً للنفي والاثبات الاان اللفظ في هذه المسئلة مع هذا التناول مجاز كما ذكره المؤلف عليه السلام لما عرفت من المنقول عن شرح المختصر وفي المشترك حقيقة اذ لم يخرج اللفظ مع هذا التناول عن الاستعمال فيما وضع له كما سبق ذلك وهذا هو مناط الفرق الذي اشار اليه المؤلف بقوله وقد يفرق الخ وهو الذي بنى عليه قوله وعدم تفرعه على المشترك ظاهر وذلك ان اللفظ مع ارادة الكل الافرادي في المشترك حقيقة وفي هذه المسئله مجاز وما ذكرنا من ان المعنى الثالث في هذه المسئلة هو شمول الكل لاجزائه لا الكلي لجزئياته هو الذي اراده في شرح المختصر حيث قال مالفظه فانه لم يرد ماوضع له بالوضع الأول بل هو داخل في المراد حيث اريد المجموع مما وضع له اولا وما لم يوضع له اولا بوضع ثان مجازي لهذا المعنى الثالث أعني المجموع وقد هجر الحقيقة والمجاز الاول وخرجا عن الارادة بخصوصهما ودخلا تحت مراد ثالث انتهى ويدل على ان شارح المختصر اراد الكل الافرادي ان صاحب الجواهر حمل قوله بوضع ثان مجازي على ان المراد بوضع لمعنى مجازي شامل شمول الكل لاجزائه قال وهو المتنازع فيه ، وأما السعد فانه اضطرب كلامه في الحواشي فحمل اولا قوله بوضع ثان مجازي الخ على ارادة شمول الكلي للجزئيات واعترض بان ذلك لانزاع فيه اذ النافون للصحة لاينازعون في جواز ارادة معنى مجازي شامل ويسمونه عموم المجاز مثل ان يراد بوضع القدم في قوله لآاضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول الدخول حافياً وهو الحقيقة وناعلا وراكبا ثم اقتضى كلامه آخراً بانه اراد شمول الكل للاجزاء واستشكل تصحيح المجاز فيه ورده في الجواهر بما سبق ومن اراد الاستيفاء فليأخذه من موضعه وانما المراد توضيح كلام المؤلف عليه السلام بايراد ملخص ماذكروه فتأمله فالمقام من المضايق (قوله ) وقد فرق بين المسئلتين القاضي ابو بكر الباقلاني لأن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز فيما لم يوضع له وهما متناقضان واجيب بانه لاتنافي لصحة ذلك باعتبارين هكذا في شرح الجمع قال فيه لم يمنع القاضي استعماله في حقيقته ومجازه وانما منع حمله عليهما بغير قرينة قال ومن فوائد الخلاف قوله تعالى «وافعلوا الخير» فمن حمله عليهما جعل الآية شاملة للواجب والمندوب

حقيقة ومنع استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازى ، فان قلت(١) قد قرر القوم ان النزاع في ارادة المعنيين معاً بحيث يكون كل منهما مناطاً للحكم واذا كان المراد ثالثاً شاملا فدخول شيء تحته لايستلزم ارادته بحيث يصير مناطاً للحكم « قلنا » الدخول تحت المراد له هنا معنيان احدهما ان يكون المراد مجموع المعنيين من حيث هو مجموع على ماهو شان الكل المجموعي والمجموع بهذا المعنى لايلزم من ارادته ارادة مادخل تحته لتعلق الحكم بالكل لابالافراد والثانى از يكون المراد المجموع لامن حيث هو مجموع بل المراد به الكل الافرادي اي كل واحد منهما ولا شك ان ارادة احدهما بعينه داخلة فى ارادة كل واحد فيكون كل واحد منهما مراداً بحيث يصير مناطاً للحكم ،اذا عرفت ذلك فقد منع جواز ارادة المعنيين الحقيقى والمجازي باللفظ الواحد ابو هاشم وابو الحسن الكرخي وابو عبدالله البصري واكثر اصحاب ابى حنيفة واجازه القاسمية وابو طالب والشافعي واصحابه وابو علي ودل عليه كلام صاحب الكشاف حيث قال فى تفسير قوله تعالى انما يعمر (٢) مساجدالله والعمارة تناول رم مااسترم منها وقمها وتنظيفها وتنويرها بالمصابيح وتعظيمها واعتيادها للعبادة والذكر وذلك لانه ( لامانع (٣) من ارادة الحقيقى والمجازي معاً ) لامن جهة العقل

ومن منع ذلك خصها بالواجب بناء على انه لايراد المجاز مع الحقيقة (قوله) فان قلت قد قرر القوم الخ، هذا السؤال متفرع على قوله وهذا هو المراد فلو قدمه على قوله وقد فرق بين المسئلتين الخ لكان انسب (قوله) ودل عليه كلام صاحب الكشاف ،وفي سورة النمل وغيرها مايدل على خلاف هذا بل صرح بالمنع فليطالع ان شاء الله تعالى وقد يقال التناول لايستلزم كون المعنيين مرادين فلا ينافي مافي سورة النمل وغيرها والله اعلم

---

(١) هذا السؤال اعترض به السعد كلام العضد الاول أعنى قوله أو يراد باللفظ معنى ثالث الخ ورده صاحب جواهر التحقيق بما اجيب به في هذا الكتاب اه من خط السيد صلاح الاخفش (٢) فان قيل اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مراداً وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فتجب قرينة على أنه وحده ليس المراد ،وهي لاتنافي كونه داخلا تحت المراد اه من شرح الشيخ لطف الله على الفصول ،هذا وارادة المعنيين في الكناية كما تقرر ليست من هذا القبيل لما عرفت من أن مناط الحكم انما هو المعنى الثانى اه شيخ لطف الله ﴿﴾ والعلاقة المصححة هي الاصلية التى بين المعنى الحقيقى والمجازى لا لاطلاق اسم الجزء على الكل كما يتوهم انه لايتمشى الا على ان يراد المجموع من حيث هو مجموع واما اذا اريد كل واحد على استقلاله فلا كلية ولا جزئية فاعرفه اه جلال (٣) اقول تحصل في هذا المقام اربعة احتمالات الاول ان يراد باللفظ الواحد المعنى الحقيقى وحده حقيقة والمعنى المجازى وحده مجازاً وهذا ممنوع اتفاقاً لان اللفظ من حيث هو حقيقة لايحتاج الى قرينة ومن حيث هو مجاز يحتاج وتنافي اللوازم يقتضى تنافي الملزومات، الثانى ان يراد باللفظ الواحد مجموع المعنيين من حيث هو مجموع حتى يكون مناط الحكم وهذا لاقائل به أما اولا فلانه لامجموع مركب من الاثنين يكون هو المراد اذ لم يتركب لنا من السبع والرجل الشجاع معنى فيقصد باللفظ وأما ثانياً فلانه لايصح حينئذ ارادة الافراد وهو باطل ، الثالث ان يطلق اللفظ الحقيقي على معنى مجازى لعلاقة وذلك المجازى كلي وجزئياته المعنى الحقيقى والمعنى المجازى الا أنهما بالنسبة اليه جزئيان حقيقيان وانما حقيقية احدهما

---

(قوله) لايستلزم ارادته ، اقول أي وحده وكذا اراد بقوله في الجواب لايلزم من ارادته ارادة مادخل تحته أي وحده فصورة المنع عند ارادة الكل الافرادى فقط لاعند ارادة الكل المجموعي

ولا من جهة اللغة(١)(فيصح مجازاً ) لان استعماله لهما يكون استعمالا في غير ماوضع له لان المجازي منهما لم يكن داخلا فيه اولا وهو داخل الان فكان مجازاً اذ لا معنى للمجاز (٢) الا ذلك (و) احتج المانعون بان جوازه يقتضى ( لزوم ارادة كل ) واحد من المعنيين ( وعدمها ) اى عدم ارادة كل من المعنيين ، بيان ذلك انه يلزم ان يكون مريداً لما وضع له لمكان المعنى الحقيقي غير مريد لما وضع له لمكان المعنى المجازي وان يكون مريداً لغير ماوضع له لمكان المعنى المجازي غير مريد لغير ماوضع له لمكان المعنى الحقيقي وذلك محال والجواب ان المحال المذكور ( ممنوع ) لزومه اذ لم يرد

---

ومجازية الاخر بالنسبة اليهما انفسهما لابالنسبة الى مادخلا تحته مثاله استعمال الدابة في كل مايدب فذوات الاربع المعنى الحقيقي من جزئياته وغير ذوات الاربع المعنى المجازى من جزئياته ايضا والكل جزئيات حقيقية، ومثال آخر لا اضع قدمي في دار فلان اذا استعمل في الدخول مجازاً فالمعنى الحقيقي وهو دخوله حافياً والمجازى وهو دخوله راكباً جزئيان حقيقيان للدخول والملحوظ اليه حينئذ اولا وبالذات المعنى الثالث الشامل للاثنين شمول الكلي لجزئياته وهذا يقال له عموم المجاز ولا خلاف في جوازه ، الرابع وهو محل الخلاف ان يراد باللفظ الواحد المعنى الحقيقي وحده والمجازى وحده لكن استعمال اللفظ بالنسبة اليهما مجاز كلفظ اسد في السبع والرجل الشجاع والتجوز من حيث انه كان اللفظ في الوضع الاول للسبع وحده وفي الوضع الثاني المجازى ماهو أعم منه فهو غير ماوضع له وفي التحقيق المقصود معنى ثالث شامل لهما وهو الشجاع شمول الكل لاجزائه فهو من باب الكل والجزء فصارت الاجزاء مناط الحكم وافترق عن عموم المجاز الذى هو من باب الكلي والجزئي ، هذا وأنت خبير بانهم مضطرون الى هذا الامر الثالث وقد جعلوه المراد ومع ارادته تضمحل إرادة المعنى الحقيقي من حيث هو موضوع اللفظ ولا يدخله في المراد الاجزئيته للمعنى الثالث ويبقى منشأ الفرق للقصد والارادة دقيق بعيد الغور يتعجب عنده من الوفاق في أحدهما والخلاف في الاخر ، ولو قيل أن نظر المستعمل في عموم المجاز الامر الثالث اولا وبالذات وانه مناط الحكم والجزئيات تبعاً لدخول الخاص تحت العام وفي محل النزاع بالعكس فنظره الى الافراد اولا وبالذات وهي مناط الحكم والامر الثالث تبعاً بان يراد من لفظ أسد شجاعة السبع وحدها من حيث هي لازم الموضوع وشجاعة الرجل وحدها من حيث المشابهة فالجزآن السبع والرجل والنظر اليهما قصداً والثالث ما اجتمعا فيه وهي الشجاعة والنظر اليها تبعاً والجزآن مجازان للفظ لم يبعد ذلك وكان لنظر المستعمل وفرقه بين المقامين وجه وجيه الا انه يبقى على هذا ماتقدم للمصنف في المشترك من امتناع المجازين في اللفظ الواحد ولحكاية الاتفاق عليه والجواب منع الوفاق فقد روى الخلاف في الفصول والجمع ومثله في الأسنوى نقلا عن الغزالي فلم يخرق هذا الاحتمال إجماعاً والله اعلم اه من فوايد العلامة احمد بن عبد الرحمن المجاهد رحمه الله
(١) ان قلت نصب القرينة على عدم ارادة ماوضع له مانع لغوى اه مفتي انما كان مانعا عن ارادة المعنى الحقيقي فقط فلا يمنع عن اردته داخلا تحت مراد ثالث شامل للحقيقة والمجاز فان هذا شيء غير المعنيين الاولين ولهذا صرح بجوازها اه من خط السيد عبد الله الوزير رحمه الله (٢) اعلم ان ظاهر كلام القاسمية وابى طالب صحة اطلاق اللفظ على معنييه الحقيقي والمجازى ولم يظهر من كلامهم كونه حقيقة ومجازاً وان كان في المجزى رائحة ميل الى انه في معناه الحقيقي حقيقة يؤخذ من ذلك من معرض احتجاجه لصحة الاطلاق والله اعلم

( قوله) ولا من جهة اللغة ، ونصب القرينة المانعة انما هي عن ارادة ماوضع له وحده كما عرفت ذلك مما سبق فلا منع حينئذ من جهة اللغة كما قد قيل بذلك

---

( قوله ) كما قد قيل بذلك ، القائل السيد محمد بن عز الدين المفتي رحمه الله اه ح

( قوله ) فقد هجر الحقيقة والمجاز الأول واستعمل في مراد ثالث شامل لهما ، قد عرفت تحقيق الكلام بما أسلفناه فلا نعيده ( قوله ) اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ، قال في شرح الشيخ العلامة كلفظ ضارب اذا لم يستعمل بعد ان حكم الواضع بان صيغة كل فاعل من كذا فهو كذا فانها كلمة موضوعة بالوضع النوعي وليست بحقيقة ولا مجاز لعدم الاستعمال انتهى ولعله يندفع به ما نقل عن السمرقندي من الاعتراض بانه لامفهوم لقولهم قبل الاستعمال لأنه ان تلفظ بها فقد وجد الاستعمال والا فلا يكون هناك كلمة بل تصور كلمة ، ووجه الاندفاع انما ذكره على تقدير تسليمه انما يتم في الوضع الشخصي لا في النوعي كما في مثال الشيخ العلامة وأما جواب السمرقندي عن هذا الاعتراض بان المراد بتعيين الواضع ان يقول عينت هذا اللفظ بازاء كذا فانه حينئذ لا يوصف بالحقيقة ولا بالمجاز لانه لم يستعمل فيما وضع له ولا في غيره ففيه تأمل ( قوله ) قيل وكذا الاعلام ، يعنى ليست بحقيقة ولا مجاز وهذا القول للامدي والبيضاوي والعضد وغيرهم من المتأخرين لكن يقال قد صرح نجم الائمة وغيره من أئمة النحو والبيان ان التأكيد في مثل ضرب زيد زيد قد يكون لدفع التجوز باطلاقه على غلامه كما في قطع الامير اللص ذكره بعض المحققين من شراح الفصول ( قوله ) لانها لم تقع على مسمياتها المعينة الخ ، استدل الشيخ في شرح الفصول على نفي كون الاعلام حقيقة بوجهين الأول قوله لأنها ليست بوضع واضع اللغة كما ذكره المؤلف عليه السلام والثاني قوله ولأنها مستعملة في غير موضعها الاصلى ثم استدل على نفي كونها مجازاً بدليل آخر حيث قال وليست مجازاً لأنها مستعملة لغير علاقة لانها ان كانت مرتجلة او منقولة لغير علاقة فظاهر وان كانت منقولة لعلاقة كمن سمى ولده مباركا لما اقترن بحمله او وضعه من البركة فكذلك لأنه لو كان مجازاً لامتنع اطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك كذا قيل ثم اجاب الشيخ

معناه الحقيقي من حيث انه موضوع له بل من حيث انه داخل تحت المراد (اذ المراد المجموع) اى الكل الافرادى الصادق على ما وضع له وما لم يوضع له فقد هجر الحقيقة والمجاز الاول واستعمل فى مراد ثالث شامل لهما ( مسئلة اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز ) اتفاقا لعدم صدق حد شيء (١) منهما عليه (قيل وكذلك الاعلام) ليست حقيقة ولا مجازاً (٢) (لعدم صدق حدها) وهذا رأى الجمهور وذلك لانها لم تقع على مسمياتها المعينة

---

(١) لان الاستعمال جزء مفهوم كل من الحقيقة والمجاز اه اصفهانى على المنهاج (٢) قال الاصفهانى في شرح المنهاج ، الاعلام لاتكون حقيقة ولا مجازاً لانها منقولة عن المعانى الاصلية فلا تكون حقيقة في المنقول اليها ولانها لم تنقل لعلاقة فلا تكون مجازا اه

---

﴿مسئلة قال﴾ اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ، اورد عليه أن قوله بعد الوضع يناقض قوله قبل الاستعمال لانه ان تلفظ بها الواضع فقد وجد الاستعمال والا فلا يكون هناك كلمة بل تصور كلمة قيل ويدفعه ان المراد بان صيغة ضارب مثلا اذا لم تستعمل بعد ان حكم الواضع بان صيغة الفاعل من كذا فهو على كذا اه قلت وفيه تأمل اذ لا لفظ فلا وضع اذ حقيقة الوضع تخصيص اللفظ الى آخره والحاصل انه لا لفظ حتى يعبر عنه بقوله اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ومن يقول ان لكل مجاز حقيقة لا يحتاج الى قوله ولا مجاز ( قوله ) وهذا رأى الجمهور ، أى القول بان الأعلام ليست حقائق ولا مجازات وعلله لهم بقوله لعدم صدق حدها عليها وهذا غريب لا اظنه يصح عن الجمهور منع انها حقائق كيف وقد أصعقت كتبهم في النحو والبيان والاصول والميزان بوضع الأعلام وقالوا في حد وضعها أن العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره وقسموا الوضع الى شخصى ونوعي وتقدم للمصنف تقسيم اللفظ الموضوع الى كلي وجزئي وجعل الأعلام من الجزئي فكيف يروج القول بان الأعلام ليست بحقائق عند الجمهور لانها غير موضوعة ثم يفتتح باب قالوا وقلنا ( قوله ) لأنها لم تقع على مسمياتها المعينة بوضع من أهل اللغة الى اخره ، أقول هذا دليل غير صحيح اذ من المعلوم قطعا أن أهل اللغة قد وضعوا أعلاما وسيصرح المصنف بذلك فما أدرى من استدل بهذا فان دليل المانع لمجازيتها هو ما عرفته قريباً عن الزركشى على أن القول بان الأعلام ليست حقائق ومجازات وقد قررنا لك عدم صحة القول بانها ليست بحقائق

---

( قوله ) ففيه تامل ، لعل وجه التأمل انه لم يندفع به ما اورده السمرقندى واندفاعه ظاهر كما لايخفى ان التعيين ليس باستعمال اه ح من خط شيخه ( قوله ) كما في قطع الامير اللص ، يقال هذا مجاز عقلي والمستند اليه مستعمل في معناه حقيقة فلا يجوز في العلم كما استظهر به هنا فلو مثل بمثال يكون التجوز فيه بالعلم على نحو قولهم ولا يكون علماً الا اذا تضمن نوع وصفية كحاتم كان يقول مررت بحاتم حاتم في محل مستغرب وجوده فيه فجيء بالتأكيد دفعاً للتجوز فتأمل اه ح عن خط شيخه ( قوله ) بعض المحققين ، هو الجلال في نظام الفصول اه

بوضع من اهل اللغة ولا من اهل الشرع حتى اذا استعملت فى مسمايتها المعينة تكون حقيقة واذا استعملت في غيرها لمناسبة تكون مجازاً (قلنا) ماذكرتموه من عدم صدق احد الحدين عليها (ممنوع لصدق حد) الحقيقة (اللغوية) عليها فان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة لايمكن انكارها (سلمنا) عدم صدق حد اللغوية وانها مستعملة في غير موضعها الاصلى (فانما يتم اذا كان الكل منقولا)

(قوله) ولامن أهل الشرع، كانه يريد مثلا، والا فانه بقي من الواضعين أهل العرف العام وأهل العرف الخاص كما سبق له في تقسيم اللفظ الموضوع (قال) لصدق حد الحقيقة اللغوية عليها، أقول ظهر من كلامه الموافقة في ان المجاز لايدخل الاعلام وعلل ذلك الزركشي في شرح الجمع بانها وضعت للفرق بين ذات وذات فلو دخلها المجاز لبطل هذا الغرض ولانها لم تنقل لعلاقة وشرط المجاز العلاقة فان استعمال العلم في غير مسماه انما هو لوضع مستقل لابالنقل للعلاقة سواء سبق وضعه لمسمى آخر وهو الذى يسميه النحويون علما منقولا او لم ينقل وهو الذى يسمونه مرتجلا كذا قاله الامام والبيضاوى وفصل الغزالي فقال يدخل فى الأعلام الموضوعة للصفة كالاسود والحارث دون الاعلام التى لم توضع الا للذات كزيد وعمرو وهو حسن انتهى «قلت» وهو كما ترى مناد بان الاعلام حقائق موضوعة لتصريحه بقوله وضعت ولان نفى كونه لايدخلها المجاز فرع عن كونها حقيقة اذ المجاز الذى لاحقيقة له في غاية الندرة ثم لايخفى أنه قد صرح أئمة النحو وعلماء البيان بان التأكيد اللفظي في مثل ضرب زيد زيد قد يكون لدفع التجوز باطلاقه على غلامه وقالوا تقول قطع الامير الامير اللص لئلا يتوهم أنه قطعه خادمه كما في التلخيص وأما تأكيده فللتقرير أو دفع توهم التجوز وصرحوا بانها تجرى فيه الاستعارة ان تضمن جانسية مثل حاتم، ولفظ التلخيص ولاتكون علماً لمنافاته الجنسية الا اذا تضمن نوع وصفية كحاتم فالعجب كيف يقعدون في الاصول ماينافي ماقعدوه في فنى النحو والبيان والكل متفرع عن اللغة فيقض من هذا العجب (قال) فانما يتم اذا كان الكل منقولا، أقول انما يتم عدم صدق الحقيقة اللغوية اذا كان لفظ العلم منقولا لااذا كان مرتجلا ولايخفى أنه تقدم في تقسيم اللفظ الموضوع أنه ينقسم الى منقول وغير منقول وانه ينسب المنقول الى ناقله والنقل وضع فانه يصدق عليه حده اذ هو تخصيص شى بشيء الخ ويصدق على المنقول

عن الوجهين بما نقله عن الاسنوي فعن الاول بان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة وعن الثانى بانه انما يأتى على مذهب سيبويه كما ذكره المؤلف عليه السلام ثم أجاب عن دليل نفي كونها مجازاً بانه يرد عليه قولهم هو حاتم جوداً وزهير شعراً فانها اعلام دخلها التجوز فالمؤلف عليه السلام اقتصر هاهنا على الوجه الاول واورد الوجه الثاني في سياق التسليم الآتى حيث قال سلمنا عدم صدق حد اللغوية وانها مستعملة في غير موضعها الاصلي ولم يتعرض لما جعله الشيخ رحمه الله دليلا على نفي كون الاعلام مجازاً بناء منه عليه السلام ان الوجه الاول مغن عنه ولذا قال المؤلف عليه السلام حتى اذا استعملت الخ وأما ايراد الشيخ رحمه الله قولهم هو حاتم جوداً وزهير شعراً فجوابه ان ذلك ليس باستعارة كما ذكره المحققون من البيانيين فليس بمجاز والله اعلم (قوله) احد الحدين، أي حدي الحقيقة والمجاز المشار اليهما بقوله حتى اذا استعملت في مسمياتها الخ (قوله) فان العرب وضعت أعلاماً يعنى واستعملتها ليتم الاستدلال (قوله) وانها مستعملة في غير موضعها الاصلى عطف على قوله عدم صدق حد اللغوية كالتفسير له ولعل المؤلف اراد بعدم صدق حد اللغوية عدم صدق الحقيقة اللغوية الأصلية اي المستعملة في أصل اللغة يعنى بل هي منقولة عن موضعها الاصلي على ماهو فرض الاحتجاج كجعفر فانه منقول من موضعه الاصلي وهو النهر الى العلمية ونحو ذلك واذا حمل كلام المؤلف عليه السلام على ان المراد الحقيقة اللغوية الاصلية اندفع مايقال عدم الاستعمال في غير موضعها الاصلى لايبطل به كون العرب قد وضعت اعلاماً اذلامنافاة بين استعمالها في غير الموضوع الاصلي الذي نقلت عنه وبين الوضع من العرب لها أعلاماً كجعفر فيصدق حد اللغوية بالنظر الى الوضع العلمي، ووجه الدفع ان اللغوية اذا حملت على الاصلية لم يصدق حدها على تلك الاعلام المنقولة لانها ليست باصلية وبهذا الحمل يستقيم الجواب بقوله فانما يتم اذا كان الكل منقولا لما عرفت من ان المنقول ليس موضوعاً في اصل اللغة ويستقيم قوله بعد ذلك سلمنا ان الكل منقول فلتكن الاعلام حقيقة عرفية فان معنى كونها حقيقة عرفية انها ليست حقيقة اصلية اي مستعملة في أصل اللغة بل نقلها العرف الى معانيها العلمية وكونها حقيقة عرفية هو الذي اراد ابن الحاجب في حد العلم بقوله ماوضع لشيء بعينه الخ فانه ذكر في حواشي الفصول ان المراد بالوضع في حده هو الوضع العرفي (قوله) في غير موضعها الاصلي يعنى لالعلاقة فلا يكون مجازاً كذا نقل ولو قيل النقل لعلاقة لاينافي كونها بعد ذلك حقائق عرفية كما سبق نظيره في الحقيقة الشرعية لم يبعد

(قوله) فجوابه ان ذلك ليس باستعارة، بل تشبيه مؤكد لانه قد ذكر المشبه به اهـ ح عن خط شيخه

كما هو مذهب سيبويه،وهو ان الاعلام كلها منقولة(وهو ممنوع) كيف وقد خالفه الجمهور وقالوا انها تنقسم الى منقولة ومرتجلة (١)وحينئذ قد صدق على بعضها وهو المرتجل(٢) بانه مستعمل فى موضوعه الاصلى فلا يتم دعوى الكلية ،سلمنا ان الكل منقول (فلتكن ) الاعلام حقيقة ( عرفية خاصة ) وينبغي ان يعلم ان المراد بالاعلام هنا الاعلام الشخصية دون علم الجنس فانه يكون حقيقة ومجازاً بلا خلاف(٣)(وفي استلزام

(١) قال في السراج المنير شرح الجامع الصغير النحوى ما لفظه «تنبيه» الأعلام التى بوضع اللغة منقولها ومرتجلها الفاظ مستعملة في موضوعاتها فتكون حقائق لغوية لصدق تعريف الحقيقه وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له عليها ،وأما الاعلام المتجددة وهي ماعلق من الالفاظ العربية بازآء معنى قصداً لتخصيصه وتسميته به كالمولود له ابن فسماه زيداً مثلا فليست حقيقة كما قالوا اذ ليس فيها الا تعليق اسم يخص ذلك المسمى لامن حيث وضع الواضع في اللغة بل كل أحد له جعل علم على ما يريده والذى ذكر من الوضع آى في الحقيقة انما هو بالنسبة الى من يعتبر وضعه بلغات وليست مجازات لانها لم تنقل لعلاقات وهي شرط في المجاز كما قرر في محله فاطلاقهم ان الاعلام لاتوصف بحقيقة ولامجاز محله الاعلام المتجددة دون الاعلام اللغوية كما ذكرناه وبحثه البرماوى ولا فرق في ذلك بين منقولها ومرتجلها خلافا لما توهمه الجاربردى حيث قال الذى يدور في خلدى ان المراد الاعلام المنقولة ويظهر ان الاعلام المتجددة لاتكون الا منقولة لانها لو كانت بالفاظ مخترعة أى لم يسبق لها وضع في اللغة لم تكن كلمات عربية ولا تعد من كلام العرب كما صرحوا بمثله في الحقائق الشرعية والعرفية وعلى ذلك تزل قول من قال أن الاعلام كلها منقولة أى الأعلام المتجددة فليتأمل فيه اه (٢) قد تقدم في بحث تفسير المفرد أن المرتجل هو المنقول لالمناسبة فالنقل لازم للمرتجل فيحقق اه لعل المراد بالمرتجل هنا معناه الاخر الذى لم يسبق له وضع في النكرات اه (٣) خاتمة ،في الاتقان ما لفظه ، فصل في الواسطة بين الحقيقة والمجاز قيل بها في ثلاثة أشياء،أحدها اللفظ قبل الاستعمال وهذا القسم مفقود في القرأن ويمكن أن يكون منه أوائل السور على القول بانها للاشارة الى الحروف التى يتركب منها الكلام ، ثانيها الاعلام ،ثالثها اللفظ المستعمل في المشاكلة نحو ومكروا ومكر الله وجزأء سيئة سيئة ذكر بعضهم انها واسطة بين الحقيقة لانه لم يوضع لما استعمل فليس حقيقة ولا علاقة معتبرة فلا مجاز كذا في شرح بديعية ابن جابر لرفيقه ، قلت والذى يظهر انه مجاز والعلاقة المصاحبه اه

اسم الحقيقة لانه اللفظ المستعمل فيما وضع له ولم يأت في رسم الحقيقة بان المراد وضع وضعاً اصلياً فانه لم يأت بهذا القيد الا في هذا المقام بل صرح في شرح رسم الحقيقة بان قيد الحيثية معتبر ليلاحظ اصطلاح التخاطب وصرح أئمة الوضع والنحو بانقسام الوضع الى لغوى وشرعي وعرفي خاص أو عام وتقسيم الحقيقة والمجاز الى ذلك وقد رجع المؤلف اخيرا الى اثبات أنها حقيقة عرفية ،والحق ان منها ماهو حقيقة لغوية وماهو حقيقة اصطلاحية(والحاصل) ان الأعلام كغيرها من الالفاظ كما قالوا في لفظ الصلاة ونحوها أنها وضعت وضعاً لغوياً ووضعاً شرعياً فتخصيص الأعلام بكونها حقائق لغوية من غرائب الابحاث ( قوله) كما هو مذهب سيبويه ، أقول لم ينقله الرضى في شرح الكافية عنه بل قال واعلم ان العلم أما منقول او مرتجل والمنقول أغلب «نعم »في شرح التسهيل لابن عقيل بعد تقسيمه العلم إلى منقول ومرتجل أنه أنكر بعضهم المرتجل قال وهو الذى يظهر من كلام سيبويه

(قوله) وينبغي ان يعلم الخ، ذكره الاسنوي ونقله الشيخ العلامة ( قوله )فانه يكون حقيقة ومجازاً فان كان اطلاق علم الجنس على فرد خاص باعتبار خصوصه فمجاز وان كان باعتبار اندراجه تحت الجنس فحقيقة

المجاز الحقيقة خلاف ) يعني هل يجب ان تكون الحقيقة لازما للمجاز بحيث يستحيل وجوده من دونها والجمهور على جواز وجوده من دونها ( بخلاف العكس ) وهو استلزام الحقيقة المجاز فالكل متفقون على ان الحقيقة لا تستلزمه وانه يجوز وجودها(١) من دونه ( والمختار ) في محل الخلاف ( عدمه ) اى عدم الاستلزام وفاقا للجمهور كالرحمن فانه مجاز (٢) في البارى تعالى اذ معناه ذو الرحمة ومعناها الحقيقي لا وجود له فيه لان معناها رقة القلب ولم يستعمل في غيره، واما قولهم رحمن اليمامة فليس باستعمال صحيح(٣)

(١) قال الامام يحيى عليه السلام في الحاوى مالفظه ، نعم قد يكون من الاسماء مايكون حقائق في جميع استعمالاتها ولا يدخلها المجاز أصلا وهذا كالأسماء المبهمة كالمذكور والمعلوم والمجهول فانها في أي شيء استعملت فهي فيه حقيقة كما وصفنا اه هكذا ذكره الامام يحيى وغيره ولاحاجة اليه لضعفه الا ترى أنك تقول المظنون معلوم والمعروف مجهول كذا قرره شيخنا اه من حواشي الفصول يريد شيخه على بن موسى الدوارى اه
(٢) في الكشاف فان قلت مامعنى وصف الله بالرحمة ومعناها العطف والحنو ومنها الرحم لانعطافها على مافيها ، قلت هو مجاز عن انعامه على عباده لان الملك اذا عطف على رعيته ورق لهم أصابهم بمعروفه وانعامه كما أنه اذا ادركته الفظاظة والقسوة عنف بهم ومنعهم خيره ومعروفه اه (*) وذكر الامام القاسم بن محمد سلام الله عليه في الاساس أن الرحمن حقيقة دينية للبارى تعالى وذكر مثل ذلك السيد صلاح بن محمد المؤيدى في شرحه على الفصول ونسبه الى السيد محمد بن ابراهيم الوزير وقال أنه الحق فعلى هذا هو موضوع للبارى تعالى باعتبار إنه المنعم على عباده بنعم الدنيا والآخرة ومنقذ من كل بلاء وكذا قال الامام القاسم في رحيم اه وفي ح على قوله أنه حقيقة مالفظه وقد أوضح ذلك في العواصم وانتصر له بالامزيد عليه اه
(٣) بل هو مختلف فيه كما قاله ابن الحاجب اه وقيل انه معتد به والمختص بالله هو المعرف باللام اه محلى

( قوله) كالرحمن فانه مجاز ، أقول من باب تسمية الشيء وهو الرفق بالعبد باسم سببه الذى هو رقة القلب لان الرقة سبب الرفق إلا انه لايخفى ان الرحمن مشتق والمشتق موضوع لذات ماباعتبار معنى ولم يشترطوا في المعنى كونه حقيقيا كذا قيل وقد حقق في إيثار الحق بطلان دعوى المجازية في الرحمن والرحيم بما فيه طول فليراجع ( قوله )لان معناها رقة القلب ، أقول هذا إن تم انه معناه فهو في حق البشر وأما صفاته تعالى ومعانيها فلم يؤذن لنا في بيان كيفياتها بل يجب الايمان بها بغير إحاطة بمعانيها كما يجب الايمان بموصوفها من غير إحاطة ولا يحيطون به علماً ( قوله) ولم يستعمل في غيره تعالى ، أقول اذا كان إطلاقه عليه تعالى وحده فكيف يفسر بمعناه في حق العباد وكانهم لاحظوا مأخذ الاشتقاق من الرحمة ونحوها (قوله) فليس باستعمال صحيح ، أقول علل عدم صحته في شرح الجمع بانه دعاهم اليه لجاجهم في كفرهم بزعمهم نبوة مسيلمة دون النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وفي الكشاف وأما قول بنى حنيفة في مسيلمة رحمن اليمامة وقول شاعرهم فيه « وأنت غيث الورى لازلت رحمانا » فباب من تعنتهم في كفرهم، قلت ولا يخفى أن الذين اطلقوه على مسيلمة عرب محتج بلغتهم وكفرهم لايمنع عن كون قولهم حجة والا لبطلت اللغة وكنت اذاكر بهذا جماعة من الفضلاء فلا يشفون وعلقته على بعض كتب الاصول بحثاً ولما كتبت هذه التعليقة رأيت في حاشية شرح الجمع الآيات البينات على قول شارحه فمن تعنتهم

( قوله) وانه يجوز وجودها ، أي الحقيقة من دونه اي المجاز قال في شرح المختصر اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل في غيره ونعلم بالضرورة ان هذا غير ممتنع ( قوله ) والمختار في محل الخلاف ، وهو استلزام المجاز للحقيقة ( قوله )كالرحمن ، هكذا أورده ابن الحاجب دليلا للنافي وأستقواه ، وتحقيقه ان المجاز لو استلزم الحقيقة لوجب ان يستعمل لفظ الرحمن في المعنى الحقيقي وهو ذو الرحمة أي رقة القلب ولم يستعمل هذا اللفظ في غير الله تعالى والمعنى الحقيقي في حق الله محال فيكون مجازاً في حقه تعالى ولا حقيقة له وهذا على القول بانه مجاز في حق الله تعالى وقد دفع ذلك في العواصم واستنصر لكونه حقيقة واوضح ذلك بما فيه كفاية (قوله) فليس باستعمال ، صحيح ، قال فى الحواشي فهو كما اذا أطلق كافر لفظ الله على المخلوق فلا يكون استعمالا صحيحاً فلا يرد مايقال الاستعمال في الجملة في قولهم رحمن اليمامة قد وجد وان خالفه الشرع والعرف

( قوله ) لم يريدوا رقة القلب ، يعنى بل المنعم ( قوله ) مع انها افعال ، الاولى لأنها افعال ( قوله ) فانسلخت عن الدلالة على الزمان والحدث، ظاهرمافي شرح المختصر وحواشيه ان الانسلاخ انما هوعن الدلالةعن الزمان فقط قال الشريف فى تحقيق كلام شرح المختصر مالفظه وأما نحو عسى من الافعال التى لم تستعمل في زمان معين مع كونه داخلا في مفهوم الفعل فمن اطلاق الكل على الجزء انتهى « قلت » وقد أشعر هذا الكلام ان علاقة التجوز في هذه الافعال كونها مستعملة في جزء الموضوع له لعدم دلالتها على الزمان فما ذكره أصرح فى المقصود من قولهم انها مستعملة في غير ماوضعت له وهو الانشاء «فان قيل » ان ابن الحاجب جعل هذه الافعال التى لاتتصرف موضوعة لمعانيها حيث قال ماوضع لدنو الخبر وماوضع لانشاء التعجب وما وضع لانشاء مدح او ذم كما ذلك معروف « قلنا » قد أشار العلامة السعد في الحواشي الى هذا الايراد وجوابه حيث قال لايقال لانسلم ان هذه مجازات بل لم توضع الا لمعانيها التى استعملت فيها ولوسلم فلا نسلم عدم الاستعمال غايته عدم الوجدان وهو لايدل على عدم الوجود لانا نقول الكلام مع من اعترف بكونها افعالا مع الاطباق على ان كل فعل لحدث وزمان معين من الازمنة الثلاثة ولا نعني بعدم الاستعمال الا عدم الوجدان بعد الاستقراء ( قوله ) وان سلم فقصدها ، اي الفائدة لم يتقدم في المتن ذكر الفائدة صريحاً فيكون الضمير عائداً الى مادل عليه لفظ العبث اذ هو العراء عن الفائدة



مع انه لايخفى على المتأمل ان هذا الاستعمال ليس حقيقياً لانهم لم يريدوا رقة القلب وكذا عسى ونحوها من افعال المدح والذم فانها مستعملة فى غير ماوضعت له مع انها افعال ماضية فانساخت عن الدلالة على الزمان(١) والحدث ولم تستعمل دآلة عليها «احتج» القائلون بلزوم الحقيقة المجاز بان عدمه يستلزم العبث وانه غير جائز، بيانه ان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هى افادته به واذا لم يستعمل لم يفد به ( و ) الجواب انا لانسلم حصر الفائدة فيما ذكرتم بل ( صحة التجوز ) لما يناسبه فائدة( تنفى العبث وان سلم ) انحصارها فيما ذكرتم (فقصدها كاف ) فى نفيه (وهو) اى قصدها (لايقتضى حصولها ) فكم من غرض يحمل على فعل فيفعل ولا يترتب عليه الغرض

(١) فى حاشية أى وقوع الحدث لانها لانشاء الحدث وبهذا يندفع مااعترض به على المؤلف اه

في كفرهم قال شيخ الاسلام أى فخرجوا به عن منهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غيره فقال ما لفظه ولى فيه إشكال لانه حيث كان من الصفات الغالبة ومن لازمها أن يكون القياس إطلاقها على غيره كان هذا الاطلاق من بنى حنيفة إطلاقا موافقاً لقياس لغة العرب ونطقاً بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله مما تجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وأنه خروج عن منهج اللغة اه فالحمد لله على الوفاق ،وإذا عرفت أنه لم يمتنع لغة إطلاق الرحمن على غيره تعالى ولايعلم أنه ورد في الشرع نهي عنه فلا دليل على أنه لايطلق الا عليه تعالي فلا يتم التمثيل به للمدعي ، نعم قد قيل أن المختص هو المعرف باللام ولم يسمع الا في حقه تعالى على أنا نقول الأظهر أن الرحمن علم لله تعالى لاصفة ويدل عليه مجيئه غير تابع نحو الرحمن على العرش اسجدوا للرحمن انى أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن والاستدلال بوقوعه صفة في البسملة غير مسلم بل هو بدل والرحيم صفة له اذ لايفصل بين الصفة والموصوف بالبدل والاستدلال بانه بازاء معنى لاينافى علميته اذ معناه وهو المعنى الاشتقاقى ملاحظ فيه حال علميته كما في الحارث والحسن ونحوهما فاختصاصه به تعالى لكونه علماً له كاختصاص لفظ الله ، وإلى علميته ذهب ابن مالك وآخرون (قوله) وكذلك عسى ونحوها ، أقول قد قيل عليه لادليل على ان كل فعل موضوع للحدث والزمان غير الاستقراء الذى ظهر عدم تمامه بوجود افعال لاتدل عليهما أى فالاستقراء غير تام فليس بحجة انما الاستقراء التام هو الحجة وحينئذ فالذى أفاده الاستقرا ان الاكثر من الافعال دال على حدوث الزمان والاقل لايدل عليه وقلته لاتوجب إدعاء مجازيته وحينئذ فلا يحتاج الى التكلفات فى حدود الأسماء والأفعال لادخال هذه في الأول واخراجها على الثانى

---

( قوله ) الاولى لانها افعال ، ينظر ماالوجه اهـ ح ( قوله ) فما ذكره اصرح ، لتعرضه للعلاقة بخلاف قولهم اهـ ح عن خط شيخه

ولا يخرجه عدم الترتيب الى العبث ( مسئلة ) اختلف فى اللفظ الواحد اذا دار بين المجاز والاشتراك كالنكاح ( ١ ) فانه يحتمل ان يكون حقيقة فى الوطء مجازاً فى العقد وان يكون مشتركا بينهما قال في الصحاح النكاح الوطء وقد يكون العقد ( المختار ان المجاز اولى من الاشتراك لغلبته ) وكثرته فى اللغة حتى قال ابن جنى ان اكثر اللغة مجاز والكثرة تفيد ظن الرجحان، وقيل بل الحمل على الاشتراك اولى وذلك لنوعين من الترجيح مفاسد للمجاز لاتوجد في الاشتراك ، وفوائد للاشتراك لاتوجد فى المجاز ، فمنها ان المشترك مطرد في كل واحد من معانيه فيطلق عليه فى جميع محاله لما عرفت من ان الحقائق مطردة فلا يضطرب فيه ، والمجاز قد لايطرد اذ عدم الاطراد من علاماته فيضطرب بحسب محاله ، ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين ان كان مما يشتق منه والمجاز قد لايشتق منه وان كان صالحا للاشتقاق كالامر بمعنى الفعل اذ لايقال منه آمر ومامور ونحوهما كما عرفت، ومنها صحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة(٢) المطلوبة فى

(١) وفي شرح المحلى على الجمع مالفظه كالنكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء وقيل بالعكس وقيل مشترك بينهما فهو حقيقة في أحدهما محتمل للحقيقة والمجاز في الآخر اه (٢) ضرورة تكثر المجازات اه جواهر

( قوله ) ﴿ مسئلة ﴾ المختار ان المجاز أولي من الاشتراك ( قوله ) اذا دار بين المجاز والاشتراك كالنكاح ، أقول يقال عليه « اعلم » ان هذه الترجمة مترددة بين وهمين لامخلص عن أحدهما لأن التردد ان كان في كل واحد من المدلولين أهو حقيقة أو مجاز فقد تقدم أن المجاز خلاف الأصل وان كان التردد في أحدهما وأما الآخر فقد ثبت كونه حقيقة فيه فان استويا في السبق عند التجرد عن القرائن واتحاد اصطلاح المتكلم والسامع فامارة الاشتراك وان سبق أحدهما فامارة المجاز في السبق فلا تردد ( قال ) لغلبته ، أقول أي لغلبة المجاز على الاشتراك الا أنه قد تقرر أن الأصل الحقيقة فالقول بغلبة المجاز ينافي هذا الأصل اذ المشترك قسم من الحقيقة اللهم الا أن يقال مرادهم ان الأصل الحقيقة الا في المشترك فهو نادر فالاصل المجاز ثم رأيت القرافي قد نبه على هذا فقال ﴿ سؤال ﴾ كيف يجمع بين هذه المسئلة يريد كون الأصل الحقيقة وبين قولهم المجاز غالب على اللغات فاذا كان المجاز غالباً كان هو الأصل ثم أجاب أن المجاز انما غلب بوقوعه مقروناً بالقرينة وهذا الأصل الذى ادعينا أن الأصل عدمه هو المجاز المجرد عن القرينة فلا تناقض انتهى وفيه تأمل اذ اللفظ الذى لاقرينة فيه لايسمى مجازاً ( قوله ) حتى قال ابن جنى ان أكثر اللغة مجاز، أقول استدل لما ادعى ابن جنى بان المجاز بالنسبة الى كلام الفصحاء في نظمهم ونثرهم اكثر من الحقيقة لان اكثرها تشبيهات واستعارات للمدح والذم وكنايات واسنادات قول وفعل الى من لايصلح أن يكون فاعلا لذلك كالحيوانات والدهر والاطلال والدمن ولاشك ان كل ذلك تجوز وأما بالنسبة الى الاستعمال المعلوم فكذلك فان الرجل يقول سافرت البلاد ورأيت العباد ولبست الثياب وملكت العبيد مع أنه ما سافر فيها كلها ولا رأى العباد كلهم ولا لبس كل الثياب ولا ملك كل العبيد وكذلك تقول ضربت زيداً مع انك ماضربت الاجزاء منه وكذا قولهم طاب الهواء وبرد الماء ومات زيد ومرض

( قوله ) فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوطء الخ ، المراد ان اللفظ اذا علم كونه حقيقة في احد معنيين وتردد في انه حقيقة في الآخر فيكون مشتركا اولا فيكون مجازاً كلفظ النكاح فانه حقيقة في الوطء واما في العقد فيحتمل الامرين وبماذكرنا يظهر الاستدلال بما نقله المؤلف عليه السلام عن الصحاح ( قوله ) ان اكثر اللغة مجاز، قد اورد في المحصول شبهة لابن جنى على ذلك ونقلها الشيخ العلامة في شرح الفصول واجاب عنها تركناها اذ لايحتملها المقام ومما استدل به ان قولك ضربت عمراً مجاز لأنك ربما ضربت بعضه كرأسه لاجميعه واذا قلت ضربت رأسه فهذا أيضاً قد يكون مجازاً اذا لم تضرب الاجانباً من جوانب رأسه (قوله) بالمعنيين ، مثل اقرأت أي حاضت وطهرت بخلاف المجاز فانه لايشتق منه كما ذكره المؤلف ( قوله ) ان كان مما يشتق منه ، هذا دفع ايراد كما ذكره السعد وهو ان الاسم ان كان صالحاً للاشتقاق ثبت سواء كان مشتركا أو مجازاً كناطق من النطق بمعنى الدلالة مجازاً ، وان لم يكن صالحاً لم يثبت الاشتقاق اصلا وأجاب بان المراد ان الاسم الصالح للاشتقاق قد يستعمل مجازاً فلا يشتق كرجل عدل وانما هي اقبال ثم قال وفيه نظر وذكر في وجه النظر انه لامجاز في المفرد بل في الاسناد

( قوله ) هذا دفع ايراد ، الدفع ان كان مما يشتق منه الخ الكلام لابقوله لايشتق منه فتأمل اه ح عن خط شيخه ( قوله ) بل في الاسناد ، ولو مثل بالأمر بمعنى الفعل فانه صالح للاشتقاق ولا يشتق منه آمر ومأمور لكان أولى كما ذكره المؤلف اه حسن يحيى من خط العلامة احمد بن محمد السياغي

المجاز بخلاف المجاز فانه لايتجوز فيه(١) ويشبه حاله مما قد قيل في القياس من ان حكم اصله لايثبت به على ماسيأتي ان شاء الله تعالى « فان قيل »قد نترتب مجازات متعددة فان لفظ الحقيقة على ماذكر في المحصول مجاز في المعنى المصطلح في الدرجة الثالثة «اجيب» بان ذلك لامن حيث انه مجاز بل من حيث انه حقيقة عرفية ،واما مفاسد المجاز ، فمنها احتياجه الى اكثر مما يحتاج اليه المشترك فان المجاز يحتاج الى وضع للمعنى الحقيقي وآخر للمعنى المجازي شخصي او نوعي على الخلاف في اعتبار نقل آحاد المجاز والى العلاقة ،والمشترك يكفي فيه الوضعان (٢) ، ومنها احتياجه الى معنى وضع اللفظ بازائه لانه فرعه بخلاف المشترك لاستقلال كل معنى بالوضع ابتداء والاصل اولى بالاثبات ،ومنها مخالفته(٣) الظاهر وهو الحقيقة بخلاف المشترك (٤) ،ومنها ايقاعه في الغلط عند عدم القرينة وهو حمله (٥) على غير المراد بخلاف المشترك ،وعورض بنوعين مرجحين للمجاز كذينك مفاسد للمشترك وفوائد للمجاز ،فمن مفاسد المشترك الاخلال بالفهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز ، ومنها اداؤه الى مستبعد من ضد للمقصود اونقيض له (٦) اذا حمل على غير المراد منه نحو لاتطلق في القرء والمراد الحيض

(١)عبارة الجواهر بخلاف المجاز فانه لايصح التجوز فيه الا باعتبار مفهومه الحقيقي فلاتكثر الفائدة وما كان أكثر فائدة فهو أولى اه(٢)فيكون المشترك أقل مقدمات ومن البين أن كل ماهو أقل مقدمات فهو أكثر وقوعا فيكون المشترك أكثر وقوعا من المجاز اه جواهر(٣)لأن استعماله في مفهومه المجازي استعمال في غير ماوضع له اللفظ ولاشبهة في ان استعمال اللفظ في غير ماوضع له خلاف الظاهر اه جواهر (٤) لأنه إستعماله في كل من مفهوميه استعمال اللفظ فيما وضع له اللفظ فلم يرتكب فيه خلاف الظاهر اه جواهر (٥) لأنه اذا تجرد عن القرينة لم يحمل على واحد من مفهوميه فلم يقع الغلط اه جواهر (٦) قال السعد في حاشيته على شرح العضد ظاهر كلام المصنف أنه يريد أن اللفظ قد يكون مشتركا بين الضدين كالجون للابيض والاسود والقرء للطهر والحيض والنقيضين كالامر للاباحة والتهديد مثلا فاذا اطلق واريد احدهما وفهم الآخر بتخيل قرينة فقد فهم ماهو في غاية البعد من المراد كما اذا فهم من ثلاثة قروء الحيض والمراد الاطهار ومن قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا التهديد والمراد الاباحة أي جواز الفعل على ماذكره في التنقيح من أن معنى قولهم الأمر للاباحة أن مدلوله جواز الفعل وانما جواز الترك

عمرو بل إسناد الافعال كلها الى الحيوانات على مذهب أهل السنة مجاز لان فاعلها في الحقيقة هو الله تعالى فاسنادها الى غيره مجاز عقلي اه ذكره الصفي الهندي واذا أخذ مدعى ابن جني وما استدل له به مسلما هدم القاعدة بان الاصل الحقيقة لأنها على كلامه مكثورة فالأصل هو الأكثر وأما قول الصفي الهندي ان مثل مرض ومات واسناد افعال العباد اليهم مجاز فهو خلاف ماصرح به المحققون من أصحابه فانهم قالوا المسند اليه حقيقة ماقام به الفعل وحقه ان يسند اليه سواء كان مخلوقا لله ام لا كما يقوله المعتزلة وسواء كان صادرا بالاختيار كضرب وقام اولا يكون كمرض ومات هذا صريح كلام المحققين منهم ولو سلم للهندي ماادعاه لم يبق إسناد حقيقي الا فيما اسند الى الله تعالى

( قوله ) لا يتجوز فيه ،في حاشية السيد المحقق لايتجوز منه (قوله) ويشبه حاله ، أي حاله هذه( قوله) في الدرجة الثالثة فانها في الاصل نفس الامر ونفس الشيء ونقل الى الثابت في مكانه او المثبت ثم الى اللفظ المستعمل فيما وضع الخ (قوله )على الخلاف في اعتبار نقل الآحاد فمن اعتبره جعل الوضع شخصياً ومن لم يعتبره جعله نوعيا (قوله ) احتياجه الى معنى ، يعني حقيقي ( قوله)عند عدم القرينة، الاولى عند عدم ظهورها اذلابد من القرينة ( قوله ) عند خفاء القرينة اوعدمها ، وهذا عند من لم يجوز اعماله في معنييه وأما عند من جوزه فالاخلال عنده انما هو في المشترك بين الضدين فقط ( قوله )بخلاف المجاز ،اذ يحمل مع القرينة عليه ومع عدمها على الحقيقة وقد يقال الفرض وجود القرينة لكنها خفية

(قوله) ثم الى اللفظ المستعمل الخ، بيان الترتيب ان الحقيقة في الاصل بمعنى الشيء الثابت او المثبت ثم نقل الى الاعتقاد المطابق ثبوته ثم من الاعتقاد المطابق الى القول المطابق لتقرره وثبوته ثم نقل من القول المطابق الى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب لكونه مطابقاً فهو منقول في الدرجة الثالثة اه بيضاوي ح وفي حاشية على قوله في الدرجة الثالثة بل في الرابعة على هذا اه

( قوله ) فيفهم منه المنع في الطهر ، يعني بحمل القرء على الطهر بتوهم القرينة ( قوله ) فيلزم الجواز في الحيض ، لم يتعرض المؤلف لتوجيه ذلك وفي حاشية السيد المحقق بناء على انه اي التطليق جائز واذا لم يجز في الطهر جاز في الحيض قطعاً

فيفهم(١) منه المنع في الطهر فيلزم الجواز في الحيض وهو نقيض المراد(٢) والوجوب فيه بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده وهو ضد المراد، ومنها احتياجه الى قرينتين بحسب المعنيين بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة، واما فوائد المجاز فمنها كونه ابلغ(٣)

---

بحكم الأصل بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم غير المراد لايؤدى الى مستبعد بل مناسب لمابين المعنيين من العلاقة حتى أن اطلاق اسم الضد على الضد لايكون الا بتنزيل التضاد منزلة التناسب لمشاكلة أو تهكم أو تمليح ولما لم يتحقق وضع اللفظ للنقيضين بالتحقيق حتى ان الشارحين انما فرضوه في لفظ النقيض اذا جعل لكل من الايجاب والسلب لاللقدر المشترك قرر الشارح المحقق تأدية المشترك الى نقيض المراد بوجه لايفتقر الى وضعه للنقيضين وهو أنه قد يقال لاتطلق في القرء ويراد الحيض فيحمل على الطهر بتوهم قرينة ويفهم جواز التطليق في الحيض وهو نقيض المراد أعنى التحريم أو وجوبه وهو ضد المراد ومبناه على ماتقرر في العربية من أن النفي في الكلام يرجع الى القيد ويفيد ثبوت أصل الحكم في مقابله حتى كانه قيل لاتطلق في الطهر بل في الحيض جوازاً أو وجوباً وفي الاصول من أن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده لابأن يوجد ضد التطليق على الاطلاق ليكون هو الامساك والكف عن الطلاق بل بأن يجعل التطليق في الحيض ضد التطليق في الطهر نظراً الى القيد فكانه قيل طلق في الحيض فان حمل الأمر على الاباحة أي الجواز فنقيض المراد وعلى الايجاب فضده وهذا القدر كاف في التمثيل وأما مايقال من أن المراد أنه يفهم الجواز اذا قيل لاتطلق في القرء والوجوب اذا قيل طلق في القرء فليس بمستقيم على مالايخفى اذ يؤدى الى أن يكون التطليق في الحيض جائزاً على الأول وواجباً على الثاني اه (١) قوله فيفهم منه المنع في الطهر ، أى يفهم المخاطب المنع بحمل القرء على الطهر وقوله فيلزم الجواز في الحيض أى يبقى على الاصل وهو الجواز اه (٢) اذ المراد تحريم الطلاق في الحيض وهو نقيض الجواز فيه اذ لايجتمعان فيه ولا يرتفعان وقوله أو الوجوب فيه بناء على أن النهي عن الشيء الخ يعني والوجوب ضد عدم الجواز لانهما قد يرتفعان بأن يكون مباحاً اه (٣) قال في فصول البدايع الابلغية من البلاغة لا المبالغة كما ظن نحو اشتعل الرأس شيبا أبلغ بمراتب من شبت والاوجزية كما في الاستعارة والاوفقية اما في لفظه للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية أو عذوبة في المجاز كالروضة للمقبرة أو لتنافر في الحقيقة كالموسج لطويل العنق من النوق أو في معناه للمقام لزيادة بيان لاشتماله على الدعوى ببينة أو تعظيم كالشمس للشريف أو تحقير كالكلب للحقير أو ترغيب كماء الحياة لبعض المشروب أو ترهيب كالسم لبعض المطعوم وتلطف الكلام بافادة اللذة التخييلية الموجبة لمزيد التلقي وسرعة التفهم نحو رأيت بحراً من المسك موجه الذهب والتخلص من قذارة الحقيقة كالغائط وكنايات النيك في القرآن وقوله ويتوصل به الى أنواع البديع كالسجع في نحو حمار ثرثار عند وقوعهما فاصلتين بخلاف بليد وكالطباق في نحو ضحك المشيب برأسه فبكى بخلاف ظهر وكالمشاكلة في نحو كلما لج قلبي في هواها لجت في مقتي بخلاف زادت وكالمجانسة في نحو سبع أرانب وستة سباع بخلاف شجعان ، وكصحة الوزن والقافية والروى نحو عارضننا أصلاً فقلنا الربرب * حتى تبدى الاقحوان الاشنب فان الربرب ليس كالنسوة والاشنب ليس كالسن الابيض اه مختصراً من فصول البدايع وغيره قال في الصحاح والربرب قطيع من بقر الوحش وفي المصباح الاقحوان بضم الهمزة والحاء من نبات الربيع له نور أبيض لارائحة له وهو في تقدير أفعوان الواحدة أقحوانه وهو البابونج عند الفرس اه

---

( قوله ) وهو نقيض المراد ، لأن الجواز في الحيض نقيض عدم الجواز فيه (قوله) او الوجوب فيه ، اي في الحيض بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده يعني والامر للوجوب على المختار ذكره الشريف واذا حمل الامر على الوجوب كان هذا توجيهاً للقسم الثاني اعنى كونه ضد المراد لا للقسم الأول أعنى كونه نقيض المراد فقد عرفت توجيهه بما ذكره الشريف وأما السعد فانه جعل جواز التطليق في الحيض ووجوبه مبنيين جميعاً على كون النهي عن الشيء أمر بضده لانه لم يحمل الأمر على الوجوب بل قال فان حمل الامر على الاباحة اي الجواز فنقيض المراد أو على الايجاب فضده ( قوله ) وهو ضد المراد ، لأن جواز التطليق ووجوبه متضادان لانقيضان لجواز ارتفاعهما معاً بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم غير المراد لايؤدي الى مستبعد بل مناسب لما بين المعنيين من العلاقة حتى ان اطلاق اسم الضد على الضد لايكون الا بتنزيل التضاد منزلة التناسب لمشاكلة او تهكم او تمليح ( قوله) فمنها كونه ابلغ ، قد ذكر في شرح المختصر وحواشيه بيان ذلك ولم يذكره المؤلف

---

( قوله) فمنها كونه ابلغ، فان قولك اشتعل الرأس شيباً أبلغ من شبت اه ح

واوجز واوفق للطبع وللمقام ويتوصل به الى انواع البديع ،قيل ماعد من فؤايد المجاز انما يصلح مرجحاً لولم يوجد فى المشترك وقد وجد فانه يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال واوجز كالعين والجاسوس (١) واوفق للطبع كالليث المشترك بين الاسد وضرب من العنكبوت والغضنفر واوفق للمقام كما اذا انبأ المشترك عن معنى يناسبه كالعزة فى قول السيد لعبده هذا عين فاحفظه وكذا التوصل به الى انواع من البديع كالتوجيه والايهام اذا اشتهر في بعض معانيه وتكثير المعنى بحمله على الجميع (٢) « واجيب » بان الغرض من ذكر وجوه الترجيح هو ان الحمل على مايشتمل عليها اولى لانه يظن انه الغالب الاكثر فى الكلام فاذا تحقق انتفاء الغلبة فلا عبرة بكون الشيء من مظانها واذا تحققت فلا باس فى عدم ماهو من مظانها فى المشترك علم عدمها فلا يفيده اشتماله على ماهو من مظانها وفي المجاز تحققت فلا يضره الخلو عن ماهو من مظانها (و) اذا دار اللفظ بين المجاز والنقل فالمختار أيضاً ان المجاز اولى (من النقل لكثرته وعدم استلزامه نسخ الاول) وهو المعنى الحقيقي بخلاف النقل فيهما، مثاله لو اطلق الشارع الصيام على الامساك المخصوص وترددنا فى أنه وضعه له بحيث نطلقه عليه بلا قرينة أو لم يضعه له وانما استعمله فيه مجازاً من قبيل اطلاق اسم البعض على الكل (٣)

---

(١) قال في المصباح تجسسها تتبعها ومنه الجاسوس لانه يتتبع الأخبار ويفحص عن بواطن الامور ثم استعير لنظر العين وقيل في الابل أفواهها مجاسها لان الابل اذا أحسنت الاكل اكتفى الناظر اليها بذلك في معرفة سمنها اه مصباح (٢) عند أئمتنا عليهم السلام والشافعي اه (٣) في حاشية بعد كلام ذكر بعضه سيلان مالفظه بل الصواب اطلاق المطلق على المقيد فانه اطلق مطلق الامساك واراد الامساك الخاص المقيد وهو مراد المصنف باطلاق اسم البعض على الكل واراد بالبعض المطلق لكونه جزءاً للمقيد فتأمل اه من خط سيدى العلامة عبدالقادر بن احمد رحمه الله

---

(قوله) أبلغ، اي اليق بالمقام (قوله) الاجمال والابهام مثل ان يقول اشتر العين دون ان يقول الذهب (قوله) كالعين والجاسوس ، فان العين فيه اجمال وايجاز بالنسبة الى الجاسوس وهو يطلق على العين مجازاً فيقال جاسوس الحس المشترك لأنها تؤدي اليه ما ارتسم فيها من المبصرات (قوله) كالليث فانه اوفق للطبع ، لأنه اعذب من الغضنفر وقد يتوهم ان الاولى حذف لفظ الاسد وبما ذكرنا يعرف المراد فقوله الغضنفر عطف على الليث ، فان قيل المناسب ان يبين كونه أبلغ وأوجز وأوفق من المجاز لأن الكلام فيه « قلنا » بل المقصود ان المشترك قد يكون ابلغ مثلا من غيره في الجملة كما ان المبين في المجاز انه قد يكون أبلغ من غيره وان لم يكن مشتركا ذكره السعد (قوله) هذا عين فاحفظه ، ففيه ايماء الى أنه كالعين الباصرة في العزة (قوله) كالتوجيه ، هو ايراد الكلام محتملا لمعنيين مثلا اشتر عينك والايهام وهو ان يذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد كما اذا لعن بحضور بعض العدول عدل الوقر فيقول افتح العين فان المولى حاضر ولو قلت البصر لفات ذلك (قوله) اذا اشتهر الخ، هكذا في حاشية الشريف وهو قيد للايهام حتى يكون المشتهر قريباً والآخر بعيداً وذلك شرط في الايهام (قوله) وتكثير المعنى بحمله على الجميع ، أي المعنيين قال السيد المحقق ان اريد حمله عليهما معاً فهو وان اختص بالمشترك لكنه عند من يجوز استعماله فيهما كذلك وأما عند غيره فلا ، ثم قال فان « قلت » فليحمل عنده عليهما مجازاً قلت فليحمل المجاز أيضاً عليهما لذلك ثم قال وان اريد حمله على هذا مرة وعلى ذاك اخرى فهو في المشترك ظاهر (قوله) بكون الشيء من مظانها ، أي من مظان الغلبة (قوله) واذا تحققت ، أي ثبتت الغلبة فهو على لفظ المبنى للفاعل (قوله) فلا باس في عدم ، في السعد بعدم كونه من المظان (قوله) عدمها ، أي الغلبة (قوله) تحققت ، اي الغلبة (قوله) من قبيل اطلاق اسم البعض على الكل ، هكذا في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله وقد قيل الصواب باسم الكل على البعض ولا يصح ذلك فتأمل وقيل من باب اطلاق المطلق على المقيد كما هو الانسب كما تقدم في الحقيقة الشرعية

---

(قوله) أبلغ أي اليق بالمقام ، المراد بالبلاغة أنه كدعوى الشيء ببينة لاما فسره به المحشي اهح عن خط شيخه يتأمل في قوله أنه كدعوى الشيء الخ فالظاهر عدم مناسبة التعليل به هنا اه (قوله) واوفق من المجاز ، ويمكن أنه أوفق للطبع من المجاز بان يراد انه تجوز بالغضنفر عن ضرب من العنكبوت والعلاقة الضدية فتأمل اهح عن خط شيخه (قوله) ولا يصح ذلك فتأمل ، اذ الصوم ليس جزءاً للامساك حتى يكون من اطلاق اسم الكل على البعض بل جزئي له بخلاف اطلاق اسم البعض على الكل بان يعتبر الصوم مركباً من

مع فرض تصحيح هذه المناسبة للتجوز فالحمل على المجاز اولى، واذا دار اللفظ بين الاشتراك والنقل فقد (قيل و) هو قول الرازى ومتابعيه (النقل اولى من الاشتراك(١) لافراده في الحالتين) اى لان اللفظ المنقول مدلوله مفرد قبل النقل وبعده اما قبل النقل فلان مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوى لاغير واما بعده فهو المنقول اليه الشرعي او العرفى لاغير واذا كان مدلوله مفرداً فلا يمتنع العمل به (لا المشترك) فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد (فهو مجمل) لايعمل به الا بقرينة وهذا بناء على مذهبه(٢) من انه لايحمل على الجميع (وقد سبق) الكلام فيه(٣) ولعل من يحمله على الجميع لايبعد ترجيحه للاشتراك لان النقل خلاف الاصل «مثاله» لفظ الزكوة يحتمل ان يكون مشتركا بين النما والقدر المخرج من النصاب وان يكون موضوعا للنما فقط ثم نقل الى القدر المخرج شرعا(٤)

﴿فصل في الحروف﴾

«اعلم» ان بيان وضعها ومعناها ودفع مايرد من الاشكل عليها(٥) يفتقر الى تقديم مقدمة وهي ان وضع اللفظ لمعناه اما عام او خاص(٦) ومعناه اما عام او خاص

---

(١) كلفظ الزكوة المستعمل في اخراج مال مخصوص فانه يحتمل أنه نقل من النما الذى هو معناه الاصلى اليه مع الاضراب عن المعنى الاصلى ونسخه به ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما حقيقة فيهما اه شرح ابن جحاف (٢) الذى تقدم للرازى انه ممتنع بين النقيضين اه (٣) من أن الاخلال بالتفاهم ممنوع فان المشترك يحصل به الفهم مفصلا مع القرينة المعينة المقصود منه ومجملا بدونها والاجمالي يقصد كما يقصد التفصيلي كما في أسماء الاجناس اه شرح ابن جحاف (٤) وعبارة المحلى في شرح الجمع كالزكاة حقيقة في النما محتمل فيما يخرج من المال لان يكون حقيقة أيضاً أى لغوية ومنقولا شرعياً اه (٥) من عدم تميزها عن الضمير واسم الاشارة والموصول الى آخر ماذكره فيما سيأتى اه (٦) قال السيد قدس سره لابد للواضع في الوضع من تصور فان تصور معنى جزئياً وعين بازائه لفظاً مخصوصاً أو الفاظاً مخصوصة مقصودة تفصيلاً أو اجمالا كان الوضع خاصاً لخصوص التصور المعتبر فيه أعنى تصور المعنى والموضوع له أيضاً خاصاً وان تصور معنى عاماً يندرج تحته جزئيات اضافية أو حقيقية فله أن يعين لفظاً معلوما أو ألفاظاً معلومة على أحد الوجهين يعنى تفصيلاً أو اجمالا بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاماً لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له أيضاً عاما وان يعين اللفظ أو الالفاظ بازاء الخصوصيات والجزئيات المندرجة تحته لأنها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصاً واما عكس هذا أعنى أن يكون الوضع خاصاً لخصوص التصور المعتبر فيه والموضوع له عاما فلا يتصور لان الجزئي ليس وجهاً من وجوه الكلي ليتوجه العقل به اليه فيتصوره اجمالا واذا تحققت هذا اتضح عندك معنى قوله يعنى المصنف ان اللفظ قد يوضع وضعاً عاما لامور مخصوصة كسائر صيغ المشتقات والمبهمات الى آخره، وبينهما على الوجه الذى أورده فرق من وجهين أحدهما ان الخصوصيات التى وضعت بازائها المشتقات جزئيات اضافية كل واحد منها كلي في نفسه جزئي بالاضافة حتى لوفرض

---

(قال) ﴿فصل﴾ في الحروف (قوله) ان وضع اللفظ لمعناه الخ، أقول يصح ان يريد به مايشمل المركبات اذ هو لفظ وقد تعرض المصنف لوضع المركبات هنا كما يأتى

---

(قوله) مع فرض تصحيح هذه المناسبة، اشارة الى ماذكره السعد من انه ليس كل جزء وكل صالحاً لعلاقة التجوز بل اذا كان مثل العين للربيئة كذلك معروف في موضعه (قوله) قيل والنقل اولى من الاشتراك، جعل في الفصول الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص والنسخ خلاف الاصل واحتمال قول المتكلم لاحدها هو الخل بفهم مراده وقد ذكر الشيخ رحمه الله في شرحه ان التعارض بين الامور المذكورة يأتى على خمسة عشر وجهاً وبين ماهو الراجح وطول الكلام وهو بحث نفيس تخذه من موضعه وقد أقتصر المؤلف عليه السلام من ذلك على بيان المعارضة بين ثلاثة واغفل باقيها روما للاختصار (قوله) بناء على مذهبه، أي الرازي (قوله) اعلم ان بيان وضعها، يعنى هل هي موضوعة بالوضع العام او الخاص وهل وضعت الفاظها لموضوع عام او خاص (قوله) ومعناها، يعنى وبيان معناها من كونه غير مستقل وبيان معنى عدم استقلاله (قوله) ودفع مايرد من الاشكال عليها، أي على معانى الحروف وهو ورود مايحتاج الى ضميمة من معانى الاسماء كذو وفوق والموصولات كما سيأتى

---

الامساك والنية مثلا مع الوقت المخصوص فالامساك جزء له فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

( قوله ) فهذه اربعة اقسام ، جعلها اربعة اعتماداً على اثبات الوضع الخاص لموضوع له عام كما سيأتى كوضع رجل ونحوه من اسماء الاجناس كما ذكره الابهري واما السيد المحقق فجعل الاقسام ثلاثة واحال هذا القسم وادخل وضع اسماء الاجناس في الوضع العام والموضوع له عام والكلام مبنى على بيان وجه عموم الوضع وخصوصه فالسيد المحقق جعل وجه عموم الوضع هو تصور الواضع للمعنى الموضوع له اوتصوره لامر عام ليس هو الموضوع له بل هو وسيلة له الى ملاحظة الموضوع له فالاول كوضع اسماء الاجناس ووضع المشتقات وسيأتى بيان ذلك، والثانى كما في اسماء الاشارة فان الواضع تصور امراً عاما وهو المشار اليه ولم يضع اللفظ له بل للخصوصيات فهذان قسمان الوضع فيهما عام والموضوع له اما عام كالاول او خاص كالثانى والقسم الثالث وهو ما كان التصور فيه خاصاً هو الوضع للمعنى الشخصي فالوضع فيه خاص والموضوع له خاص قال السيد المحقق واما كون الوضع خاصاً لخصوص التصور المعتبر فيه والموضوع له عام فلا يتصور لأن الجزئى لايتوجه به العقل الى الكلي فيتصور الكلي بالجزئى اجمالا بل الامر بالعكس وهو ان الكليات يدرك بها مشخصاتها اجمالا وذلك كاف في الوضع للمشخصات واما شارح الرسالة الوضعية فجعل الاقسام اربعة لانه اثبت هذا القسم الذي احاله السيد المحقق وذلك ان شارح الرسالة لم يجعل عموم الوضع وخصوصه لكون التصور عاما او خاصاً كما ذكره الشريف وذلك لان ماذكره لا يقتضي عموم نفس الوضع انما المقتضي لعمومه شمول نفس الوضع بان يغنى وضع واحد عن اوضاع متعددة لمعان متعددة كما في المشتقات فان نحو ضارب وقائم وعالم قد اغنى عن وضعها لمعانيها وضع واحد وهو وضع صيغة فاعل وكما في وضع اسماء الاشارة واذا كان الوجه في عموم الوضع كونه مغنياً عن الاوضاع المتعددة كان وضع نحو رجل وضعاً خاصاً اذ لاشمول في وضعه اذ لم يغن وضعه عن أوضاع متعددة لمعان متعددة اذ معنى نحو رجل متحد فهو وضع خاص لموضوع له عام ولا احالة فيه اذ لم يجعل التصور الخاص آلة للتصور العام كما ذكر الشريف والمؤلف عليه السلام اعتمد ماذكره شارح الرسالة في اثبات وضع خاص لموضوع عام لكنه خالفه في توجيه عموم الوضع وخصوصه في القسم الاول والثانى والرابع فاعتمد فيها توجيه السيد المحقق لقوله عليه السلام في الاول لان متعقل الواضع الخ وفي الثانى وتصور هذه المعانى الخ وفي الرابع لان متعقل الواضع الخ وأما الاعتراض بان وضع رجل قد أغنى عن الوضع لافراد متعددة من نحو زيد وعمرو فلا يكون خاصاً فغير وارد لان وضع رجل انما هو للمعنى الكلي ووضع نحو زيد للذات المتشخصة فلم يغن وضع رجل عن وضع الاعلام وان صح اطلاقه عليها

فهذه اربعة اقسام «الاول» ان يكون الوضع خاصا والموضوع له خاص(١) وذلك كما اذا تصور الواضع زيداً وعين لفظه له لان متعقل الواضع عند الوضع لفظ ومعنى مشخصان وهو ظاهر «الثانى» ان يكون الوضع عاما والموضوع له عام وذلك كصيغ المشتقات (٢) فان الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر(٣) لمن قام به مدلوله علم منه ان الواضع تصور مفهوم الضارب وعين بازائه لفظاً كان الوضع والموضوع له عاما وخصوصية ما وضعت المبهمات بازائها جزئيات حقيقية ، وثانيهما ان تصور اللفظ والمعنى في المشتقات بوجه عام واما في المبهمات فعموم التصور في المعنى لكن الوضع في كليهما عام لأن المعتبر في ذلك هو المعنى اذ لايترتب على اعتباره في اللفظ فائدة فان الوضع في المشتقات عام نوعي كما في المبهمات وان كان عاما بعموم المعنى لكنه شخصى لأن تصور اللفظ ليس على وجه عام وليست المشخصات اه

(١) الواو في هذا ونحوه للحال اه (٢) ونحوها مما يدل بالهيئة كما سيأتى اه (٣) يعنى ثلاثى الاصول اه

( قوله ) فان الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله ، أقول جعل هذا مثال الوضع العام فدخل فيه كما جعلوا وضعه عاما ولايخفى ان الوضع ان سلم كونه وقع من الواضع بقضية فتسميتها كلية أو جزئية انما تكون باعتبار كلية موضوعها وجزئيته ولاخفاء في أن كل قضية يقع بها الوضع فموضوعها شخصى ضرورة لان المراد به خصوصية اللفظ مجرداً عن المعنى لانه انما اريد بالوضع لربطه بالمعنى فهو شخصى ألا ترى أن قول الواضع صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله وقوله أنا لكل متكلم وهذا لكل مشار اليه قضايا شخصية ضرورة اما في غير اسم الفاعل مثلا فظاهر وأما في اسم الفاعل ونحوه من ذى الهيئات فانها وان تهيأت بهيأة فاعل كلمات مختلفة المادة فتعدد محال الكيفية لايوجب تعددها لما تقرر من أن التعدد من عوارض الكم لا الكيف والا لوجب أن تكون الاعلام كلية لانها تعدد بتعدد الناطقين بها كتعدد أفراد الانسان على ان التحقيق ان الموضوع هو اللفظ وهو الصوت والهيئات خارجة عن المهيأ كما علم فليست لفظاً ولا جزء لفظ وبه يعلم ان العموم من صفات الموضوع له لا الوضع فانه من صفاتهما

( قوله ) في القسم الأول والثانى والرابع ، بل خالفه فيها جميعاً فتأمل اهـ ح ن وقد شكل على قوله فيها جميعاً اهـ

ضارباً لمن قام به الضرب وعالماً لمن قام به العلم الى غير ذلك(١) فقد تصور تلك الالفاظ بجملة بمفهوم عام هو مفهوم صيغة فاعل وهذه المعاني(٢) لتلك الالفاظ بمفهوم عام ايضاً هو مفهوم من قام به مدلول المصدر المشتق منه فوضع المشتقات وضعاً عاماً لامور مخصوصة بحيث لايفاد بها الا تلك الامور حتى لا يصلح ان يقال ضارب ويراد به مفهوم من قام به مدلول مصدر ما بل مدلول الضرب بخصوصه وليس المراد من خصوص المعنى (٣) تشخصه بحيث لايحتمل الكثرة فانه قسم آخر ستعرفه ان شاء الله تعالى بل المراد اندراجه تحت أمر كلي «وتلخيصه» ان الواضع اذا تصور الفاظاً مخصوصة في ضمن امر كلي وحكم حكماً كلياً بان كل لفظ يندرج تحته فقد عينه للدلالة على كذا ويسمى(٤) هذا الوضع وضعاً نوعياً ويترتب على هذا الوضع انفهام معان غير محصورة تصورها الواضع اجمالا بأمر كلي عام من الفاظ غير معدودة واستعمالها فيها حقيقة وذلك مثل الجمع والمشتقات والمركبات وبالجملة مايدل بالهيئة «الثالث» ان يكون الوضع خاصاً والموضوع له عام وذلك كالانسان والفرس وغيرها فان الواضع قد تصور لفظاً خاصاً ومعنى معيناً كلياً وعين ذلك اللفظ

---

(١) من الخصوصيات مع انه لم يعتبرها ولم يلاحظها على التفصيل اه سعد (٢) أى التى وضع لها صيغة فاعل اه (٣) المذكور في قوله لامور مخصوصة حتى يلزم أنه يناقض قوله أولا والموضوع له عام فتأمل اه من خط الحسين بن القاسم عليه السلام (*) هكذا ذكره أهل حواشي شرح المختصر أوردوه تأويلا لعبارة العضد وذلك انه لما قال اللفظ قد يوضع وضعاً عاما لامور مخصوصة كسائر صيغ المشتقات والمبهمات الى آخر كلامه ثم بعد ذلك قال وكذا اذا قال هذا لكل مشار اليه مخصوص الخ فجعل وضع المشتقات ووضع أسماء الاشارة كلها وضعاً عاما لامور مخصوصة احتاجوا الى الفرق بين الخصوصين بان الخصوص في الاول كونه مندرجا تحت أمر كلي فيكون جزئياً اضافياً وان كان في نفسه كلياً والخصوص في اسم الاشارة شخصياً بكون الموضوع له جزئياً حقيقياً والمؤلف عليه السلام ذكر هذا في كلامه جوابا عما يقال قد سبق له عليه السلام ان هذا القسم الثاني قد حكم فيه بان الوضع عام والموضوع له عام وههنا ذكر أن وضع المشتقات وضع عام لامور مخصوصة فبين العبارتين تناف فاجاب بمثل ماذكروه تأويلا لعبارة شرح المختصر اه عن خط سيلان (٤) في شرح الرسالة الوضع للسمرقندي يسمى بغير واو اه

---

(قوله) فقد تصور تلك الالفاظ بجملة ، اذ لم يلاحظ لفظاً معيناً على التفصيل بل لاحظها بامر كلي هو صيغة فاعل فانه يندرج تحته كثير من الالفاظ فتصور اللفظ والمعنى كليهما في المشتقات بوجه عام واما المبهمات فعموم التصور في المعنى فقط لا في الالفاظ فانها متصورة تفصيلا اذ هي معدودة (قوله) بمفهوم ، متعلق بتصور (قوله) وهذه المعاني ، أي وتصور هذه المعاني (قوله) بحيث لايفاد بها ، أي بالمشتقات (قوله) وليس المراد من خصوص المعنى تشخصه ، دفع لما يقال قد سبق أن الموضوع له في المشتقات عام فكيف صح قول المؤلف فوضع المشتقات وضع عام لامور مخصوصة اذ يلزم أن لايكون فرق بين وضع المشتقات ووضع أسماء الاشارة « فاجاب » بانه ليس المراد من خصوص المعنى تشخصه بل المراد بالامور المخصوصة التي وضعت بازائها المشتقات جزئيات اضافية أي مندرجة تحت أمر كلي وكل واحد منها كلي في نفسه جزئي بالاضافة والمراد بالامور المخصوصة التى وضعت بازائها المبهمات هي الجزئيات الحقيقية وهذا معنى قول المؤلف عليه السلام فانه قسم آخر ستعرفه (قوله) اذا تصور الفاظاً مخصوصة ، كلفظ ضارب ونحوه (قوله) في ضمن أمر كلي ، هو صيغة فاعل (قوله) يندرج تحته ، أي تحت الامر الكلي (قوله) فقد عينه ، جواب اذا والجملة الشرطية خبر ان (قوله) ويسمى هذا الوضع نوعياً ، أي وضعاً عاما لايختص بمادة معينة كما سبق تحقيقه في أول الموضوعات اللغوية بخلاف وضع اسماء الاشارة والموصولات فانه يختص بالفاظ محصورة (قوله) بامر كلي ، هو مفهوم من قام به مدلوله (قوله) من الفاظ ، متعلق بانفهام (قوله) واستعمالها ، عطف على انفهام (قوله) حقيقة ، لعدم افتقارها الى قرينة كما تقدم تحقيق ذلك في أول الموضوعات اللغوية (قوله) تصور لفظاً خاصاً ، أي متعيناً بان لايكون تصوره بامر عام كما في المشتقات

---

(قوله) واستعمالها عطف على انفهام ، ويحتمل الاستيناف وهو أظهر اه ح عن خط شيخه

لـكل واحد مما يصدق عليه ذلك المعنى وهـذا هو الموافق لما ذكره الابهري (١) من أنه اذا وضع لفظ واحد بأزاء معنى واحد فهذا الوضع خاص سواء كان ذلك المعنى (٢) كلياً أو جزئياً « الرابع أن يكون الوضع عاما والموضوع له خاص كاسماء الاشارة والموصولات وغيرها فان الواضع يتصور لفظاً خاصاً ومعاني مخصوصة فيضع ذلك اللفظ لـكل واحد من تلك المعاني بخصوصه بحيث لا يفاد به الا واحد منها بخصوصه (٣) ووضعه لـكل واحد منها باعتبار أمر مشترك بينها (٤) وذلك بان تعقل أمراً مشتركا (٥) بين مشخصات فيكون آلة لملاحظتها فتصير تلك الاشخاص ملحوظة اجمالا ثم يعين ذلك اللفظ لـكل واحد منها بخصوصه دون القدر المشترك فتعقله آلة الوضع ووسيلة اليه لا أنه الموضوع له فالوضع عام لان متعقل الواضع عنـد الوضع مفهوم كلي والموضوع له خاص لا يحتمل التكثر فان هذا مثلا موضوع ومسماه كل فرد

---

(١) في شرح الرسالة الوضعية اه (*) وحكم الشريف المحقق باحالته لان الـكليات تدرك بها مشخصاتها اجمالا وذلك كاف في الوضع للمشخصات وليست المشخصات بالقياس الى كلياتها كذلك كما لا يخفى واستدرك عليه الابهري اه (٢) قوله سواء كان ذلك المعنى كلياً كالمشتقات وقوله أو جزئياً كالاشخاص وكالاعلام وان كانت من القسم الاول اه من خط السيد صلاح الأخفش رحمه الله (٣) فلا يقال هذا والمراد واحد مما مشار اليه وانا ويراد متكلم به متكلم ما اه عضد (٤) مثاله أن يضع ذا لمشار اليه معين بواسطة أمر مشترك وهو الاشارة فانها مشتركة بين سائر أنواع أسماء الاشارة اه (٥) مثل أن يتعقل مفهوم المشار اليه بخصوصه المشترك بين كل مشار اليـه بخصوصه وكذا مفهوم متكلم بخصوصه المشترك بين كل متكلم بخصوصه وقس عليه سائر هذا النوع اه

---

(قوله) لـكل واحد مما يصدق عليه ذلك المعنى ، في حواشي شرح المختصر وشرح الرسالة ان انساناً ونحوه من اسماء الاجناس موضوع للمعنى الـكلي المحتمل للمقولية على كثيرين لا لما صدق عليه ذلك المعنى من الافراد وما ذكروه هو الموافق لـكون الموضوع له عاما فينظر فيما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) لما ذكره الابهري ، وكذا صاحب الجواهر وقد عرفت شرح هذا المقام بما تقدم قريباً (قوله) سواء كان ذلك المعـنى كلياً ، كهذا القسم و (قوله) أو جزئياً كالقسم الاول (قوله) فان الواضع يتصور لفظاً خاصاً أي معيناً معلوما تفصيلا لا اجمالا كلفظ هذا والذي وانا ونحوها من سائر المبهمات والضمائر المعـدودات بخـلاف الالفاظ في المشتقات كما عرفت فان الواضع لم يلاحظها عند الوضع باعتبار خصوصها بل باعتبار اندارجها تحت أمر كلي (قوله) ومعاني خاصة وهي كل مشار اليه مخصوص وكل متكلم مخصوص وكل موصول معين بجملة مخصوصة لـكن الواضع تصور تلك الجزئيات المخصوصات باعتبار مفهوم عام لم يوضع اللفظ له بل لتلك الجزئيات المخصوصة المندرجة تحته كما يأتي قريباً (قوله) الا واحداً منها بخصوصه ، فلذلك كانت معارف (قوله) باعتبار امر مشترك بينها ، أي بين تلك المعاني الخاصة وذلك المشترك هو مفهوم المشار اليـه بالخصوص أي مفهوم كل مشار اليه مخصوص ومفهوم كل متكلم مخصوص ومفهوم كل معين مخصوص (قوله) فيكون آلة ، ظاهر الجواهر أن الضمير عائد الى الامر المشترك والموافق لما يأتي قريباً ان يعود الى التعقل (قوله) آلة لملاحظتها أي المشخصات ، أي لملاحظتها اجمالا قال السيد المحقق والعلم الاجمالي كاف في الوضع لها (قـوله) فتعقلـه آلة ، في الجواهر أن الآلة ذلك الامر المشترك وماذكره المؤلف أقرب (قوله) لا يحتمل ، التكثر و (قوله) بحيث لا يقبل الشركة ، هذا تذكير بما سبق من الفرق بين معنى الخصوص في هذا القسم وبين معناه في القسم الثالث فان خصوص المعاني فيه كليات كما عرفت (قوله) موضوع ومسماه ، عبارة غير المؤلف عليه السلام موضوعه ولعل الضمير يسقط عن الـكتابة

---

(قوله) هو مفهوم المشار اليه بالخصوص ، هكذا في السعد والشريف فتأمل اه ح ن لعل المراد بالخصوص كون ذا لمشار اليه مفرد مذكر ونحو ذلك فلا وجه لقوله فتأمل اذ الخصوصية من هذه الجهة وهكذا في شرح الرسالة ولفظه فان الواضع تصور معنى قولك كل مشار اليه مفرد مذكر وجعل لفظ هذا بازاء كل واحد بخصوصه من الافراد اه ح

( قوله ) وهـذا القسم ، أي ما كان الوضع عاما والموضوع له خاص ( قوله ) لايستفاد معنـاه ، أي الموضوع الخاص وهو الفرد المتشخص الابقرينة معينة الخ فـكل ماكان من هذا القبيل فانه يحتاج الى القرينة المعينة وسواء كان من الاسماء كالمبهمات والضمائر أو من الحروف فلا يقدح في بعض الاسماء احتياجها الى القرينة المعينة لمانيهـا المتشخصة لامتياز معناها عن معنى الحروف بان معناها مستقل بالمفهومية ملحوظ قصداً لمعانى سائر الاسماء بخلاف معنى الحروف ويكون معنى قولهم الاسم مادل على معنى في نفسه انه مايستقل بالمفهومية وقولهم الحرف مادل على معنى فى غـيره انه مالا يستقل بالمفهوميـة وسيأتى استيفاء الكلام ان شاء الله تعالى والقرينة المعينـة على ماذكر في الرسـالة وشرحها ان كانت هي الخطاب أي المخاطبة وهو توجيه الـكلام الى الغير فالمحتـاج اليها هو الضمير من متكلم ومخاطب وغائب وان كانت القرينة في غير الخطاب فاما حسية كما في اسماء الاشارة وأما عقلية كما في الموصول فانه لايتعين الا بالنسبـة المعهودة بين المتكلم والمخاطب قال السيد المحقق ومن هاهنا يظهر ان المبهمات والمضمرات جزئيات حقيقية قال ولا يقـدح في ذلك ان هذا قـد يشار به الى أمر كلي مذكـور وان ضمير الغائب قد يرجع اليـه أيضاً أما الاول فلان هـذا يقتضي بحسب أصل الوضع مشاراً اليه مشاهداً اشارة حسية فلا يكون الا جزئيا حقيقياً واذا استعمل في غيره فقد نزل منزلته والـكلي المذكور من حيث انه مذكور بهـذا الذكر الجزئى جزئى لايحتمل الشركة فاطلاقه عليه من هـذه الحيثية ، وأما الثانى فلاقتضاء ضمير الغائب ذكراً جزئياً للرجوع اليه إما لفظاً أو معنًا أو حكما وقد عرفت ان الـكلي من حيث انه مذكور ذكراً جزئياً جزئى انتهى ( قوله ) لايستفاد ، ظاهره ان الضمير عائد الى هذا القسم ففي اضافة المعنى الى ضميره خفاء اذ المعنى انما يضاف الى اللفظ الموضوع له الدال عليه لا الى هذا القسم لـكن اضافته اليه تسامحاً لادنى ملابسة اذ هذا القسم سبب في وضع اللفظ للمعنى الخاص وعبارة الرسالة ماهو من هذا القبيل لايفيد التشخص الا بقرينة معينة

---

مشخص من أفراد المشار اليه بحيث لايقبل الشركة ، وهذا القسم لايستفاد معناه(١) الا بقرينـة معينة (٢) لاستواء نسبة الوضع الى المسميات والحروف من هذا القسم

(١) أى معنى اللفظ المذكور في هذا القسم اه (٢) كاليد في الاشارة اه

---

( قوله ) وهذا القسم لايستفاد معناه الا بقرينة معينة ، أقول يريد به الحرف واسم الاشارة والضمير والموصول وقد حقق صاحب الرسالة العضدية القرائن فقال فالقرينـة ان كانت في الخطاب يريد مفهومه منـه فالضمير نحو أنا وأنت وهو يريد ان دلالة كل واحد منها على مدلوله الذى هو نفسه انما فهمت من مقام الخطاب وان كانت يريد القرينة في غيره يريد غير الخطاب ، فاما حسية يريد كمد اليد أو العين أو الشفة الى الحاضر فاسم الاشارة ، أو عقلية وهو الموصول يريد ان قرينته عهدية المخاطب بالصلة عينية كانت أو جنسية وقال في الحرف ان مدلوله لما كان في غيره فتعينه بانضمام ذلك الغير اليه ( قوله ) والحروف من هذا القسم ، أقول أى من القسم الذى الوضع فيه والموضوع له خاص فهي كاسماء الاشارة وضعاً وموضوعاً له وفي هذا جميعه أبحاث « الاول » أنها اذا كانت الحروف من هذا القسم فقـد عرفت أن قراينها الثلاث التي هي الموصول واسماء الاشارة والمضمر دالة على معنى في نفسها وانها معارف فيلزم مشاركة الحروف لها في هاتين الخاصتين والا كان من التفريق بين المتماثلات في الوضع ﴿ البحث الثانى ﴾ ان هذه القرائن التى كملت بها دلالة الاربعة ان كانت جزءاً من الدال لم يكن أحدها هو الموضوع بل جزء الموضوع سواء كان الجزآن ملفوظين كما في الحرف والموصول أو أحدها لفظياً والآخر عقلياً كما فيما كانت قرينته عقلية أو حسياً كما فيما كانت قرينته حسية وان لم تكن جزءاً من الدال كان الوضع غير مقيد لان حقيقة الوضع اللفظي تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وماقيل من أنه يختار ان القرينة غـير جزء من الدال بل هي شرط للدلالة كشرط تقدم العلم بالوضع مردود بانه قد دار ماتوقفت عليه الدلالة بين أن يكون شرطاً أو شطراً ولا دليل على اختصاص أحدهما ثم يلزم ان المجاز حقيقة كالاربعة المذكورة ، وأما قول سعد الدين في حاشية الشرح ان غير المجاز ماهو موضوع بالنوع موضوع الدلالة بنفسه والمجاز موضوع للدلالة بمعونة القرائن فما كان من الأول فحقيقة وما كان من الثانى فمجاز فقد قدمنا لك ان هـذه التفرقة بين القرائن تحتاج الى وحي وتنزيل « الثالث » ان القرينة ان أخذت قيداً في الوضع بمعنى ان الواضع عين أسداً للرجل وتعيينه بشرط أن يكون مع قرينة وجب أن يكون حقيقة عند حصول القرينة ضرورة حصول الوضع عند حصول شرطه ولا نريد من الحقيقة الا اللفظ

---

( قوله ) ان كانت هي الخطاب ، عبارة الرسالة وشرحها فالقرينة ان كانت في الخطاب أعنى المخاطبة وهو توجيه الـكلام نحو الغير فيتناول ضميري المتكلم والمخاطب اهـ ح عن خط شيخه

( قوله ) باعتبار أمر عام الخ ، يعني كون الوضع باعتبار معنى عام انه جعل معنى ذلك الامر العام آلة للواضع في ملاحظة الابتدآت الخاصة فمن مثلا موضوع لها باعتباره ( قوله ) هو نوع من النسبة ، كالابتداء والانتهاء فانهما نوعان من مطلق النسبة التى تدخل تحتها الامور النسبية ( قوله ) وهو السيروالبصرة ، وكذا انتهاء السير الى الكوفة يتعين بالكوفة ( قوله ) وتوضيحه ، أي توضيح ماذكره من كون وضع الحروف باعتبار نوع من النسبة وكون معنى الحروف نسبة فان ذلك يتضح ببيان كون الابتداء من الامور النسبية وانه ان اخذ مطلقا فهو الأمر العام الذي هو نوع من النسبة فيكون مستقلا وآلة لملاحظة الخصوصيات وان النسبة المخصوصة قد لاتكون معنى الحرف بل ملحوظة قصداً وهذا لم يكن قد أفاده الكلام السابق فلذا قال وتوضيحه الخ وقس باقي معانى الحروف كالانتهاء والاستعلاء ونحو ذلك فانه يجري فيها مثل ماذكر ( قوله ) ان الابتداء نسبة مخصوصة هى ، أي النسبة المخصوصة حالة لغيره أي لغير الابتداء كالسير مثلا وهذا الابتداء هو معنى الحرف فانه حالة لمتعلقه وليس معنى مستقلا كما يأتى بيانه ان شاء الله تعالى ( قوله ) أو متعلقة به ، أي بالغير اشارة الى الابتداء بالاعتبار الاول وهو الابتداء المطلق « والثانى » وهو الابتداء الخاص الملاحظ قصداً ، اما الثانى فالتعلق فيه ظاهر وأما بالاعتبار الأول وهو المأخوذ مطلقاً فلان الابتداء وان لم يذكر متعلقه لفظاً فهو متعلق بغيره نظراً الى معناه لأنه من الامور النسبية التى لاتعقل الا بمتعلق فالنسبة في هذين القسمين معنى مستقل ملحوظ قصداً ولا يخرجهما التعلق بالغير عن الاستقلال لأن التعلق بالغير هو شأن الامور النسبية بخلاف المعنى الثالث فانه حالة للغير غير ملحوظ قصداً ولا مستقلا بالمفهومية فكان معنى جزئياً



اذ ( هي موضوعة باعتبار أمر عام هو نوع من النسبة(١) لكل فرد من أفرادها أى النسبة ( بخصوصه ) فان من موضوعة باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء لكل ابتداء معين بخصوصه(٢)( و ) معلوم انه (لايتعين خصوص النسبة) كالابتداء الجزئي الذي بين السير والبصرة فى قولك سرت من البصرة ( الا بتعيين المنسوب اليه ) وتميزه هو السير والبصرة ولا يتعقل الا بتعقلهما وقس عليه سائر الحروف «وتوضيحه» ان الابتداء(٣) نسبة مخصوصة هى حالة لغيره (٤) او متعلقة به

(١) اذ النسب كثيرة كالابتداء والاضافة اه (٢) كالابتداء من البصرة الى الكوفة اه
(٣) والانتهاء والاستعلاء ونحوهما اه (٤) أى لغير الابتداء وهو السير اه

المستعمل فيما وضع له سواء كان الوضع بشرط أو بغير شرط وان أخذت قيداً للموضوع بمعنى أن الواضع عين أسداً يرمى مثلا الرجل الشجاع وجب أن يكون كوضع المركبات المجعولة بازاء معنى واحد ولا قائل أنها مجازات، ثم من المجاز ماقرينته عقلية فيستلزم أن لايكون موضوعا بالوضع النوعي لأن ما جزؤه عقلي فهو عقلي لاوضعي بالشخص ولا بالنوع ( قوله ) اذ هي موضوعة باعتبار أمر عام هو نوع من النسبة الخ، أقول لفظ في مثلا موضوع لظرفية المسجد وظرفية الدار وظرفية الكيس باعتبار أمر عام لها وهو مطلق الظرفية فتكون موضوعة لنسبة جزئية معينة هي تلك الاضافة المخصوصة لا لمطلق الظرفية فتكون موضوعة لأمر عام الا أنه لايخفى أن النسبة ليست من المدلولات الوضعية للمفرد لما قدسلف غير مرة ان النسبة مدلول المركب لا المفرد ولان المتعلق ان كان مأخوذاً في الوضع قيداً للمدلول كالبلق لبياض الخيل فلا وجه لذكره مع الدال وان أخذ قيداً الدال كانت الدلالة للمجموع وكان معنى الحرف هو المطلق كما في سائر المقيدات على ان القول بان الحرف يحتاج في الدلالة على معناه الى ذكر متعلق يخدش فيه ماقرره أئمة النحاة من وجوب تقديم ماله صدر الكلام من ليت ولعل وحرفي الاستفهام لتدل على اتصاف مابعدها بمدلولها قبل ذكره

(قوله) ان الابتداء نسبة مخصوصة الخ ، يحقق الخوض في هذه الثلاث القولات فان حاصل ما ذكره المؤلف عليه السلام في توضيح معنى الابتداء أنه قسمان مطلق ومقيد فالمطلق معناه نسبة مخصوصة من بين سائر النسب هي حالة لغير الابتداء وهذا معنى كل أمر نسبي ، والمقيد نسبة مخصوصة هي حالة لغيره ومتعلقة بمتعلق مخصوص كالسير والبصرة في قولك سرت من البصرة . والمقيد له اعتباران كما ذكره المؤلف، الاول معنى اسمي متعلق به القصد، والآخر معنى حرفي جعل آلة لملاحظة حال متعلقه ، وعود الضمير في قوله فان اخذ مطلقا الى الاول صحيح اذ معناه فان اخذ مطلقا عن متعلق مخصوص وكذا عوده من قوله وان اخذ متعلقاً أي بمتعلق مخصوص الى القسم الثانى وهو قوله أو متعلقة به يعنى بمتعلق مخصوص صحيح أيضاً وهذا كلام في غاية الوضوح فتأمل فهذه الثلاث القولات لاتخلو عن شيء اه ح عن خط شيخه

(قوله) فان اخذ مطلقا و (قوله) وان اخذ متعلقاً بمتعلق مخصوص الخ ، في العبارة تسامح لأن ضمير ان اخذ مطلقاً لايصح عوده الى الابتداء لأنه مقيد بكونه نسبة مخصوصة هي حالة لغيره فليس بمطلق وكذا ضمير ان اخذ متعلقاً الخ لايصح عوده اليه لأن منه الابتداء بالاعتبار الأول وهو مفهوم مستقل يصلح أن يحكم عليه وبه والمعود اليه ليس كذلك لأنه مقيد بقوله هي حالة لغيره والمؤلف عليه السلام نقل ماذكره عن حواشي شرح المختصر للسيد المحقق مع تصرف في عبارته لأن الشريف لم يتعرض لقوله وتوضيحه ان الابتداء نسبة مخصوصة هي حالة لغيره الخ بل قال مالفظه الابتداء ان اخذ مطلقاً كان معنى مستقلا الخ، ويمكن أن يقال ضمير إن اخذ مطلقاً محمول على الاستخدام بان يعود الى الابتداء من غير اعتبار تقييده لكونه نسبة مخصوصة هي حالة للغير الخ والله أعلم
(قوله) فله اعتباران الخ ، قال السيد المحقق فالعقل في الأول يتوجه الى مطلق مفهومه ويلزمه ادراك متعلقه اجمالا لكونه ليس مقصوداً بالذات وفي الثاني يتوجه الى مطلق المفهوم أيضاً لكن يضيفه الى متعلق مخصوص وهو البصرة وفي الثالث يتوجه بالقصد الى المتعلق ثم أنه في تعرف حاله يلاحظ الابتداء المتعلق به (قوله) ويعبر عنه بابتداء سير البصرة ، فيصلح لأن يجعل محكوماً عليه فيقال ابتداء سير البصرة يوم الجمعة (قوله) ويجعله ، أي العقل آلة لتعرف حاله أي حال المتعلق وحاله هو ارتباط السير بالبصرة مثلا فانه عرف من معنى الحرف أن السير منها فالابتداء في هذه الحال كالمرآة اذا كان المقصود بالنظر فيها ملاحظة الصورة المرتسمة فيها بحيث لايلتفت حينئذ الى المرآة فهي في هذه الحالة لايمكن أن يحكم عليها بشيء من صفاتها كالصقالة والنفاسة والابتداء بالنظر الى الاعتبار الأول والثاني كالمرآة اذا كانت ملحوظة قصداً ليعرف حالها من الصقالة والنفاسة فيتمكن في هذه الحال أن يحكم عليها وتكون ملاحظة الصورة المنطبعة فيها تبعاً هكذا ذكروا ولتوسيع الكلام في ذلك موضع آخر (قوله) الا بما جعل آلة لملاحظته ، أي بالشيء الذي جعل الابتداء آلة لملاحظته ، عبارة الشريف الا بمتعلقه وهي أظهر فان الذي جعل آلة لملاحظته هو حال المتعلق لا المتعلق نفسه والذي توقف عليه الحرف هو المتعلق ولعل المضاف في عبارة المؤلف مقدر أي لملاحظة حاله

كالسير والبصرة مثلا فان اخذ مطلقاً كان معنى مستقلا ملحوظاً للعقل بالذات يمكنه ان يحكم عليه وبه وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء وان اخذ متعلقاً بمتعلق مخصوص كالسير والبصرة فله اعتباران احدهما ان يلاحظه العقل من حيث أنه مفهوم من المفهومات ويتوجه اليه بالقصد فيكون مفهوما مستقلا ايضاً يصلح(١) ان يحكم عليه وبه ويعبر عنه بابتداء سير البصرة «وثانيهما» ان يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله آلة لتعرف حاله ويكون المتوجه اليه قصداً ذلك المتعلق وهو بهذا الاعتبار لايستقل بالمفهومية ولا يصلح ان يحكم عليه وبه(٢) فمعنى من ليس هو الابتداء المطلق ولا المخصوص الماخوذ بالاعتبار الاول (٣) والا لصح ان يقع محكوما عليه وبه قطعاً لكنا لانشك في ان المفهوم المستفاد منه(٤) في قولك سرت من البصرة على الوجه الذي استفيد منه لايصلح لشيء منهما فتعين ان يكون معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثاني (٥) وهو معنى لايتحصل ذهناً ولا خارجاً الا بما جعل آلة لملاحظته(٦) ووسيلة الى تعرف حاله ثم انه يستعمل في كل ابتداء خاص حقيقة

---

(١) حكى في الصحاح التحريك فيه بالضم والفتح اه من خط سيدي العلامة عبد القادر بن احمد
(٢) وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من اه شريف (٣) وهو الذي يلاحظه العقل من حيث أنه مفهوم من المفهومات ويتوجه اليه بالقصد اه (٤) أي من لفظ من اه (٥) وهو الذي يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله آلة لتعرف حاله الخ اه (٦) وهو السير والبصرة مثلا اه فالابتداء الجزئي حالة بين السير والبصرة غير مستقل بنفسه ولا يدرك الا بادراك متعلقه ولفظ من مثلا آلة رابطة لادراكه بادراك متعلقة لادالة عليه والا كانت اسماء لاحروفا اه من شرح الجلال على التهذيب

---

(قوله) ثم أنه ، أي العقل اه ح

( قوله ) بلا اشتراك ، وذلك لأن وضعه وضع واحد والمشترك اللفظي لابد فيه من تعدد ( قوله ) فهو موضوع لذلك ، أي لكل ابتداء خاص وضعاً عاماً لأن الواضع تصور مفهوم الابتداء ولاحظ به جزئياته فعين لفظة من بأزائها ( قوله ) ولذلك ، أي لما ذكرنا من أن الحرف لايتعين معناه الابتعين المنسوب اليه ولما كان مقتضى هذا ان الاحتياج الى المنسوب اليه في الحرف لتعيين معناه لالتحصيله في الذهن فيرد عليه أن التعيين انما يكون بعد الحصول في الذهن وليس معناه الحاصل في الذهن الا من المنسوب اليه أضرب عنه المؤلف فقال بل تحصله ذهناً وخارجاً وذلك لما عرفت من أن معنى الحرف غير مستقل بالمفهومية فلا يحصل ذهناً ولاخارجا الا بالمنسوب اليه وهذا هو الموافق لقوله فيما سبق وهو معنى لايتحصل ذهناً ولا خارجاً الخ وحينئذ فيكون معنى ماسبق في المتن أعني قوله لايتعين الخ أي لايحصل فلا يتعين . وأما قوله فيما سبق في القسم الرابع وهذا القسم لايستفاد معناه الا بقرينة معينة وكذا قوله فيما يأتي وفي أنها لاتتعين الا بالقرينة حيث اقتصر على كون القرينة معينة ولم يتعرض لكونها محصلة ذهناً وخارجا « فوجهه » أنه لما ذكر في هذين الموضعين الاسم مع الحرف أورد هذه العبارة واقتصر عليها على جهة التغليب لمعنى الاسم وذلك ان ذكر المتعلق في الاسم انما هو للتعيين فقط لاستقلاله بالمفهومية وقدصرح المؤلف فيما يأتي بما هو المقصود من كون قرينة الحرف لتحصيل معناه حيث قال بأن الحرف يحتاج الى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج الى غيره لتعيين معناه الخ هذا ما ينبغي أن تحمل عليه عبارة المؤلف عليه السلام في هذه المواضع وعبارة السعد في سياق الحرف مالفظه ومعلوم أنه لايحصل خصوص النسبة لافي الذهن ولافي الخارج الابتعيين المنسوب اليه وعبارة الشريف ولايتحصل معنى الحرف ذهناً ولا خارجا الا بتعلق واماشارح المختصر فجمع في الحرف بين العبارتين حيث قال لايتعين الا بالمنسوب اليه الخ ثم قال فما لم يذكر متعلقه لايتحصل فرد من ذلك النوع الذي هو مدلول الحرف لافي العقل ولافي الخارج وانما يتحصل بالمنسوب اليه فيتعقل بتعقله انتهى « قلت » ولعل عبارته الاخرى اشارة الى ماهو المراد بالعبارة الاولى والله أعلم « فائدة » ظاهر عبارة النحاة أن الحرف دال على معناه لكن لا بنفسه ومقتضى ماذكر في هذا المقام ان الحرف لا دلالة له على معناه وهو كما في شرح التهذيب لبعض المحققين حيث قال الابتداء الذي هو حالة بين السير والبصرة لايدرك الا بادراك متعلقه ولفظ من مثلا آلة رابطة لادراكه بادراك متعلقه لادالة عليه والا لكانت اسماً لاحرفاً ( قوله ) وفي انها لاتتعين الا بالقرينة ، قد عرفت ان هذه العبارة مبنية على التغليب فلا ينافي قوله فيما يأتي بان الحرف يحتاج الى غيره لتحصيل معناه



بلا اشتراك فهو موضوع لذلك وضعاً عاما (ولذلك) اى لما ذكرناه من توقف تعين معناه بل تحصله ذهناً وخارجاً على تعين المنسوب اليه (قيل الحرف لايستقل بالمفهومية) اى لايكون معناه حاصلا متعيناً الا بانضمام غيره اليه، ويتميز الحرف عن الضمير واسم الاشارة والموصول وان كانت تشترك في انها موضوعة بالوضع العام لموضوع له خاص وفي انها لاتتعين الابالقرينة بان الثلاثة مشتركة (١) في ان مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية ملحوظة قصداً وبالذات صالحة للحكم عليها وبها

(١) قال السيد في حاشيته ومحصل الحل ان ذكر التعلق في الحروف لتحصيل الفائدة وفي هذه الاسماء لتتميم الفائدة فان قيل اذا سمع لفظ من مفردة يفهم منها معنى الابتداء فلا يكون دلالتها عليه بحسب الوضع مشروطة بذكر التعلق « اجيب » بان فهمه هاهنا ليس لكونها دالة عليه عند الانفراد وضعاً بل لكونه مفهوما عندالتركيب فيسبق الذهن منه اليه دونها اه

( قوله ) في أن مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية الخ ، أقول لايخفى ان الثلاثة في أنفسها متفاوتة فان الموصول كلي واسماء الاشارة والضمائر جزئيات ولذا قال في العضدية الاشارة العقلية يريد التي هي قرينة الموصول لاتفيد التشخص لأن تقييد الكلي بالكلي لاتفيد الجزئية يريد ان الصلة التي قيد بها الموصول من فعل أو شبهه كلي والموصول قبل ذكر صلته كلي أيضاً ولذا قال تقييد الكلي بالكلي على أنه لايتم به ذلك فان الصلة قد تكون معهودة وان كانت كذلك فالاشارة بها الى شخص من الفعل وتقييد الكلي بالشخص يشخصه فلا يتم دعواه كلية ان الاشارة العقلية لاتفيد التشخص ثم قال بخلاف قرينة الخطاب والحس كما في الضمير والاشارة فانها تفيد التشخص فلذلك كانا جزئيين حقيقيين

(قوله) ومقتضى ماذكر في هذا المقام الخ ، ينظر فان مقتضى ماذكر هنا مثل كلام النحاة وكلام بعض المحققين مخالف لكلام النحاة والمناطقة وغيرهم فتأمل في كلام القاضي اهـ عن خط شيخه ( قوله ) لادلالة له على معناه ، مستقلا وبهذا يظهر التناقض في كلام القاضي اهـ عن خط شيخه

(قوله ) وعن الموصول أيضاً ، عطف على قوله عن الضمير أي ويمتاز الحرف عن الموصول بفرق آخر لا يوجد في اسم الاشارة والضمير بخلاف الفرق المتقدم فانه شامل لها وهو ان الحرف يحتاج الى الغير لتحصيل معناه في الذهن لما سبق من أنه غير مستقل بالمفهومية وغير ملحوظ قصداً وان الموصول يحتاج الى الغير لتعيين معناه لا لتحصيله في الذهن لأن معناه مستقل ملحوظ قصداً فهو حاصل ذهناً ولا يخفى ان هذا ليس بفرق آخر فان قوله سابقاً بخلاف الحرف معناه أن الحرف ليس بمستقل بالمفهومية واذا كان كذلك فاحتياجه الى الغير لتحصيل معناه وان قوله هنا والموصول يحتاج الى غيره لتعيين معناه وقوله والا فهو مستقل الخ قد شملها قوله سابقاً وفي أنها لا تتعين الا بالقرينة وقوله بان الثلاثة مشتركة في أن مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية وقوله وان اشتركا أي الحرف والموصول في احتياجها الى الغير يجري في اسم الاشارة والضمير كما عرفت فلا يختص بالموصول وأما صاحب الرسالة وشارحها فانهما لم يجعلا الفرق المختص بالموصول ماذكره المؤلف عليه السلام بل أوردا فرقاً آخر يختص بالموصول حاصله أن الحرف يتحصل معناه بشيء آخر يكون ذلك المعنى صفة لذلك الشيء ومعنى فيه والموصول عكسه فانه  يتعين بشيء وهو الصلة لكون ذلك الشيء صفة للموصول ومعنى فيه وهذا يقتضي أن يكون الموصول مستقلا بالملاحظة ومفهوم الصلة بالتبع فيكون الموصول كالصورة والصلة كالمرآة والحرف على عكس هذا وانما بسطنا الكلام في هذا المقام لما فيه من الاشتباه والله أعلم (قوله ) ونحوها ، عن وعلى والكاف اذا كانت اسماً (قوله ) وان كانت مشتركة ، يعني هذه الاسماء المذكورة والحرف (قوله ) في التزام ذكر المتعلق ، فهي محتاجة الى الغير كالموصولات ونحوها فلا يتوهم ان الاحتياج مختص بما ذكره ههنا (قوله) بان مفهومها كلي أي بانها تختص بفرق آخر وهو أن مفهومها كلي لأن ذو وفوق موضوعان لذات ما باعتبار نسبة مطلقة كالصحبية والفوقية كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه للسيد المحقق فمعنى فوق ذات مالها الفوقية ومعنى ذو ذات مالها الصحبية وكذا عن وعلى والكاف اذا كانت اسماً معناها العلو والتجاوز والشبه مطلقا وهي معان مستقلة بالمفهومية واذا كانت حروفا فمعناها العلو والتجاوز والشبه المخصوصة على قياس من فتكون غير مستقلة (قوله ) ولا تستعمل الا في مفهومها الكلي ظاهره أنها مع الاضافة مستعملة في المفهوم الكلي فمعنى ذو مال ذات لها الصحبية للمال وفوق ذات لها الفوقية المقيدة بالذات اذ لو كانت مستعملة في الخصوص لكان المعنى ذات لها صحبية خاصة مقيدة بالمال وليس المعنى كذلك اذ المقيد هو المفهوم الكلي المستقل بالمفهومية كالابتداء المطلق فانه ملحوظ قصداً وملاحظة متعلقه اجمالا وان كانت لازمة فليست بمقصودة بالذات كما عرفت من المنقول عن الشريف سابقاً فكذا الفوقية ملاحظة المتعلق فيها وان كانت لازمة فليست بمقصودة بالذات

بخلاف الحرف وعن الموصول ايضاً وان اشتركا في احتياجهما الى الغير بان الحرف يحتاج الى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج الى غيره لتعيين معناه والا فهو في نفسه مستقل وانما هو مبهم عند السامع يتعين بمضمون الصلة وعن ذو وفوق ونحوهما وان كانت مشتركة في التزام ذكر المتعلق بان مفهومها كلي لان ذو بمعنى صاحب وفوق بمعنى علو والكاف الاسمية بمعنى مثل ولا تستعمل الا في مفهومها الكلي

(قوله ) وعن الموصول وان اشتركا في احتياجها الى الغير ، أقول في الوضعية مالفظه الموصول عكس الحرف فان الحرف يدل على معنى في غيره وتحصله بما هو فيه والموصول مبهم معين بمعنى حاصل فيه انتهى ومراده أن الموصول مبهم معين بمعنى وهو الصلة حاصل ذلك المعنى وهو الصلة في ذلك المبهم ومعنى حصوله فيه نسبته اليه فظهرت مما كتبته فان معنى غير الموصول في الموصول ومعنى الحرف في غير الحرف ، ثم قال فيها لأنه بمعنى صاحب وعلو أقول هكذا في الوضعية العضدية وقد يقال يمكن أن يقال في على الحرفية ان معناها علو مضاف كفوق بل كاختها الاسمية ومعنى في طرفية مضافة ونحو ذلك وقد اعترف الفاضل الرضى بعدم الفرق بينهما حرفية واسمية ونحوها عن (قوله )وان اشتركا في احتياجها الى الغير ،أقول الاحتياج الى الغير شامل للاربعة وقد حصل الفرق بما سبق بين الثلاثة والحرف «نعم» الموصول اشترك هو والحرف في الاحتياج الى اللفظ فلو قال ان اشتركا في الاحتياج الى اللفظ لكان أولى (قوله )بان الحرف يحتاج الى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج الى غيره لتعيين معناه ، أقول لا خفاء ان هذا الفرق هو الاول فان معنى الثلاثة معان مستقلة بالمفهومية وانما اختلفت العبارة

والخصوص انما يفهم من هيئة المركب الاضافى كما ان الحيوان فى قولنا حيوان ناطق مستعمل فى معناه والتقييد بالناطق يفهم من هيئة المركب الوصفى بخلاف الحرف فان معناه جزئي كما حققناه آنفاً ﴿ مسئلة ﴾ اختلف فى المعنى الحقيق للواو العاطفة فقال الجمهور ( الواو للجمع (١) ) بين امرين فصاعدا اما في ثبوت نحو ضرب زيد

(١) أى للدلالة على اجتماع حكمين في الخصوص نحو جاء زيد وذهب عمرو أو موصوفين في صفة معنوية نحو جاء زيد وعمرو أوصفتين في موصوف نحو قام وقعد زيد اه من شرح المختصر

( قوله ) والخصوص انما يفهم من هيئة المركب الاضافي ، أقول الاولى من المضاف اليه أذهيئة المركب الاضافي تشتمل على المضاف والمضاف اليه وقد تقرر ان المضاف مستعمل في معناه الكلي كما يفيده قوله كما ان الحيوان في قولنا حيوان ناطق مستعمل في معناه أى في الجسم النامى الحساس المتحرك بالارادة له النطق فهو مستعمل في معناه الكلي لافي معناه الخاص أعنى الانسان اذ لو كان مستعملا فيه لكان معناه الحيوان الخاص مقيد بالنطق وبه يعلم ان كل مضاف مستعمل في معناه والخصوص حصل من المضاف اليه « وأعلم » ان ظاهر العبارة ان نحو ذو وفوق لو استعملت في الخصوص كانت غير مستقلة وقد عرفت ان مجرد الخصوص لايقتضى عدم الاستقلال وانما المقتضي لعدم الاستقلال ان يكون الخصوص حالة للغير وآلة لملاحظته أشار الى هذا المحشى وهو حسن وقال عبارة الشريف والتزام الاضافة لايقتضي عدم الاستقلال ( قوله ) من هيئة المركب الوصفي ، أقول عرفت مافيه قريباً وان الموصوف باق على معناه فالاولى ان يقول من الوصف بالناطق ( قوله ) فان معناه جزئي كما حققنا آنفاً ، أقول لايخفى ان كون معناه جزئياً لايقتضى عدم الاستقلال فان العلم معناه جزئي وهو مستقل وكذلك غيره فلو قال بخلاف الحرف فانه لايستقل بالمفهومية ﴿ مسئلة ﴾ الواو للجمع ، أقول اعلم أنها جرت عادة اكثر المؤلفين في هذا الفن بانهم يذكرون بعد بحث الحقيقة والمجاز بعضاً من حروف المعانى لبيان معناها الحقيقى من المجازى فمنهم من يقتصر على الواو كما هنا تبعاً لابن الحاجب ومنهم من يتوسع فيعد منها ما يقارب العشرين مثل صاحب الفصول وجمع الجوامع ولا أدرى ماالباعث على ذلك بخصوصه فان الحقيقة والمجاز في الحروف كغيرها من الالفاظ تعرف بالعلامات التى سلفت ثم انه لاوجه للاقتصار على بعض الحروف دون بعض فحروف المعانى كلها لمعانيها دخل في الاستدلال وتدخلها الحقيقة والمجاز وقال بعض شراح الجمع انما تعرض ريد ابن السبكي لما يكثر الاحتياج اليه من الحروف في الاستدلال وتعقب بان ذكره الاحتياج لايقتضى تخصيصها اذ مجرد الاحتياج كاف في وجه الذكر

( قوله ) والخصوص ، أي خصوص الفوقية بكونها فوقية الدار مثلا انما يفهم من هيئة المركب الاضافي ولو قال المضاف اليه لكان أظهر اذ هيئة المركب مشتملة على المضاف والمضاف اليه وقد عرفت أن المضاف مستعمل في مفهومه الكلي كما في حيوان ناطق وعبارة الشريف والتزام الاضافة لايقتضي عدم الاستقلال ( قوله ) كما ان الحيوان الخ ، فان معناه ذات لها الحس والحركة بالارادة لها النطق فهو مستعمل في معناه الكلي لافي المعنى الخاص أعنى الانسان اذ لو كان مستعملا فيه لكان المعنى الحيوان الخاص مقيد بالنطق واذا تحققت فكل مضاف مستعمل في معناه والخصوص حصل من المضاف اليه ( قوله ) والتقييد بالناطق ، لو قال والخصوص يفهم الخ لكان أظهر وأوفق بما سبق ( قوله ) يفهم من هيئة المركب الخ ، الهيئة جامعة للموصوف والصفة وقد عرفت أن الموصوف باق على معناه فالاولى أن يقال من الوصف بالناطق ( قوله ) بخلاف الحرف فان معناه جزئي ، المراد ان معناه غير مستقل بالمفهومية ولو قال كذلك لكان أولى لأن الجزئية لاتقتضي عدم الاستقلال اذ الجزئي قد يكون مستقلا بالمفهومية كما سبق في الابتداء الخاص بالمعنى الأول من الاعتبارين « واعلم » ان ظاهر العبارة ان نحو ذو وفوق لو استعملت في الخصوص لكانت غير مستقلة وقد عرفت ان مجرد الخصوص لايقتضي عدم الاستقلال وانما المقتضي لعدم الاستقلال أن يكون الخصوص حالة للغير وآلة لملاحظته فينظر في جعل مدار الفرق هو الاستعمال في المعنى الكلي وعبارة السيد المحقق والتزام الاضافة لاتقتضي عدم الاستقلال ولعله يقال وجه التعرض لاستعمالها في مفهومها الكلي مع الاضافة ان المعنى عليه كما عرفت لا لأنها لو استعملت في الخصوص لكانت غير مستقلة

( قوله ) بخلاف الحرف فان معناه غير مستقل ، يقال هذا قد فهم مما سبق فلو كان مراد المؤلف بقوله بخلاف الحرف الخ ان معناه غير مستقل بالمفهومية لما كان لافراده قوله وعن ذو وفوق ونحوهما فائدة بل كأن قائلا يقول بان ذو وفوق ونحوهما لها مزيد شبه بالحرف فهل فارق غير ماذكر في الأول فاجاب بالفرق المذكور ولا يلزم من قوله بخلاف الحرف فان معناه جزئي ان كل جزئي غير مستقل بالمفهومية وهذا يكفي في الفرق فتأمل اه ح عن خط شيخه

واكرم عمرو فانها تفيد ثبوت مضمون الجملتين بخلاف ماإذا طرحت (١) فانه يحتمل الاضراب عن الاولى (٢) نص على ذلك الشيخ عبد القاهر ، او في حكم كما في عطف المفردات ومافي حكمهما من الجمل (٣) والمراد بالجمع (المطلق (٤)) عن التقييد بترتب او معية

(١) وفي نسخة اطرحت بتشديد الطاء اه (٢) ويحتمل ان المتكلم قصد أحدهما نص عليه الرضى اه من خط سيلان (*) أقول وايضاً بالعطف يتحقق الربط بين أجزاء الكلام وتزيين اللفظ وقد يحصل به الوزن وقد يتوصل به الى انواع البديع اه ميرزاجان والله أعلم (٣) التي لها محل من الاعراب فهي لافادة الجمع في حكم المعطوف عليه من الفاعلية والمفعولية والمسندية أو غير ذلك اه سعد (٤) في السراج المنير شرح الجامع الصغير مالفظه وانما قال لمطلق الجمع ولم يقل كابن الحاجب للجمع المطلق لما قال في المغنى كغيره أنه غير سديد لتقييد الجمع بقيد الاطلاق أي فلا يصدق على الجمع بقيد الترتيب أو بقيد عدمه كما في قولك جاءني زيد وعمرو بعده وجاء زيد وعمرو قبله يوضحه ماقاله الاسنوي في التمهيد لايصح التعبير بالجمع المطلق لان المطلق وهو الذي لم يقيد بشيء يدخل فيه صورة واحدة وهو قولنا مثلا قام زيد وعمرو ولا يدخل فيه المقيد بالمعية ولا بالتقديم ولا بالتأخير لخروجها بالتقييد عن الاطلاق واما مطلق الجمع فمعناه أي جمع كان وحينئذ فيدخل فيه الاربعة المذكورة انتهى وقد « اجيب » عن ذلك بان ذكر المطلق ليس للتقييد فكم من قيد هو بيان للاطلاق بحسب المعنى من غير ان يجعل اطلاقه قيداً فيه ومنه قول المتكلمين الماهية من حيث هي والانسان من حيث هو والموجود من حيث هو موجود ولا يريدون بذلك التقييد بل بيان الاطلاق فالجمع المطلق على هذا هو الجمع لا بقيد وذلك موجود في الجمع بقيد الترتيب وبقيد عدمه وبقيد المعية ضرورة وجود الاعم في الأخص اذ الجمع لا بقيد أعم منه بقيد فيلزم وجود الأول في الثاني الى آخر كلامه فخذه اه (*) وفي حاشية ابن أبي شريف ماحاصله ، انه لافرق بين العبارتين فراجعه اه من خط سيدي العلامة عبدالقادر بن احمد بتصرف يسير

(قوله) للجمع المطلق ، أقول هذه عبارة ابن الحاجب في مختصر الاصول والكافية وعدل عنها ابن السبكي في الجمع فقال لمطلق الجمع قال المحلي عدل عن قول ابن الحاجب وغيره لأنه قال في شرح المختصر ولو قال مطلق الجمع كان أسد لما في الجمع المطلق من ايهام تقييد الجمع بالاطلاق والغرض نفي التقييد وفرق واضح بين مطلق الحقيقة والحقيقة المطلقة والحقيقة بقيد والحقيقة بلا قيد انتهى معنى كلام ابن السبكي في شرحه على المختصر لابن الحاجب قال ابن أبي شريف وانما عزاه الشارح يريد المحلي الى المصنف كالمتبري من عهدته تنبيها على مافيه من بحث فان كلام أخي المصنف الشيخ بهاء الدين في شرح مختصر ابن الحاجب ينازع فيه لانه قال الظاهر ان العبارتين يعني الجمع المطلق ومطلق الجمع صحيحتان وان مرادهما واحد لأن المطلق هو الحقيقة بلا قيد كما صرح به غير واحد من علماء الاصول وغيرهم فالجمع المطلق حينئذ هو الجمع لا بقيد وذلك موجود في الجمع بقيد الترتيب وبقيد عدمه ولا بقيد ضرورة وجود الاعم في الأخص والجمع لا بقيد أعم منه بقيد فيلزم وجود الاول في الثاني ثم قولنا مطلق الجمع معناه مطلق من الجمع الذي هو مدلول مطلق الجمع فان كان الجمع المطلق يقتضى تقييد الجمع فقولنا مطلق الجمع كذلك فان التقييد بالصفة والاضافة سواء فكيف يتعقل فرق بين قولنا هذا مطلق من الجمع الذي هو مدلول مطلق الجمع وقولنا جمع مطلق وانما جاء الالتباس من توهم ان الشيء المطلق هو الحقيقة بقيد لا ، وليس كذلك بل هو الحقيقة لا بقيد انتهى (قوله) المطلق عن التقييد بترتب أو معية ، أقول أي ولا عدمهما فيكون الواو متواطياً بين الترتيب والمعية وغيرها الا انه يشكل فان من معانيها المعية فهي مشتركة فلا يصح الحكم بانها ليست للمعية

(قوله) فانه يحتمل الاضراب عن الاولى ، أي عن الجملة الاولى الى الثانية وبهذا يندفع ماأورده السيد المحقق من أن الاجتماع مفهوم من ثبوتهما في الواقع المفهوم منهما فلاحاجة الى الواو «وأجاب» باجوبة ثلاثة أحدها ماذكره المؤلف عليه السلام عن عبد القاهر « ثانيها » انما ذكرتم انما هو بالدلالة العقلية وقد لايكتفي بها في تأدية المعاني بالالفاظ كما في قولك أكل زيد الخبز فان الدلالة العقلية على فاعلية زيد ومفعولية الخبز لايكتفي بها بل اجري الاعراب عليهما « ثالثها » أنه ربما لم تكن الدلالة العقلية مقصودة بخلاف ماإذا ذكر العاطف فيتعين ان الاجتماع في الثبوت مقصود (قوله) ومافي حكمها ، يعنى من الجمل وهي التي لها محل من الاعراب

( فلا يجب الاجتماع فى زمان ) وهو المعنى بالمعية وقيل انها تدل على المعية واستعمالها في غيرها مجاز ( ولا ) يجب ( عدمه ) أي عدم الاجتماع فى زمان فلا يجب الترتيب بل هى للجمع المطلق المشترك بين المعية ومطلق الترتيب المحتمل فى الوجود لهما من غير تعرض فى الذكر لخصوصية شيء منهما ،وروى عن ابي طالب والشافعي والفراء وثعلب وابى عبيدة انها للترتيب(١) فتدل على تأخر ما بعدها عما قبلها فى الزمان واستعمالها في غيره مجاز(٢)، وقال المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد وعندنا وعند الشافعي ان الواو فى الشرع توجب الترتيب(٣) وعليه بنى احتجاجه بقوله تعالى فصل لربك وانحر على وجوب تقديم الصلوة على الاضحية، احتج الجمهور اولاً بقوله (لاجماع ائمة العربية) قال ابو علي الفارسي (٤) انه مجمع عليه وذكره سيبويه (٥) قيل في خمسة عشر موضعاً من كتابه وقيل فى سبعة عشر موضعاً (و) ثانياً بقوله (لامتناع الترتيب في تقاتل(٦)

---

(١) وحكاه في شرح ألفية ابن مالك وحاشيته عن قطرب والربعي والكسائي وابن درستويه اهو في شرح القاضى زيد انها للترتيب لغة وشرعا واحتج لذلك بوجوه ذكرها في الوضوء اه (٢) كما نقل عن مالك ونسب الى أبي يوسف ومحمد اه تاريخ (٣) قال الشيخ عبد الرؤف المناوى من نسب الى الشافعي انه يقول بافادة الواو للترتيب فقد وهم اه من شرح منظومة محمد بن علان (٤) وعبارة الاصبهاني في شرح المنهاج للبيضاوى قال أبو على الفارسى أجمع نحاة البصرة والكوفة على ان الواو العاطفة للجمع المطلق وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه أنها للجمع المطلق اه (٥) أى كونها للجمع المطلق لا الاجماع اه (٦) بالباء التحتانية اه فصول بدايع وفي بعض النسخ بهما أى بالتاء والباء اه

---

(قوله ) وروى عن أبى طالب والشافعي ، أقول هكذا نسبه الى الشافعي ابن الخباز النحوى وقال في شرح الحلى للمختصر ان الترتيب معناها عند الشافعي مطلقا وأنكر ابن السمعانى نسبة ذلك الى الشافعي وانكره ابو منصور وقالا لم يثبت عنه من وجه من الوجوه فقد اصاب المصنف بتمريض النسبة اليه وان كان قد جزم بها في الفصول وكان الاولى ان يجزم بنسبة ذلك هنا الى المؤيد لما نقله عنه من تصريحه به لنفسه في شرح التجريد (قوله ) وعليه بنى احتجاجه بقوله تعالى فصل لربك وانحر ، أقول الذى في كتب الشافعية الاستدلال لتقديم الصلوة على الضحية بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان اول مانبدأ به في يومنا هذا ان نصلي ثم نرجع فننحر فمن فعل ذلك فقد اصاب سنتنا ومن ذبح قبل ذلك فانما هو لحم قدمه لاهله فهذا دليلهم على وجوب تقديم الصلوة على الضحية ( قوله )لاجماع أئمة العربية ، أقول في الفصول أنه يقول الفراء وثعلب وأبوعبيدة أنها للترتيب وهؤلاء من أئمة اللغة فاين الاجماع وبه يعلم المجازفة في قول أبى على اتفق النحويون البصريون والكوفيون على أنها للجمع المطلق من غير ترتيب هكذا نقل حكاية الاتفاق عنه الحلى في شرح مختصر ابن الحاجب

---

( قوله )أي عدم الاجتماع في زمان، بل يكونان في زمانين مع تأخر مادلت عليه الواو وهو المراد بالترتيب هنا اذ عكسه لم يقل به أحد ولا يذهب اليه الوهم أيضاً كما ذكره الشريف ( قوله ) ومطلق الترتيب ، انما قال مطلق الترتيب لأنه لو كان المراد بالترتيب هو أن يكونا في زمانين مع تأخر مادخلت عليه كما هو الظاهر لبقى احتمال العكس وهو أن تدل الواو على تقدم مادخلت عليه على ماعطف عليه فلا يتناول هذا القسم مع أنه قد تستعمل الواو فيه أيضاً ذكره السيد المحقق والمؤلف لم يذكر هذا القيد أعنى مع تأخر مادخلت عليه كما في شرح المختصر مع ان ذكره هو المحوج الى الاتيان بهذه العبارة اعتماداً على أنه يتبادر الذهن اليه فقط لأنه الظاهر من معنى الترتيب فاورد هذه العبارة ليشمل هذا القسم أيضاً ( قوله ) من غير تعرض في الذكر الخ ، ولا يلزم من عدم التعرض في الذكر للمعية التعرض لمطلق الترتيب فضلا عن التعرض لأحد قسميه ولا العكس لأن عدم التعرض لشيء لا يستلزم التعرض لعدمه ( قوله ) ولامتناع الترتيب الخ وقوله وجاء زيد وعمرو قبله الخ ، هذا مما ذكره ابن الحاجب للمذهب المختار وزيفه بما ذكره المؤلف

---

( قوله ) اذ عكسه لم يقل به أحد، ينظر في هذا فان الشريف قال به في القولة الثانية فتأمل اه ح ( قوله ) انما قال مطلق الترتيب ، عبارة الشريف في حاشية على الحاشية وانما قال مطلق الترتيب لأن ضمير بينهما لو كان راجعاً الى المعية والترتيب المذكورين كما هو الظاهر لبقى احتمال العكس وهو أن يدل الواو على تقدم مادخلت الخ ماهاهنا اه ح

زيد وعمرو ) مع صحته بالاتفاق (١)وذلك لانه لايتصور الترتيب فى فعل يعتبر فى مفهومه الاضافة المقتضية للمعية ولذلك لايصح تقاتل زيد ثم عمرو(٢)اتفاقاً ( و) ثالثاً بامتناع الترتيب ايضاً في ( جاء زيد وعمرو قبله ) مع الاتفاق على صحته (٣) وذلك لان الواو تدل على مجيء عمرو بعد زيد ، وقبله على مجيئه قبله فيتناقض « واعترض » الدليلان (٤) بان غاية ماذكرتم صحة اطلاقها من غير ارادة ترتيب ولا يلزم كونها حقيقة فيه غايته ان يقال ان المجاز خلاف الاصل(٥)فنقول لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه (٦) وماسنذكره (٧) من الادلة يدل على الترتيب « واجيب » بان هذه معارضة (٨) وهي لاتنفي صحة الدليل « نعم » لو تم دليلهم (٩) توقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح بينهما وانه لايتم كما سترى فلا يعتد به فلا يرتكب المجاز لاجله (و)« احتج » القائلون بان الواو تفيد الترتيب اما اولا فبأنه وقع ( فهم الترتيب من قوله تعالى اركعوا واسجدوا )فكان السجود بعد الركوع ولولاه(١٠)لجاز الامران « قلنا » فهمه مما ذكرتم ( ممنوع ) ولعله مفهوم من غيره مثل قوله عليه الصلوة

(١) وأيضاً لو كانت للترتيب لزم محظورات منها أن يتناقض قوله تعالى « ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة » مع الآية الاخرى وهي قوله تعالى « وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً والقصة واحدة والتناقض في قوله تعالى محال اه شيخ لطف الله رحمه الله (*) أى صحة هذا التركيب وقوله المقتضية للمعية أى التى هي غير الترتيب اه(٢) اذ لاترتيب في تقاتلهما اه (٣) قال صاحب فصول البدايع ولذا امتنع فعمرو وان يكون وعمرو بعده تكريراً وقبله تناقضاً وللمعية معه تكريراً وكلاهما تناقضاً اه (٤) في حاشية مالفظه وهما الاول والآخران وجعلهما دليلا لكونهما من واد واحد اه ع (٥) أى كونها في غير ترتيب مجاز اه (٦) وهو في الأول لزوم الاشتراك وفي الثاني والثالث القرائن اذ يمتنع حمله معها على الحقيقة فيلزم المجاز وهذا على فرض صحة دليل الترتيب اه (٧) يعاد النظر ان شاء الله اه من خط المؤلف رحمه الله (٨) وهي لاتصح كما ستعرف فلا يصح دعوى المجاز نعم لو صحت المعارضة بالادلة المذكورة لكان دعوى المجاز معارضة اخرى اه شرح مختصر للجلال (٩) يعنى الآتى توقف دليلنا أى المار وقوله فلا يرتكب المجاز لأجله يعنى على فرض تمامه اه (١٠) أى فهم الترتيب اه

( قوله ) مع صحته بالاتفاق ، أقول ولا يخفى ان النزاع في معناها الوضعي والاستعمال لغير الترتيب لايدل على الوضع لأنه مجاز ( قوله ) فيتناقض ،هذا أيضاً كالأول ، اذ قولنا قبله دل على أنه لولم يقيد بالقبلية لفهم سبق الأول والتبادر علامة الحقيقة فهو في هذه الصورة مجاز أيضاً

( قوله ) في مفهومه الاضافة ، لكونه من النسب المتكررة أي من الامور التى لاتعقل الابالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى( قوله ) غايته ان يقال ، يعنى لوادعي ان الواو في تقاتل زيد وعمرو وفي جاءنى زيد وعمرو قبله ليست للترتيب مجازاً فغاية مايقال من قبل الجمهور المجاز خلاف الأصل لكن نقول في جوابه يجب المصير اليه الخ فهذا الجواب من قبل القائل بالترتيب فقول المؤلف بعده وما سيذكره من الأدلة يدل على الترتيب غير مطابق للمراد ولذا وجدها هنا بخط المؤلف عليه السلام يعاد النظر فلو قال المؤلف كما في شرح المختصر وما سنذكره من الأدلة للترتيب فدل على أنه مجاز في غير الترتيب لئلا يلزم الاشتراك لظهر المقصود وطابق السياق( قوله ) من الأدلة ، يعنى الدالة على الترتيب ( قوله ) واجيب ، هذا الجواب ذكره في شرح المختصر دفعاً لتزييف ابن الحاجب لأدلة المذهب المختار ( قوله )بان هذه ، أي ماسيذكره من الأدلة للمخالف معارضة للدليلين المذكورين وهما امتناع الترتيب في تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله الخ والمعارضة لاتقتضي بطلان الدليل المذكور بل تقتضي على تقدير تمامها توقفه فلا تبطل به أدلتنا المذكورة ( قوله ) نعم لو تم دليلهم ، يعنى الآتى توقف دليلنا يعنى السابق

والسلام صلوا كما رأيتموني اصلي مع تقديمه الركوع على السجود اذ لا يلزم من موافقة الحكم لما يظن دليلا كونه منه لجواز استفادته من غيره ولا يلزم من عدم دلالته عليه عدم الدليل عليه مطلقا لجواز ان يكون هناك أدلة كثيرة فلا يصح قولكم لولاه لجاز الامران (و) اما ثانياً فبأنه (فهم) الترتيب (في) قوله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله) من الواو وذلك لانها لما نزلت الآية الكريمة قال ﷺ ابدؤا بما بدأ الله به اخرجه الدار قطني في السنن عن جابر فصرح بوجوب الابتداء بما بدأ الله تعالى به ويفهم منه ترتيب الوجوب على ابتداء الله تعالى به ولولا انه للترتيب لما كان كذلك «والجواب» انه لنا لا علينا(١) فان الترتيب مستفاد (من قوله عليه السلام ابدؤا (٢)) بما بدأ الله به ولو كانت للترتيب لفهموه من الآية فلم يشكوا فيه فلم يسألوا فيحتاجوا الى قوله ابدؤا فلما سألوا علمنا انها ليست للترتيب

(١) وذلك لأن الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم أحدهما على الآخر في ذلك «فان قلت» من أين ثبت أصل وجوب السعي «قلت» من قوله صلى الله عليه وآله وسلم اسعوا فان الله كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لأن الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين يعبدونهما اه تلويح

(٢) في شرح المختصر للسبكي ما لفظه كذا وجد بخط المصنف بضمير الجمع للمخاطب وهو لفظ رواية النسائي ولفظ مسلم رواية ابدأ بضمير المتكلم اه

(قوله) من موافقة الحكم، وهو الترتيب (قوله) لما يظن دليلا كالآية، يعني بزعم المخالف زاد المؤلف هذا ليندفع ما ذكره اورده الشريف على عبارة شرح المختصر لانه لما قال اذ لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه ولا من عدم دلالته عليه عدم الدليل مطلقا اورد الشريف عليه ما حاصله انه لا مدخل للامر الاول في هذا المقام الا أن يحمل على التشبيه أي كما لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه لا يلزم من عدم دلالته الخ أو يراد من موافقة الحكم للدليل على زعمكم قال وهذا بعيد انتهى (قوله) كونه، أي الحكم (قوله) استفادته، أي الحكم و (قوله) عليه، أي على الحكم

(قوله) وهذا بعيد، عبارة سيد المحققين في الحاشية ولو اريد أنه لا يلزم من موافقة الحكم كالترتيب مثلا للدليل كالآية الكريمة على زعمكم كونه دليلا لم يكن بعيداً فينظر في نقل المحشي وفي بعض النسخ لكان بعيداً فينظر اه ح عن خط شيخه وغيره

(قوله) لجواز استفادته من غيره، أقول لا يخفى أن الدعوى في الواو وانها للجمع المطلق وانه لا يجب الاجتماع في زمان ولا يجب عدمه ويستفاد منه أنه يجوز وقوعها للترتيب في الجملة، قال الزركشي في شرح الجمع ان الواو لمطلق الجمع أي لا تدل على ترتيب ولا معية ألا ترى أنك اذا قلت قام زيد وعمرو احتمل ثلاثة معان قيامهما في وقت واحد وكون المقدم قام أولا وكون المتأخر قام أولا انتهى فاذاً الآية مستعملة في أحد الاحتمالات فلا وجه لقوله ممنوع بل يقال نعم أفادت هنا الترتيب الذي هو أحد المحتملات ولا يلزم أن لا يكون الا له (قوله) فلم يشكوا فيه فلم يسألوا، أقول لم نجد في الروايات ان الصحابة شكوا في البداية بالصفاء أو المروة ولا سألوا بل الذي في رواية جابر المطولة في صفة حجه صلى الله عليه وآله وسلم التي أخرجها مسلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما دنا من الصفا والمروة قرأ «ان الصفا والمروة من شعائر الله» ابدؤا بما بدأ الله به فرقى الصفا الحديث، بل قوله بما بدأ الله به دليل على أنه لا يبدأ ذكراً الا بما يبدؤ به فعلا وانه الاصل في البداية وقد قال سيبويه ان العرب تقدم ما هم به أهم وبشأنه أعنى فالاصل في المقدم ذكراً أنه مقدم وقوعاً ولا يخرج عن هذا الأصل الا لنكتة يستدعيها المقام وعلى هذا جرى أئمة التفسير في استخراج النكات بين المتعاطفات بالواو فالأصل هذا لا يخرج عنه الا بدليل والدليل هو الدال على أنه مجاز فما عدى ذلك الأصل وهذا معروف من المحاورات فانه اذا قال السيد لعبده هات طعاماً وشراباً فقدم العبد الشراب عد غير ممتثل

( و ) اما ثالثاً فبما روي انه خطب اعرابي عند رسول الله ﷺ فقال من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقدغوى فقال ﷺ بئس خطيب القوم أنت قل ومن عصى الله ورسوله فقالوا ( انكاره ﷺ ) لقول الاعرابي ( ومن عصاهما ملقناً (١) ) له بقوله قل ( ومن عصى الله)ورسوله(٢) يدل على ان الواو للترتيب والالم يكن بين العبارتين فرق فما كان للرد والتلقين معنى « والجواب » لانسلم انحصار الفرق فيما ذكرتم من الترتيب اذ الافراد بالذكر فيه تعظيم ليس فى القرآن مثله فرد عليه ( لترك التعظيم ) الذي كان يحصل بالافراد ( بالقرآن ) ويدل عليه ان معصيتهما (٣)لاترتيب فيها

## البحث الثالث

( فى الاحكام ) وهو اربعة فصول « الاول » فيما يتعلق بمباحث الحاكم « والثاني » فيما يتعلق بمباحث الحكم من وجوب وحظر وغيرهما « والثالث » فيما يتعلق بالمحكوم فيه اعنى فعل المكلف « والرابع » فيما يتعلق بالمحكوم عليه اعنى المكلف

---

(١) فدل نهيه عن الجمع بلفظ التثنية وأمره بالعطف ان غرضه الترتيب وان العاطف دال عليه اه جلال (*) في شرح السبكي كذا بخط المصنف ولفظ الحديث ومن يعصهما اه
(٢) كذا بخط المصنف واللفظ يعص الله ورسوله رواه مسلم اه شرح مختصر للسبكي
(٣) ثم لايخفاك ان المصنف وقع فيما أنكره النبي صلى الله عليه وآله وسلم على القائل بقوله معصيتهما اه من شرح الجلال وفي شرح السبكي « فان قلت » كيف قال المصنف معصيتهما عقب سماعه اللوم على الجمع بين الله ورسوله في ضمير واحد « قلت » لوم الخطيب انما كان لأن مقامه وهو العظة والخطابة يقتضى التوسيع في الكلام فكان المناسب فيه الافراد تعظيما ولا كذلك اماكن الاختصار كمختصر ابن الحاجب وفي القرآن ان الله وملائكته يصلون وفي الحديث ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الايمان من كان الله ورسوله أحب اليه مما سواهما اه

---

( قوله ) ان معصيتهما لاترتيب فيها ، أقول وقع الشارح فيما وقع فيه الاعرابي من العبارة المنهي عنها « نعم » وقعت هذه العبارة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فجمع بين ضميره وضمير ربه وكنت أجبت عن سؤال أنه كيف ذمه صلى الله عليه وآله وسلم بهذه العبارة وجاء صلى الله عليه وآله وسلم بها وحاصل الجواب ان النهي عما كان في نحو الخطبة اذ مقامها يقتضى ايضاح العبارات وعدم الالغاز فيها ، وبأنه أوهم جمع ضميره تعالى مع ضمير غيره اساءة الأدب في حقه تعالى والتسوية بين ذى الضميرين فذم صلى الله عليه وآله وسلم فاعله والذى وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم يحتمل أنه في غير الخطبة وانه أجاز لمعرفته بجلال مقام ربه فجمع ضميره مع ضمير ربه لانه أعرف العارفين بجلال ربه فلا توهم عبارته ذلك وبانه يحتمل أن النهي للتنزيه فأتى صلى الله عليه وآله وسلم بعبارته لبيان الجواز

( قوله ) بالقران ، بكسر القاف وفتح الراء متعلق بترك لابالتعظيم
( قوله )لاترتيب فيها ، اذ معصية أحدهما معصية الآخر لان كلا آمر بطاعة الآخر فمعصيته معصية لها

( قوله ) أو تنزيهاً ، مقتضى عبارة المؤلف عليه السلام ادراج المكروه في القبيح عند الاشاعرة واتفاقهم على ذلك وهو كما في شرح المواقف فان المؤلف اعتمده في هذه المسئلة في تحرير محل النزاع وفي نقل أدلة الفريقين لتعرف صحة ماذهب اليه العدلية اذ بابطال ماحرره المحققون من المخالفين تظهر قوة مقالة أهل الحق وقد اطلق القبيح على المكروه البيضاوي وصاحب الجمع واعترضه شارحه حيث قال في اطلاق القبيح على المكروه نظر « قال » ولم أره لغيره وغايته أنه أخذه من اطلاقهم النهي عليه ثم حكى عن الامام الجويني أن المكروه ليس قبيحاً ولا حسناً قال لأن القبيح مايذم عليه والحسن مايسوغ الثناء عليه . قال السبكي ولم أر أحداً خالف امام الحرمين فيما قال وما ذكره الجويني هو موافق لما سيأتي في تحرير محل النزاع فان المكروه واسطة على المعنى الثالث من معاني الحسن والقبح الآتية وهو تعلق المدح والثواب والذم والعقاب وغير داخل في المعنيين الأولين أعني صحة الكمال والنقص وملائمة الغرض ومنافرته وقولهم فيما يأتي ومالم يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما اشارة الى ذلك « فان قيل » قد ذكروا هاهنا أن مانهي عنه فهو القبيح الشامل المكروه وان مالم ينه عنه هو الحسن الشامل المباح وسيأتي ان الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة لايشمل شيء منها المكروه والمباح فيكون الشامل لهما أعني مانهي عنه ومالم ينه عنه معنى رابعاً شاملا للحسن والقبح وقد أشار الشريف الى هذا الايراد



لكنه « أجاب » بان مانهي عنه وما لم ينه عنه داخلان في قول ابن الحاجب مالا حرج فيه ومافيه حرج وهو مبني على ان المكروه من الحسن اذ الحرج استحقاق الذم فلايجري جوابه هاهنا لعدم صدق شيء من المعاني الثلاثة الآتية على مايشمل المكروه والمباح بمعنى مانهي عنه ومالم ينه عنه فينظر في الجواب « واعلم » ان ادخال المكروه في الحسن موافق لما ذكره أصحابنا فان المكروه عندهم من الحسن بالمعنى الأعم كما ذلك معروف والله أعلم

﴿ فصل ﴾ ( الحاكم الشرع اتفاقاً ) بين المعتزلة والاشعرية ، قالت الاشاعرة فما نهى عنه الشرع تحريماً او تنزيهاً فهو قبيح ومالم ينه عنه الشرع فهو حسن كالواجب والمندوب والمباح عند اكثرهم وكفعل الله تعالى فانه حسن بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل أنه لايوصف بحسن ولاقبح بالاتفاق وفعل الصبي مختلف فيه

( قوله ) الحاكم الشرع اتفاقاً بين المعتزلة والاشعرية ، أقول يأتي له ان الشرع عند المعتزلة كاشف فتسميته حاكماً فيهما تسامح على أنه قد اورد عليه ان ماعلم بضرورة قبحه أو حسنه فانه لا كشف فيهما لاستقلال العقل بادراكه ( قوله ) ومالم ينه عنه الشرع فهو حسن ، أقول ومثل معناه في الحاشية نقلا عن شرح الجمع حيث قال بان فعل غير المكلف من الحسن عند من عرف الحسن بما لم ينه عنه لكن لم نجده في شرح الزركشي ولا المحلي وعبارة ابن الحاجب قاضية بانهم يقولون انما يحسن الفعل للامر به والندب اليه وانما يقبح بالنهي عنه قال ابن الحاجب « ثانيها » ما أمرنا بالثناء عليه فالعلة الأمر بالثناء عليه وباعتبار أنه لاحرج فيه وعلى كلام المصنف العلة كونه لاناهي له تعالى عن الفعل (قوله) وأما فعل البهائم الخ ، أقول أن كان

( قوله ) ومالم ينه عنه ، هذا صادق على مالم يأمر به الشارع ولم يأذن فيه فيلزم الأشاعرة ان يكون حسنه بالعقل ( قوله ) عند أكثرهم ، قيل للمباح فقط كما هو صريح عبارة شرح المواقف ( قوله ) وأما فعل البهائم فقد قيل أنه لايوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق ، وأشار بهذه العبارة الى ضعف هذا القول وذلك لأن من عرف الحسن بما لم ينه عنه كان فعل البهائم عنده من الحسن بل صرح في شرح الجمع بأن فعل غير المكلف من الحسن عند من عرف الحسن بما لم ينه عنه وسواء كان غير المكلف صبياً أو بهيمة ساهياً أو نائماً فلم يفصل بين فعل البهائم وفعل الصبي على هذا التعريف كما فعل المؤلف حيث فرق بين فعل الصبي وفعل البهيمة فجعل فعل الصبي مختلفاً فيه ولعله يقال أن المؤلف لم يجعل الاختلاف مبنياً على هذا التعريف فقط بل بناه على الاختلاف في تعريف الحسن فمن عرفه بما لم ينه عنه جعله من الحسن ومن عرفه بما أمرنا بالثناء عليه لم يجعله منه والله أعلم

---

( قوله ) وملائمة الغرض ومنافرته ، ونعني بالغرض مالاجله يصدر الفعل من الفاعل المختار اه من شرح البديع للاصفهاني اه ح ( قوله ) وما لم يتعلق به شيء منهما ، عبارة الهداية وما لايتعلق بشيء منهما والمذكورة هنا عبارة التجريد وهو أي كون المذكور غير عبارة الهداية ظاهر قول المحشي وقولهم اه ح ( قوله )كما ذلك معروف ، في شرح النجري للقلائد مالفظه مسئلة في الحسن وله معنيان خاص وهو مافعله أولى من تركه فيشمل الواجب والمندوب فقط وعام وهو ماليس بقبيح فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه وهذا المعنى الاخير هو المراد حيث اطلق في هذا الفن اه

( قوله ) واقتصروا على هذا ، أي على أن الحاكم هو الشرع ولذا عطف عليه قوله وقالوا الخ كالتفسير له ( قوله ) عائد الى أمر حقيقي أي وصف للذات متحقق من غير جعل الشارع بل الحسن والقبح عندهم بجعل الشارع فما أمر به كان حسناً وما نهى عنه كان قبيحاً ولذا قال المؤلف عليه السلام حاصل في العقل الخ تفسيراً لذلك ( قوله ) يكشف عنه الشرع هكذا عبارة اكثرهم في تفسيرهم لكلام المعتزلة لكن الكشف لايناسب مايدرك حسنه أو قبحه ضرورة أو نظراً فانه لا كشف فيهما لاستقلال العقل بادراكهما كما لايخفى فلو قيل يوافقه الشرع أو يكشف عنه لكان أولى ( قوله ) كما في النسخ ، يعنى على مذهب العدلية لكن هذا انما يلزم من قال منهم بان الحسن والقبح عائدان الى الذات أو وصف ملازم للذات اذ ما كان كذلك لايمكن تغيره بالنظر الى الاوقات والاحوال والاشخاص فيلزم على القول بذلك عدم قبوله للنسخ وأما على مذهب الجبائية القائلين بان الحسن والقبح لوجوه واعتبارات فانه يصح فيهما التغير والاختلاف باختلاف الاوقات والاحوال والاشخاص فيصح فيهما النسخ على مذهبهم وقد صرح بما ذكرنا في الجواهر ويحتمل أن يريد كما في النسخ عند الاشاعرة بناء على جواز النسخ عندهم قبل امكان الفعل فيكون القبيح حسناً والحسن قبيحاً وعلى هذا فيكون قول المؤلف عليه السلام كما في النسخ ليس استدلالا بما يلتزمه العدلية بل مجرد توضيح لمقالة الأشعرية والله أعلم

---

( قوله ) أي وصف للذات ، لعله يريد مثلا والا فالامر أعم من ذلك كما ستعرف اهـ عن خط شيخه ( قوله ) فلو قيل يوافقه الشرع ، كالذي يدرك ضرورة أو نظراً وقوله أو يكشف عنه كالذى لايدرك لاضرورة ولا نظراً كما سيأتى فى صوم آخر يوم من رمضان اهـ ح وفي حاشية على هذا البحث يكون الكشف في الاولين كالتنبيه واظهار الدفين اهـ سيدى عبد الله الوزير ح ( قوله ) اذ ما كان كذلك لايمكن تغيره الخ ، وفي الاحتراس مانصه ولنورد ما اورده ابن القيم في دفع هذا الذي قد يتوهم انه اشكال فلقد جال رحمه الله وصال، وفعل فعل النصال ،حيث قال كما نقله عنه بعض أهل الافضال ، بان هـذا الاستدلال من أفسد المسالك لوجوه « أحدها » ان كون الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفة من صفاته لم نعن بذلك انه يقوم بحقيقته لاينفك عنها بحال مثل كونه عرضا وكونه مفتقرا الى محل يقوم به وكون الحمرة والسواد لونا ومن ههنا غلط علينا المنازعون لنا في هذه المسئلة والزمونا مالايلزمنا وانما نعنى بكونه حسناً اوقبيحاً لذاته او لصفة، انه في نفسه منشأ للمصلحة او المفسدة ، وترتبهما عليه كترتب الري على الشرب والشبع على الاكل وترتب منافع الاغذية والادوية ومضارها ،

---

واقتصروا على هذا وقالوا الاحكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائداً الى امر حقيقي حاصل في العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ماقبحه وقبح ماحسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الامر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً كما فى النسخ(١)

(١) قال القاضى اسحق في الاحتراس عن نار النبراس متعقباً لذلك قلنا ماذا أردت به هل تريد جواز النسخ لما استقلت العقول بادراكه من القضايا الصرفه كوجوب معرفة الله تعالى وشكر النعم فذلك ممالا يجوز نسخه عندنا أصلا لأن الشرع لايجي بخلاف مايقتضيه العقل الصرف والا لعاد على موضوعه بالنقض ولمثل هذا منع المعتزلة وسائر العدلية نسخ جميع التكاليف وتبعهم على ذلك الامام الغزالي وقد اعترف جمهور من الاشاعرة بانه يمتنع نسخ الخبر قال الاسيوطي في الاتقان واذا عرفت ذلك عرفت فساد وضع من ادخل في كتب النسخ

تفريعاً على الرسم الذى ذكره كما هو الظاهر كان فعل البهائم وفعل الصبي سواء في عدم الاتصاف بالقبيح اذ لانهي وفي الاتصاف بالحسن لعدم النهي اذ مالم ينه عنه فهو حسن ولكن هنا بحث وهو أن هذا الرسم الذى ذكره للاشعرية هو محل الخلاف ويأتى له قريباً ان محل النزاع بينهم وبين المعتزلة ان الحسن ماتعلق به المدح والثواب والقبيح ماتعلق به الذم والعقاب فهم يقولون الحسن والقبيح بهذا المعنى شرعي والمعتزلة يقولون هو عقلي، هذا الذى يأتى له، واذا عرفت هذا فلا يصح قوله هنا ان الاشعرية تقول مانهى عنه الشرع تحريماً أو تنزيهاً قبيح لأن المنهي عنه تنزيهاً لايتعلق به الذم والعقاب وقد جعله معنى المتنازع فيه ولا يصح أيضاً قوله هنا ان الحسن مالم ينه عنه الشرع لصدقه على المباح وعدم صدق الحسن بالمعنى المتنازع فيه عليه اذ لايتعلق به المدح والثواب ثم لايخفى أن فعل البهائم والصبي لايدخل في حد الحسن بذلك المعنى ولافي حد القبيح اذ المراد بالحسن والقبيح حق المكلف اذ هو الذى يستحق الاثابة والمدح أو الذم والعقاب ولايقال أنه أراد الشارح هنا رسم الحسن والقبيح للاعم من محل النزاع هو مايطلقان عليه من المعانى الثلاثة الآتية لأنا نقول لايصح لأن صفة الكمال والنقصان وملائمة الغرض ومخالفته لايلاحظ فيها نهي الشارع ولا عدم نهيه فما اراد به الا محل النزاع ولذا يأتى له ان العدلية يخالفونهم في ذلك كله فكلامه لايخلوا عن النظر

كثيراً من آيات الاخبار والوعد والوعيد انتهى ولايخفاك ان المنع من نسخ الخبر من قبيل المنع من نسخ وجوب الشكر للمنعم وهو من قبيل المنع لنسخ جميع التكاليف أي ان مرجع الكل من نسخ ما استقل العقل بادراكه من القضايا المبتوتة وقد أشار القاضي الماوردي صاحب الحاوي الى هذا وصرح به في أدب الدنيا والدين وقال الامام الرازي في المطالب العالية في الحكمة في نسخ الشرايع ما يكفي في ابطال ما ذكره المعترض الا ان يقول أنه ميل من الرازي الى الاعتزال حيث قال الشرايع منها ما يعلم نفعه بالعقل معاشاً ومعاداً فهذا يمتنع طرو النسخ عليه كمعرفة الله وطاعته أبداً ويجامع هذه الشرائع العقلية أمران التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله تعالى ، ومنها سمعية لا يعرف الانتفاع بها الا من السمع وهذا يمكن طرو نسخه وتبديله، وحكمة نسخه ان الاعمال البدنيـة اذا واضب عليها الخلق عن السلف صارت كالعادة وظن أنها مطلوبة لذاتها فيمتنع الوصول لما هو المقصود من الاعمال الراجعة الى معرفة الله وتمجيده بخلاف ما اذا تغيرت تلك الطرائق وعلم أن المقصود من الاعمال انما هو رعاية احوال القلب والروح في المعرفة والمحبـة فان الاوهام تنقطع عن الاشتغال بتلك الصور والظواهر الى تطهير السرائر انتهى باللفظ الذي نقله ابن حجر في شرح الهمزية، فمثالك أيها المعترض غير مطابق للحال او تريد النسخ لما لا يكون من القضايا الصرفـة كما هو الواقع فذلك جائز ولا ينافي الحسن والقبح عقلا ألا ترى ان الامام الرازي ابدى بعض الحكمة فيه كما مر وانما قلنا انه لا ينافي الحسن والقبح عقلا لانا لا نريد أن مطلق الفعـل يوصف بالحسن والقبح عقلا بل لا بد من اعتبار القيود التي معها يحكم العقل بالحسن والقبح وهـذا معنى ما يقال لا فرق بين مذهبي البصرية والبغدادية من اصحابنـا لأن البغـدادية نظروا الى ذات المجموع من القيد والمقيد فقالوا ذاتي والبصرية نظروا الى القيود على حـدة فقالوا لوجوه صيرته حسناً أو قبيحاً فالنسخ من الحرمـة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمـة جائز في الحكمة غير مناف لشيء من المذهبين لجواز انعدام ما بتمامه صار الفعل حسناً أو قبيحاً من القيود المعتبرة التي لا تتم العلة التامة للحسن والقبح الا بها فاحفظه فانه قـد غلط فيـه حتى المؤلف رحمه الله يعني الامام القاسم عليه السلام كما ستقف عليه في كتاب العدل ومنشأ غلطهم عدم تيقظهم لمعنى الذاتي في كلام البغدادية وسيأتي له مزيد توضيح ، وقد قال الامام الرازي في حد النسخ بانه اللفظ الدال على انتفاء شرط دوام الحـكم الأول، قال العضد ومعناه ان الحكم الأول كان دائماً في علم الله مشروطاً بشرط لا يعلمه الا هو وأجل الدوام أن يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وما ذاك الا بتوقيفه تعالى اياه فاذا قال قولا دالا عليه فذلك هو النسخ انتهى كما في شرح المختصر الحاجبي بلفظه ، وقـد سبق ان المعتزلة لا يدعون ادراك عقولهم لاكثر الاحكام فضلا عن وجوهها واعتباراتها واعترف سعد الدين وغيره بذلك فالمثال المذكـور منحرف عن قنطرة المنازعـة ، على أن بيـان انتهاء الحكم العقلي ليس بنسخ بالاتفاق فتسميته نسخ خطأ فلا تستقيم ارادة الحـكم العقلي بل نقول ان النسخ والتخصيص من باب واحد ولهذا لم يفرق بينهما بعض العلماء وستعرف ان شاء الله تعالى امتناع التخصيص في الاحكام العقلية باعتراف الدواني وذلك مما لا يتصور

فحسن الفعل وقبحه هو من جنس كون الدواء الفلاني حسناً نافعاً اوقبيحاً ضاراً وكذلك الغـذاء واللباس والمسكن والجماع والاستفراغ والنوم والرياضة وغيرها فان ترتب آثارها عليها ترتب المعلومات والمسببات على عللها واسبابها ومع ذلك فانها تختلف باختـلاف الازمان والاحوال والاماكن والمحل والقابل ووجود المعارض فتخلف الشبع والري عن اللحم والخبز والماء في حق المريض ومن به علة تمنعه من قبول الغـذاء لا يخرجه عن كونه مقتضياً لذلك لذاته حتى يقال لو كان ذلك لذاته لا يتخلف لان ما كان لذاته لا يتخلف وكذا تخلف الانتفاع بالدواء في شدة الحر والـبرد في وقت تزايد العلة لا يخرجه عن كونه نافعاً في ذاته وكذا تخلف الانتفاع باللباس في زمن الحر لا يدل على أنه ليس في ذاته نافعاً ولا حسناً فهذه قوى الاغذية والادوية واللباس ومنافع الجماع والنوم تتخلف عنها آثارها زمانا ومكانا وحالا وبحسب القبول والاستعداد فتكون نافعة حسنة في زمان دون زمان ومكان دون مكان وحال دون حال وفي حق طائفـة وشخص دون غيرهم ولم يخرجها ذلك عن كونهـا مقتضية لآثارها بقواها وصفاتها، وهكذا أوامر الرب تبارك وتعالى وشرائعه سواء، كما يكون الامر منشأ لمصلحة ونافعاً للمأمور في وقت دون وقت فيأمر به تعالى في الوقت الذي علم انه مصلحة فيه ثم ينهى عنه في الوقت الذي يكون تناوله مفسدة ، بل أحكم الحاكمين الذي بهرت العيون حكمته أولى بمراعاة مصالح عباده ومفاسدهم في الاوقات والاحوال والاماكن والاشخاص وهل وضعت الشرائع الا على هذا وان خفي وجه المصلحة والمفسدة على اكثر الناس انتهى المراد نقله من الاحتراس للقاضي اسحق رحمه الله ح

من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة (و )العدلية يخالفونهم في ذلك كله ويقولون (العقل) حاكم بهما ايضاً وهما عائدان الى امر حقيقي اما بالذات (١) او وصف ملازم او وجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف فلا يجوز العكس الا اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او لاحوال كان له ان يكشف عما يصير الفعل اليه من حسنه اوقبحه في نفسه، ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع «فنقول وبالله التوفيق» الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة

---

فيه خلاف كما سنحققه في موضع يليق به ان شاء الله وأيضاً قدتقرر مراعاة المصالح في الاحكام الشرعية وجوباً في الحكمة عند اصحابنا وتفضلا عند غيرهم أي لاتفاق انه تفضل من الله لأنهم يريدون ان الله تعالى جعل ذلك للتفضل اذ لاغرض له في أفعاله تعالى ولا في أحكامه كما سبقت الاشارة اليه في صدر الكتاب انما هي كالاتفاقية بل اتفاقية وكلامه في غاية الاشكال والمراد هنا ليس الابيان انه لو ثبت النسخ عندنا وعند من يثبت الحكمة منهم لم يثبت الا بعد وجوبه في الحكمة واذا وجب فيها لم يجز من الحكيم المختار تركه فضلا عن أن يكون منافياً للحكمة كما حاوله المعترض فان الحكم المنسوخ الذى كان حسناً مثلا ليس في الحقيقة هو الحكم الثابت بعد النسخ فلم يتوارد الحسن والقبح على محل واحد حتى يلزم انتفاء الحسن أوالقبح العقليين وهذا ليس مغموراً فانه قد جرى ذكره حتى في الاشعار قال البوصيرى، ولحكم من الزمان انتهاء ،ولحكم من الزمان ابتداء، وستقف على تحقيقه في مسئلة القرآن اه المراد نقله منه ثم ذكر القاضى في أواخر هذا البحث بحثاً يتضمن الايراد على صحة النسخ في مذهب المجبرة النافين للحسن والقبح عقلا اه (١) عند أوائلهم وقوله أو وصف ملازم هو قول بعض الأوائل وقوله أو وجوه واعتبارات هو قول الجبائية اه

---

( قوله ) والعدلية يخالفونهم في ذلك كله ويقولون العقل حاكم ، أقول اقتصاره على العدلية أوهم أنه لايقول هذا غيرهم قال ابن تيمية في منهاج السنة أنه قول جمهور الحنفية وكثير من أصحاب مالك والشافعي واحمد ثم قال أنه قال أبو الخطاب أنه قول أكثر أهل العلم وهو قول أبي علي بن أبي هريرة والقفال وغيرهما من أصحاب الشافعي وطوائف من أئمة الحديث وعدوا القول الأول من أقوال أهل البدع كما ذكر أبو نصر الشجرى في رسالته المعروفة في السنة وذكره صاحبه أبو القاسم اسعد بن على الزنجانى في شرح قصيدته المعروفة في السنة « وأعلم » أنه سيأتى عن الفخر الرازى القول بالوجوب العقلى وانه لاتتم حجية الرسل الا باثباته وهو قول بالتحسين عقلا ويأتى لفظه في آخر البحث ان شاء الله تعالى ( قوله ) ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ، أقول انما كان لابد منه لترد الأدلة عليه نفياً واثباتاً ( قوله ) الحسن والتقبيح يقالان لمعان ثلاثة ، أقول هكذا ذكره ابن الحاجب وذكره الرازى في المحصول نقله عنه في العواصم واقره وكذا الزركشى في جمع الجوامع وكل هؤلاء أشعرية وتبعهم المصنف لكن تتبعت كتب المحققين من المعتزلة كالمجتبى للشيخ مختار والفائق لقاضى القضاة وشرح الاصول الخمسة والمنهاج للقرشى وغيرها فلم أجد حرفاً واحداً يفيد هذه الدعوى على هذه الاطلاقات الثلاثة ولم يذكروا المعنيين الأولين أصلا وذكروا الثالث بالمعنى الذى سنحققه بمعنى ماذكره المصنف هنا فما كان يحسن للمصنف تقليد ابن الحاجب في النقل عن خصومه ونسبة الأقوال اليهم وقدحذرنا في كتاب الايقاض عن نقل كلام الخصوم من كتب خصومهم فكم رأينا من حيف وتحريف وقع بسبب ذلك وهذا هنا

---

(قوله ) وهما عائدان الى أمر حقيقي بالذات الخ ، لايقال ان القسم الثالث وهو الوجوه والاعتبارات لايستقيم جعله قسما من الأمر الحقيقي لأنا نقول أرادوا بالأمر الحقيقي ماكان بسبب الذات أو بسبب صفة مستندة الى الذات لابسبب أمر مباين وهو جعل الشارع للفعل حسناً أو قبيحاً وسواء كانت الصفة المستندة الى الذات الموجبة للحسن والقبح حقيقية لازمة كما ذهب اليه بعض الأوائل أو غير حقيقية لازمة بل هي وجوه واعتبارات تختلف كما ذهب اليه الجبائية فلا اشكال حينئذ والحاصل ان الأمر المتحقق المتفق عليه بين المعتزلة العائد اليه الحسن والقبح عندهم جميعاً هو مالم يكن بجعل الشارع فيتناول المذاهب الثلاثة الآتية ، هذا خلاصة ماذكره المحققون في هذا المقام ( قوله ) الا اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح الخ ، ظاهره جرى هذا على المذاهب الثلاثة ومقتضاه جواز النسخ على المذاهب جميعها ، وهو خلاف ماصرح به في الجواهر كما عرفت من جري النسخ على المذهب الثالث لاعلى المذهبين الأولين

« الاول » صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كونها صفة نقصان يقال العلم حسن اى كمال لمن اتصف به وارتفاع ، والجهل قبيح اى نقصان لمن اتصف به واتضاع ولا نزاع فى ان هذا المعنى امر ثابت للصفات فى انفسها يدركه العقل « الثانى » ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً وما ليس كذلك لم يكن ايهما وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبيح مافيه مفسدة وماخلا عنهما لايكون ايهما وهذا ايضاً يدركه العقل اتفاقاً ويختلف بالاعتبار « الثالث » تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا

---

منه ومن عدم الانصاف نقل دليل الخصم من غير كتابة وتحويله الى عبارة غير عبارته ومن عنوان الحيف ان يعنون دليل خصمه بقوله وشبهته ( قوله ) ولا نزاع في ان هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها يدركه العقل ، أقول معنى ادراك العقل لذلك أن يستحسن الرفع من شأن من اتصف بالعلم والعدل ونحوهما والوضع من شأن من اتصف بالظلم والجهل ونحوهما وهذا لايخفى أنه المدح والذم الذى أرادته المعتزلة وغايته أن الأشعرية عبروا عن الحسن بصفة الكمال وعبروا عن القبيح بصفة النقص وأثبتوا ادراك العقل لمدح من اتصف بالاول وذمه لمن اتصف بالثانى وهذا وفاق منهم للمعتزلة بغير نية وسيأتى ان الشريف لم يظهر له فرق صفة بين النقص في الفعل وبين القبيح العقلي فيقال له عدم ظهور الفرق دليل الاتحاد كما أنه لافرق بين صفة الكمال وبين الحسن العقلي وما يأتى من أنه اعتراض على أصحابه لاتقرير لمرادهم تحقيق لزوم عدم الفرق بين الصفة التى هي الكلام النفسى والكلام اللفظي الذى هو عبارة عنه وقال الرازى انما يمتنع الكذب على الله لأنه صفة نقص لايجوز على الله تعالى قال السيد محمد في الايثار بعد نقله وهذا كلام صحيح لكن كونه صفة نقص اعتراف بالتحسين والتقبيح وثبوت الحكمة عقلا انتهى وهو على ماقررناه ( قوله ) ملائمة الغرض ومنافرته ، أقول مثلوه بحسن الحلو وقبح المر وظاهر كلام ابن الحاجب وشراح كلامه ان المراد غرض الفاعل ولهذا قالوا انها لاتوصف أفعاله تعالى بالحسن بهذا المعنى لأنه لاغرض له اذ الغرض عبارة عن لذة الفاعل بدنية أو عقلية والله تعالى يتعالى عن ذلك « واعترض » بأنا لانسلم أن الغرض عبارة عن اللذة بل هو في حق الله تعالى قصد فائدة تحصل لعباده اما رحمة لهم كالغيث أو وسيلة الى رحمة كالآلام المستلزمة لاعواض تربو على ضرر الألم ثم بأنا نصف هلاك عدو الاسلام بانه حسن لأنه وافق غرضنا فالغرض أعم من أن يكون للفاعل أو غيره ( قوله ) وهذا أيضاً يدركه العقل ، أقول معنى ادراكه ماعرفته قريباً من أنه يستحسن الرفع من شأن من اتصف بالاول والوضع من شأن من اتصف بالثانى وهذا بعينه من أقسام الحسن والقبيح العقليين وسيعلم أنهم فرقوا الأقسام وهي شيء واحد وذلك بسبب التخليط في محل النزاع كما يأتى قريباً ( قوله ) تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا الخ ، اعلم ان المصنف اعتمد على ابن الحاجب وشراح كلامه في هذه النقول ، والذى رأينا في كتب المعتزلة التى ذكرناها وغيرها في تقرير محل النزاع أن العقل يقضى بذم فاعل القبيح ومدح فاعل الحسن ومثل كلام ابن الحاجب كلام غيره من الاشاعرة كالرازى وغيره وقد أشرنا اليه قريباً ولم يذكروا ثواباً ولا عقاباً ولا عاجلا ولا آجلا ولم يذكروا غير هذا المعنى للحسن والقبيح أصلا ولننقل لك الفاظ بعض كتبهم لتزداد يقيناً ، قال القرشى في المنهاج القبيح ماإذا فعله القادر استحق

---

(قوله ) الأول صفة الكمال الخ ، هكذا في شرح الجواهر والمواقف وجمع الجوامع ولم يذكر ابن الحاجب صفة الكمال لأنه عدل عنه الى قسم آخر هو مالاحرج فيه واعتذر الشريف لعدوله عنه بان كلامه في الأفعال وصفة الكمال والنقص في الصفات والاولى ماذكره المؤلف هنا لأنهم قد ذكروا مايتعلق بالصفات وهو حسن الكذب كما سيأتى للمؤلف الالزام به وكذا ذكره ابن الحاجب ولهذا قال المؤلف فيما يأتى كون الصفة صفة كمال فجعل الحسن متعلقاً بالصفة فالاولى ذكر هذا القسم ( قوله ) الأول صفة الكمال ، أي كون الصفة صفة كمال كما في الجواهر لأن حسن الصفة التى هي العلم هو كونها صفة كمال ومقتضى عبارة المؤلف ان الحسن نفس صفة الكمال التى هي العلم وقد رجع المؤلف عليه السلام الى ماذكرنا حيث قال فالحسن كون الصفة صفة كمال ( قوله ) أي كمال ، انما لم يقل أي صفة كمال تنبيهاً على أن اضافة الصفة الى الكمال بيانية ( قوله ) ملائمة الغرض ، كحسن الحلو وقبح المر ( قوله ) وقد يعبر عنهما ، أي عن الملائمة والمنافرة ( قوله ) ويختلف بالاعتبار ، فان قتل زيد مصلحة لاعدائه موافق لغرضهم مفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم

وآجلاوالذم والعقاب كذلك فالحسن ماتعلق به المدح والثواب،والقبيح ماتعلق به الذم

---

الذم على بعض الوجوه الا في حالة عارضة انتهى «وقال» في المحيط لقاضي القضاة عبدالجبار بن احمد أن القبيح مايستحق عليه الذم والحسن مايستحق المدح وفي الاصول الخمسة للسيدمانكديم الرسم الحقيقي للقبيح ماليس لفاعله أن يفعله والحدالرسمي مايستحق فاعله الذم وذكر البرماوي في شرح منظومته بعد ذكره لما ذكره غيره من أصحابه الأشعرية في محل النزاع من ذكر العاجل والآجل والثواب والعقاب أن للمعتزلة مذهباً آخر هو ان العقل يدرك المدح والذم في الحال ولا يدرك الثواب والعقاب في الآجل « قال » واقتصر عليه كثير منهم من النقلة وأقره بعضهم انتهى « قلت » هذا الذي ذكره أخيراً هو الذي في كتب المعتزلة لاغير « نعم » بعض متأخري المعتزلة ينقل مذاهب أصحابه من كتب الأشعرية كالمصنف فيقع له من التخليط ماوقع لمن نقل عنه جهلالاصول أصحابه ، اذا عرفت هذا علمت ان ذكر العاجل والآجل والاثابة والعقاب تخليط لايليق بمصنف أن يضمه الى محل النزاع فيما يدرك العقل فان معرفة العاجل شرعي محض قطعاً جاءت الرسل بتعريفه ومعرفة تفاصيله وجمله وقد علم يقيناً أن العرب عقلاء ولذا بعث اليهم الرسل اذ لو لم يكونوا كذلك لم يكلفوا ولم يبعث اليهم رسول ولا ضربت أعناقهم وسبيت أهلهم وابيحت أموالهم ، ومعلوم أنهم منكرون للبعث قالوا «هل ندلكم على رجل ينبئكم أنكم إذا مزقتم كل ممزق» الى قوله تعالى« افترى على الله كذبا وقالوا أئذا ضللنا في الأرض انا لفي خلق جديد »وقالوا «ماهي الاحيوتنا الدنيا نموت ونحيي وما نحن بمبعوثين »والقرآن مملوء بحكاية ذلك عنهم فالعجب كله كيف يروج لفاهم ان يدعي أنه يعرف بالعقل الثواب والعقاب الآجل قبل ورود الشرع ويجعله محل النزاع ويلطخ به المعتزلة افتراء وتتابع على هذا الناظرون والمؤلفون المحققون والمصنف يأتي مقرراً لكلام ابن الحاجب في النقل عن خصومه ، وقد عرف من آداب البحث أنه يطلب من الناقل الصحة فكيف يقلد المصنف ابن الحاجب في مثل هذه المسئلة التي هي من امهات الدين بل هي قطبه التي لاتدور الا عليه كما سنحققه « واعلم » أنهم أجملوا العبارة وحذفوا فاعل الذم والمدح والعقاب والثواب وهو البشر أو الرب وما كان يحسن الاهمال للفاعل ويأتي في الدليل مايدل على أن الفاعل هو البشر لكن العقل يقضي بمدحنا لمن أحسن وذمنا لمن أساء على هذا تطابقت عقلاء الجاهلية فمدحوا حاتماً لكرمه وذموا مادراً لبخله ومدحوا السموءل لوفائه وذموا عرقوباً لخلفه الوعد واستقبحوا المطل للدين وفعلوا حلف الفضول كل ذلك انما هو لما أدركوه بالعقول وأما اثابتنا فاعل الحسن فان أرادوا اثابته بالمدح وانه اثابة فنعم يقضي العقل بمدح من فعل الحسن ممن فعل اليه ومن غيره وان اريد بالاثابة منا غير المدح وهي المكافاة فنعم العقل يقضي بمكافاة من أسدى احساناً الى غيره ويذم من لم يكافه ويجرى هذا في الذم والعقاب الا أنه في الاساءة يقضي العقل بحسن العفو عن المسيء فان ذم أحد من أساء اليه وعاقبه عده العقل حسناً وان عفى عنه كان أحسن عند العقل ، اذا عرفت أن ادخال الثواب والعقاب والعاجل والآجل في محل النزاع باطل وقدعلمت ان صفة الكمال هي الحسن وان صفة النقص هي القبيح عرفت أنه قد اتفق المعتزلي وخصمه على أدراك العقل لهما بذلك المعنى وليس معنى ادراكه لهما الا أنه يحسن عنده الرفع من شأن المتصف بصفة الكمال بالمدح والوضع من شأن المتصف بصفة النقص بالذم وان الظلم ونحوه صفة نقص والعدل ونحوه صفة كمال فشكر المنعم صفة كمال وكفرانه صفة نقص ، علمت ان الفريقين قد اتفقوا في محل الاختلاف وتلاقوا في المعنى فيما جعلوه عين التنافي ولكن محبة الخلاف ومتابعة الأسلاف أفضت الى

---

(قوله) ماتعلق به المدح الخ ، أشار بعض العارفين الى ان تعلق المدح وتعلق الذم ليس بشرط بل المعتبر استحقاق المدح والذم كما ذلك عبارة غير المؤلف كالسعد والشريف وقدرجع المؤلف الى ذلك حيث قال فيما يأتي جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذماً وعقاباً، ويردفي هذا المقام سؤال وهو أنه ان قيد الاستحقاق بالعقلي لم يتصور النزاع في أنه هل هو شرعي أو عقلي اذ هو عقلي قطعاً «والجواب » أنه ذكر بعض المحققين من أهل الحواشي ان هنا ثلاث حالات ، الاولى ان لايقيد الاستحقاق بالعقل والشرع فيكون النزاع فيه في اتصاف الأفعال بحسب الشرع أو العقل بمعنى هل تتصف الأفعال باستحقاق المدح والذم أولا ، الحالة الثانية أن يقيد بالعقل فيكون النزاع فيه في اطلاق لفظ القبيح والحسن عليه وفي اتصاف الأفعال بذلك بمعنى أنه هل يقال لما يستحق عليه المدح عقلا أنه حسن ولما يستحق عليه الذم عقلا أنه قبيح فالاشعري لايثبته لعدم تحققه عنده والمعتزلة يثبتونه وليس النزاع في أنه شرعي

---

(قوله) الى ان تعلق المدح وتعلق الذم الخ ، اذا حمل التعلق على ماهو أعم مما هو بالفعل او بالقوة كان مؤداه مؤدى الاستحقاق فانظره اه سيدي محمد زيد ح

والعقاب ومالا يتعلق بشيء منهما (١) فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد، وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اقتصر على تعلق المدح والذم وهذا هو محل النزاع ، فعند الاشاعرة هو شرعي (٢) لان الافعال كلها عندهم ليس شيء منها يقتضي في نفسه مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب أمر الشارع بها ونهيه عنها، وعند العدلية عقلي لان للفعل في نفسه من غير نظر الى الشرع جهة محسنة مقتضية لإستحقاق فاعله مدحاً وثوابا أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذماً وعقابا الا ان تلك الجهة قد يدركها العقل بالضرورة (٣)

(١) عبارة شرح التجريد ومالا يتعلق به شيء منهما اه (٢) ومعنى كون الشيء متعلق المدح أو الذم والثواب أو العقاب شرعاً نص الشارع عليه أو على دليله وهو لاينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه اه تلويح (*) في التلويح مالفظه وعند الأشعري لايثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبنى على أمرين يعنى ان العمدة في اثبات ذلك أمران أحدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل انه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح، وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على مالا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الأشعري مبني على هذين الأمرين بمعنى انه لابد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كلا الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله أدلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين اه (٣) شكل على قوله بالضرورة ، ووجه التشكيل أنه قال المؤلف الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا وليس المدرك له العقل بالضرورة غير العاجل لا الآجل فانه مدرك بالنظر فلو قال قد يدرك العقل بعضها بالضرورة لكان صوابا اه وفي سيلان كلام يظهر به وجه التشكيل اه

تخليط الكلام وتفرع عنه كل شر وملات المقاولة بالمنافرة الوهاد واليفاع، والناظر بعين التحقيق والانصاف يعلم اتفاق الفريقين، الا ان العصبية والاهوية صيرت بينهما بعد الخافقين ، ومن هنا يعلم أن مافي الفصول عن بعض الأشعرية وبعض الحنفية وبعض الحنابلة أنهم فصلوا وقالوا اما كونه متعلقاً للمدح أو الذم عاجلا فعقلي واما كونه متعلقاً للثواب والعقاب آجلا فشرعي واختاره الزركشي ، وقال السيد محمد بن ابراهيم وقول الزركشي صحيح انتهى هو بعينه كلام المعتزلة الناطقة به كتبهم كما سمعت لكن كل ناظر من بعد ابن الحاجب من معتزلي وأشعرى تابع ابن الحاجب على نقله وتحرير محل النزاع فحصل ماعرفت من الخلط والغلط وليس العجب الامن الكبير الامام الكبير محمد بن ابراهيم الوزير فانه مشى في عواصمه وايثاره على هذا التخليط وذكر ان هذا القول الذى قررناه للمعتزلة كلام أسعد الزنجانى ، والتحقيق أنه قول المعتزلة وانه لايصح غيره كما سيظهر من أدلة المعتزلة التي ساقها المصنف (قوله) وانما صارت كذلك بسبب الشرع فقط ، أقول نعم اما بزيادة الثواب والعقاب آجلا فما صارت كذلك الا بالشرع عند الجميع كما عرفت (قوله) ونهيه عنها ، أقول يزاد وأمره بها (قوله) جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً ، أقول يجب الاقتصار على هذا لأنه الذى قالته المعتزلة وهذه الجهة المحسنة هي التى سماها الاشعرية صفة كمال (قوله) أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذماً ، أقول يجب الاقتصار على هذا كما عرفت وهذه الجهة هي بعينها صفة النقص عند الاشعرى (قوله) الا أن تلك الجهة قد يدركها العقل الخ ، أقول لاشك في تفاوت مدركات العقل وانقسامها الى بديهي فطرى أولى ونظرى

أو عقلي كما في الأول اذ لا مجال هنا لتوهم كونه شرعيا بمعنى أنه يثبت بمجرد اعتبار الشرع لتقييده بقوله عند العقل « الحالة الثالثة» أن يقيد بالشرع بان يقال مايستحق فاعله المدح أو الذم من قبل الشرع بمعنى أنه لا تحسين ولا تقبيح الا من جهته فلا يكون النزاع ايضاً في أنه عقلي أو شرعي اذ لا مجال لذلك انتهى ثم اختار هذا المحشي الحالة الاولى قال وكلام المحقق الشريف مبنى عليه كما يعرف من كلامه وحينئذ يندفع السؤال فتأمل (قوله) بالضرورة ،كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار

وقد يدركها بالنظر وقد لا يدركها لابالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم أن ثمه جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان او مقبحة كما في صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنها بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين(١) فهو مؤيد لحكم العقل بهما امابضرورته او بنظره ، ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن

(١) اما الضروري والنظري اه

( قوله ) وقد لايدركها بالضرورة ولا بالنظر ، أقول لاريب أن العقل لا يدرك في افطار ما ذكر وصوم ماذكر جهة حسن ولا قبح بل ينقاد لما أمر به الشارع مذعناً له عالماً أنه لحكمة لم يطلعنا الرب عليها كما يذعن فيما لايعرف فيه وجه الحكمة أصلا ( قوله ) ثم أنهم اختلفوا ، أقول أي ان المعتزلة بعد اثباتهم للحسن والقبيح العقلي اختلفوا لماذا حسنت الأفعال وقبحت الى آخر كلامه ، قال بعض المحققين تحقيق كلام مذهب المعتزلة أنه لاخلاف بينهم وانما يذكر أن البغدادية تقول الحسن والقبح لذات الفعل والبصرية لوجوه واعتبارات ووجه التوفيق ان مطلق الفعل لايحكم عليه بحسن ولا بقبيح اتفاقاً ومقيده بوجه ملغى كذلك ،وبوجه يحكم العقل عنده بالحسن أو القبح عليه كذلك ،فنظرت البغدادية الى الفعل مع قيده فقالوا أنه لذاته أي لذات المجموع كالظلم لايكون الفعل ظلماً الا مع قيد كونه ضرراً عارياً عن نفع ودفع واستحقاق فقالوا الظلم قبيح لذاته وقالت البصرية يقبح الفعل أي مطلقه لوجوه صيرته ظلماً مثلا ، هذا تحقيق مذهبهم فانتبه له لترد الحجج له وعليه « قلت » وفي شرح الاصول الخمسة تفسير قولهم لذاته بانه لايقع ظلماً الا وهو كذلك فيقبح وكذا سائر القبائح لاتقبح الا وقد حصل فيها وجه القبح لا بمجرد الذات ويعوده مذهبهم الى مذهب البصرية انتهى

( قوله ) بالنظر ، كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع اذ لايهتدي العقل بضرورته الى حسن الأول لأن فيه ضرراً والضرر غير مستحسن في العقول ولا الى قبح الثاني لأن فيه نفعاً وهو مستحسن في العقول لكنه يدرك ذلك بالنظر لأن الصدق حسن لذاته والكذب قبيح لذاته فلا يغيرهما عما هما عليه مصاحبة الضرر في الأول والنفع في الثاني « واعلم » ان الامام المهدي عليه السلام صرح في الغايات بان الكذب مما لايقضي العقل فيه بشيء لابضرورة ولا بدلالة وانما يعلم قبحه بالسمع كعموم وكونوا مع الصادقين ونحوها فيصح تخصيص ذلك بخبر سويد بن غفلة مارخص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الكذب الا في ثلاث ، الرجل يحدث أهله والرجل يقول في الجهاد والرجل يصلح بين اثنين ،وكخبر نعيم والحجاج بن علاط ومحمد بن مسلمة في قتل كعب بن الاشرف كما ذلك مستوفى في موضعه ، وهذا في الكذب ، واما في الصدق فكنم نعيم على صدقه في قوله ان الناس قد جمعوا لكم وقوله واذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به فانه نهي عن ذلك وان كان صدقاً وكما في النميمة وان كانت صدقاً ذكره في شرح الفصول ( قوله ) وقد لايدركها الخ ، فعلى هذا يراد بالعقلي ماكان في نفسه عقلياً مع قطع النظر عن أمر الشرع ونهيه اذ لو اريد بالعقلي مايدركه العقل لامن قبل الشرع لخرج هذا القسم عن العقلي ذكر معناه في الجواهر ، قال بعض المحققين من أهل الحواشي ماملخصه الظاهر أن تحقق مايدرك بالضرورة وما يدرك بالنظر مبنى على ترك قيد الثواب والعقاب في تفسير الحسن والقبح لأن الحكم بانا نعلم بالضرورة أو بالنظر ان الصدق النافع أو الكذب النافع يترتب عليهما الثواب والعقاب في العقبى بعيد لأن العقل لايستقل في أمر الآخرة انتهى وظاهر كلامه ان المدح والذم يدركها العقل فيوافق مارواه في الفصول عن بعض الأشعرية وبعض الحنفية وبعض الحنابلة فانهم فصلوا وقالوا اما كونه متعلقاً للمدح أو الذم عاجلا فعقلي واما كونه متعلقاً للثواب آجلا فشرعي واختاره الزركشي قال السيد محمد بن ابراهيم وقول الزركشي صحيح ( قوله ) وأما كشفه عنهما في الاولين الخ ، قد تقدم مافي هذه العبارة فالاولى واماموافقة الشرع في الأولين الخ

---

(قوله ) صرح في الغايات الخ ، كلام الامام في الغايات قاض بالتفصيل لا على مانقله المحشى وهو ان ماوقع منه في نفع او دفع ضرر لايعلم قبحه الا بالسمع ، وماعداه عقلي اه سيدي محمد زيد (قوله ) لابضرورة ولا بدلالة ، ومن قال انه يدرك قبح الكذب وحسن الصدق بضرورة العقل اودلالته لم يجوز الكذب مهما وجدت المعاريض اه ح

الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما، وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك في الحسن والقبح وذهب ابو الحسين الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة، وذهب ابو علي وعليه المتأخرون الى ان حسن الافعال وقبحها ليس لاعيانها ولا لصفات حقيقية فيها بل لوجوه تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم ظلماً وتأديباً، وبعد تحرير محل النزاع نقول المختار ان العقل حاكم بحسن الاشياء وقبحها لوجوه «أولها» ماأفاده بقوله (لان الناس طراً يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار ويذمون عليه) اى على مايجزمون بقبحه (وليس ذلك بالشرع اذ يقول به المتشرع وغيره) من منكرى الشرائع ويعترف به قطعا (ولا العرف لاختلافه) اى العرف (باختلاف الامم وهذا لايختلف) بل الامم قاطبة متفقون عليه واختلاف الابدان والاديان والاخلاق والاقطار والازمان يمنع تجويز عرف عام

---

(قوله) ويذمون عليه، أقول قد عرفت أن القبيح بالمعنى المتنازع فيه قد اخذ في مفهومه الذم عليه فلا حاجة الى قوله يذمون عليه وكانه أراد زيادة البيان «واعلم» أنه أفادنا تصريحه بذكر الناس انهم فاعل الذم المطوى في محل النزاع كما قررناه كما أفادنا اقتصاره على ذم الناس أنه لادخل للثواب والعقاب ولا للعاجل والآجل فهذا الدليل حقق لك ماقررناه من الغلط في محل النزاع، ويزيد تعجبك من غفلة الناظرين قرناً بعد قرن عن تطبيق الدليل على محل النزاع فان ذلك دليل اختلال محل النزاع أو بطلان الدليل وقد وجدنا الدليل صحيحاً فالاختلال في محل النزاع، ثم كان ينبغي أن يزيد في الدليل ويجزمون بحسن العدل ليشمل الدليل طرفي الدعوى وينطبق عليها وسيأتى له في الشرح (قوله) وغيره من منكرى الشرايع يعترف به قطعاً، أقول كيف يعترف منكر الشرائع بادراك الثواب والعقاب الآجلين المأخوذين في محل النزاع ولا يقر بهما الا من عرف الشرائع وآمن بها فهذا مما يقرر لك الخلط في محل النزاع فان الذى يعترف به منكر الشرائع ليس الا الذم والمدح وهو الذى ذكره في الدليل وان اقتصر فيه على الاول كما نبهنا عليه ولا يعزب عنك بعد هذا انه لايجرى الحسن والقبح في أفعال الله تعالى على المعنى الذى حرره المصنف وغيره في محل النزاع اذ لايتصور في حقه تعالى استحقاق الثواب والعقاب ولا يتصف بهما على الوجه الذى قرر عند الأشعرية وهو الامر والنهي اذ لا آمر ولا ناه فليكن هذا على ذكر منك لتعرف مايأتى في غضون الابحاث

---

(قوله) بل يكفيه الخ، هذا الفرق اشارة الى ماذكره السعد من أن الاصل في العقل هو الحسن وعدم الحرج والذم مالم يطرأ مايوجبه (قوله) لان الناس طراً الخ، استدل المؤلف عليه السلام بالاتفاق على الجزم بالقبح كما في شرح المواقف والمعتزلة استدلوا بان القبح يدرك بالضرورة ووجه التوفيق أن الاتفاق على القبح أثر كونه ضروريا فاكتفى المؤلف عليه السلام بذكر الاتفاق عن ذكر الضرورة فكانه قال لأن قبح ذلك بديهة ولذلك اتفق الناس الخ ولذا قال في شرح المختصر بعد أن حكم بان ذلك بالضرورة مالفظه ولذلك اتفق عليه العقلاء من غير اختلاف مع اختلاف شرعهم وعرفهم وغرضهم وعاداتهم الخ والمؤلف عليه السلام قد رجع في آخر الكلام الى الاستدلال بالضرورة حيث قال كل ذلك يدركه العقل بديهة (قوله) ويذمون عليه، قد عرفت ان القبح بالمعنى المتنازع فيه تعلق الذم والعقاب فقد دخل الذم في معنى القبح وكان المؤلف عليه السلام أعاده اعتناء باحد جزئي معنى القبح لظهور الاستدلال به ولهذا قال بقبح الشيء بمعنى الذم عليه من لم يقل بقبحه بمعنى تعلق العقاب به كما عرفت (قوله) أي على مالا يجزمون بقبحه، هذا اشارة الى وجه أفراد الضمير مع تقدم الظلم والكذب يعنى أنه عائد اليهما بتأويل المجزوم بقبحه (قوله) واختلاف الابدان الخ، هذا دفع ايراد على قوله ولا العرف لاختلافه باختلاف الامم الخ لأنه في معنى لو كان ذلك للعرف اختلف لكنه غير مختلف فورد منع الملازمة أي منع استلزام العرف للاختلاف بتجويز عرف عام لايختلف «فاجاب» بان العادة تمنع هذا التجويز لاختلاف الامم في الابدان اذ لقوة الابدان وضعفها واعتدال طبعها وعدمه أثر في اختلاف الاعراف وكذا الاديان قد يبنى على بعضها من العرف مالا يبنى على الآخر وكذا الاخلاق ومابعده (قوله) يمنع تجويز عرف الخ، اشارة الى دفع ماأورده الشريف في شرح المواقف حيث قال على أنه يقال جاز أن يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك

---

(قوله) كما عرفت، مما رواه في الفصول من الخلاف اهـ ح عن خط شيخه

يكون مبدأً لذلك الجزم المشترك عادة وهكذا العدل والصدق النافع والاحسان فان الناس طراً يجزمون بحسنها واستحقاق المدح عليها كل ذلك يدركه العقل بديهة والمنع مكابرة صريحة عند الانصاف فلا يرد ماقيل ان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة أوصفة الكمال والنقص «وثانيها» وهو طريق الزامي (١) بخلاف الاول فانه حقيقي قوله (وايضاً لو لم يكن عقلياً) كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهي الذي لايتصور في افعاله تعالى (لحسن منه تعالى الكذب وخلق المعجز على يد الكاذب) وفي ذلك ابطال الشرايع (٢) وبعثة الرسل بالكلية اذ لايتميز صدقه تعالى عن كذبه

(١) الجواب الالزامى هو الذى لم تنحل به الشبهة ولم يتبين فسادها مفصلا والجواب التحقيقي بخلافه ذكره السيد المحقق في مبادى اللغة في بحث قوله والحق أن المجاز في المفرد ولا مجاز في الاسناد اه (٢) قال في الاحتراس ولهذا قال الامام الغزالي في شرح الاسماء الحسنى أن الأشعرية قدحوا في الحكمة باسرها فكان ماذهب اليه المعتزلة أهون انتهى كما نقله عنه صاحب الايثار وغيره وقال ابن القيم ونعم ماقال وحسبك بمذهب فساداً استلزامه جواز ظهور المعجزات على يد كاذب واستلزامه جواز نسبة الكذب الى أصدق الصادقين وانه لايقبح منه تعالى واستلزامه جواز التسوية بين التثليث والتوحيد في العقل وانه قبل ورود النبوة لايقبح التثليث ولاعبادة الاصنام ولا تشبيه المعبود ولاشيء من أنواع الكفر ولا السعي في الأرض بالفساد ولا يقبح شيء من أنواع القبائح أصلا وقد التزم النفاة ذلك وقالوا ان هذه الأشياء لم تقبح عقلا وانما جهة قبحها السمع وانه لافرق قبل السمع بين ذكر الله والثناء عليه وحمده وبين ضد ذلك ولا بين شكره بما يقدر عليه العبد وبين ضده ولا بين الصدق والكذب والعفة والفجور والاحسان الى العالم والاساءة اليه بوجه ما وان التفريق بالشرع بين متماثلين من كل وجه وقد كان تصور هذا المذهب على حقيقته كافياً في العلم ببطلانه وانه لايتكلف رده ولهذا رغب عنه فحول النظار من الطوائف كلهم فاطبق أصحاب أبي حنيفة على خلافه وحكوه عن ابي حنيفة أيضاً واختاره من اصحاب احمد أبو الخطاب وابن عقيل وأبو يعلى الصغير ولم ينقل أحد من متقدميهم بخلافه ولا يمكن أن ينقل عنه حرف واحد يوافق النفاة واختاره من أئمة الشافعية الامام أبو بكر محمد بن اسمعيل القفال الكبير وبالغ في اثباته وبنى كتابه محاسن الشريعة عليه وكذا الامام اسعد بن على الزنجاني بالغ في

(قوله) والمنع مكابرة صريحة عند الانصاف ، أقول الانصاف أنه لامكابرة ولاخلاف بين الفريقين كما قررناه لك لكن لما خالطوا محل النزاع راح فريق مشرقاً وفريق مغرباً

راحت مشرقة ورحت مغربا     شتان بين مشرق ومغرب

ولو حذفوا الثواب والعقاب الآجلين ليتيقنوا جميعاً ان الحسن صفة الكمال والقبح صفة النقص وانه لامكابرة ولا جدال ولا قيل ولا قال وبهذا سقط قوله فلا يرد ماقيل بل يقال يرد وهو المراد (قوله) لحسن منه ، أقول أي من الرب تعالى بدل له وخلق المعجزة والا فلم يتقدم له ذكر من أول البحث واذا رجعت الى ماحققناه علمت عدم وروده فان هذاقبيح عند الفريقين ،أولئك لكونه قبيحاً عقلياً ، وخصومهم لكونه صفة نقص وهي هو ، وقد قرره كلام الشريف المنقول في الشرح تقريراً شافياً

(قوله) والصدق النافع ، قد عرفت ماذكره الامام المهدي عليه السلام وهذا يدفع دعوى البديهة فيه (قوله) والمنع مكابرة ، أطلق المؤلف المنع لأن الأشاعرة ذكروا هاهنا جوابين «الأول» منع كون الحسن أو القبح بمعنى استحقاق المدح أو الذم معلومين بضرورة العقل بل هما معلومان بالشرع أو العرف وهذا المنع قد سبق جوابه حيث قال المؤلف وليس ذلك بالشرع الخ فلم يقصده المؤلف لسبق الكلام عليه «الجواب الثاني» منع كون الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب هو المعلوم ضرورة بل المعلوم ضرورة هو الحسن أو القبح بمعنى آخر وهو ملائمة الغرض ومنافرته وهذا هو الذي قصده المؤلف بقوله والمنع مكابرة فلذا رتب عليه قوله فلا يرد ماقيل الخ وقد رد السعد المنع الثاني بقريب مما ذكره المؤلف حيث قال والمنع الثاني تكلف محض (قوله) فانه حقيقي ، لأن فيه هدم دعوى المخالف (قوله) اذ لايتميز صدقه اشارة الى قوله لحسن منه الكذب

(قوله) قد عرفت ماذكره الامام المهدى عليه السلام الخ ، ينظر في كون كلام الامام المهدى عليه السلام يدفع دعوى البداهة فتأمل اه ح عن خط شيخه وفي حاشية الذي ذكره في الكذب الضار اه

ولا النبي عن المتنبي « واجيب » بانه نقص والنقص على الله محال وهو ساقط

انكاره على أبي الحسن الاشعري القول بنفي التحسين والتقبيح وانه لم يسبقه اليه أحد وكذا أبو القسم الراغب وكذا أبو عبد الله الحليمي وخلائق لايحصون وكل من تكلم في علل الشرع ومحاسنه وما تضمنه من المصالح ودرء المفاسد فلا يمكنه ذلك الا بتقرير الحسن والقبح العقليين اذ لو كان حسنه وقبحه بمجرد الأمر والنهي لم يتعرض في اثبات ذلك لغير الأمر والنهي فقط ولاينتج الكلام في القياس وتتعلق الاحكام بالاوصاف المناسبة المقتضية لها دون الاوصاف الطردية التي لامناسبة فيها فيجعل الاول ضابطاً للحكم دون الثاني الاعلى اثبات هذا الأصل فلو تساوت لانسد باب القياس والمناسبات والتعليل بالحكم والمصالح ومراعاة الأوصاف التي لا أثر لها انتهى ومنه يعلم مجازفة ابن حجر المكي في فتاويه الصغرى حيث ضلل العلامة ابن تيمية في ذهابه الى قاعدة الحسن والقبح عقلا وأوهم أنه انفرد بذلك عن جماعته وأهل نحلته والتزم كل مايلزم على هذه القاعدة بناء أنها لوازم فاسدة وماعلم ان مايلزمها لافساد فيه ومافيه فساد لايلزمها وانها لو بطلت لبطل القياس وانهار الأساس كما أشار اليه ابن القيم في هذا الكلام الذي بلغ أعلى درجات النصيحة ولقد صدق رحمه الله تعالى فان العضد وناهيك به لما بلغ الى القياس في شرح اصول ابن الحاجب اضطرب وبعد وقرب حتى وقع في مناقضة المذهب ، وكذا من هو أكبر منه في فن الكلام كالبيضاوي في المنهاج وكفى به وكذا من هو دونهما كابن السبكي في جمع الجوامع والمحلي في شرحه والقاضي زكريا في لبه وشرحه فمن شاء ان يراجعها فليراجع وانما يقولون بافواههم ماليس في قلوبهم حتى ان ابن عبد السلام وهو كما قالوا سلطان علمائهم قال ان مرجع الشرائع الى اعتبار المصالح ودرء المفاسد وتبعه ابن السبكي قال ان درء المفاسد من جهة المصالح فرجع الشرائع الى اعتبار المصالح فقط كذا نقله عنهما الاسيوطي في أوائل الاشباه والنظاير الفقهية وكم وكم لهم من جنس هذا الصنيع وليست هذه المناقضة باغرب من التصميم على مناقضة القرآن العظيم فان قولهم لو عكس الشارع القضية كما قال المعترض فقبح ماحسنه وحسن ماقبحه لانقلب الأمر مناد بخلاف قوله تعالى « أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون » فكانهم في هذا الخطاب وأمثاله هم المعنيون فانا لله وانا اليه راجعون ، وفي لفظ تحكمون من هذه الآية الكريمة اشارة جليلة جلية الى ان الاحكام العقلية يفهمها كل من سلمت فطرته عن تغيير الجبرية انتهى المراد نقله

---

( قوله ) ولا النبي عن المتنبي ، اشارة الى قوله وخلق المعجز الخ ( قوله ) واجيب بانه نقص الخ ، هذا الكلام الى قوله ولا يخفى مافي هذا الكلام من التعسف نقله المؤلف عليه السلام من المواقف وشرحه ماخلا قوله وهو ساقط فانه من المؤلف عليه السلام رداً لهذا الجواب فيكون قوله قال في المواقف وشرحه بياناً لسقوطه وذلك مبني على ان صاحب المواقف أراد الاعتراض على أصحابه من الاشاعرة بان جوابهم بالنقص فيه تسليم المدعى وهو القبح العقلي وانما قلنا ان كلام المؤلف مبني على ذلك ليتم كون قوله قال في المواقف الخ بياناً لقوله عليه السلام وهو ساقط ، لكن يقال ان صاحب المواقف لم يقصد الاعتراض على أصحابه بان فيه تسليم المدعى بل قصد الاعتراض بغير ذلك وهو أن النقص الذي هو محال عليه تعالى عندهم هو النقص في صفاته وهو الكلام النفسي الذي جعلوه من صفاته الازلية عندهم ، وأما خلق الكلام اللفظي الكاذب في جسم وخلق المعجز فانه عندهم ليس من صفاته الازلية بل هو عندهم فعل من أفعاله وهو ممكن وليس بقبيح كسائر أفعاله إذ لاحكم للعقل عندهم « وتوضيح » المقام أنهم لما استدلوا على امتناع الكذب عليه تعالى بوجوه أحدها أنه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعاً قال السيد في شرح المواقف هذا الوجه انما يدل على أن الكلام النفسي الذي هو صفة له قائمة بذاته يكون صادقاً والا لزم النقصان في صفته ولايدل على صدقه في

---

( قوله ) لم يقصد الاعتراض على أصحابه ، الظاهر من كلام صاحب المواقف أنه قصد الاعتراض على أصحابه بان فيه تسليم المدعى لعدم الفرق بين النقص العقلي والقبح العقلي كما افاده المؤلف عليه السلام لا كما قرره المحشي تبعاً للشريف وعنوان البحث بقوله واعلم اشعار بالاعتراض على التقرير الذي ذكره المؤلف عليه السلام وهذا هو الذي أفاده السعد في شرح المقاصد ونقل كلام العضد قال فيه بعد ايراد ان الكذب نقص باتفاق العقلاء مالفظه ، واماوجه استحالة النقص ففي كلام البعض أنه لايتم الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي ، وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقلياً كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعياً لزم الدور ، وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل وبين القبح العقلي بل هو بعينه انتهى المراد نقله من المقاصد وهو ظاهر في أنه اريد الاعتراض بان النقص في العقل هو بعينه القول بالقبح العقلي وهذا ما أراده المؤلف عليه السلام اهـ ح

الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ، ثم قال ولما كان لقائل أن يقول خلق الكذب أيضاً نقص في فعله فيعود المحذور اشار الى دفعه بقوله « واعلم » أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى انتهى « فظهر » ان قوله واعلم الخ أورده في المواقف اعتراضاً على الأشاعرة بان الكلام اللفظي الكاذب عندهم ليس من النقص في صفاته الذي هو محال عندهم لأن المحال هو النفسي ولذا عدل الى الاستدلال على امتناع الكذب عليه تعالى بوجه آخر حيث قال الوجه الثالث من الأوجه الدالة على امتناع الكذب عليه تعالى قال وعليه الاعتماد ، قال في شرح المواقف لدلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معاً وقد أشار المؤلف بقوله « واجيب » بان امتناع الكذب الخ ، وبما نقلناه يظهر وجه تخصيص الكلام اللفظي بالذكر فانه لا يظهر ما أراد المؤلف من نقل كلام المواقف وعلى ماذكرنا كان الاولى أن يقول المؤلف عليه السلام وهو ساقط اذ المحال عندهم هو الكلام النفسي لا الكذب اللفظي فخلق المعجز على يد الكاذب ليس بمحال اذ هو فعل من أفعاله وهو عندهم ممكن فاذا منعوا ذلك لأجل النقص لزم منه تسليم المدعى وهو التقبيح العقلي ثم يقول المؤلف عليه السلام ولذا قال في المواقف واعلم الخ ثم يقول ولأجل هذا الاعتراض عدلوا الى استدلال آخر على امتناع الكذب عليه تعالى وقالوا انما امتنع الكذب بخبر النبي الخ وبهذه العبارة ينتظم المعنى ويظهر المراد وقد عرفت بما ذكرناه ان الذي أورده المؤلف جواباً ثانياً لم يجعلوه جواباً لقوله واعلم بل جعلوه دليلاً ثانياً على امتناع الكذب منه تعالى فتأمل

---

قال في المواقف وشرحه « واعلم » انه لم يظهر لي فرق (١) بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص (٢) في افعاله تعالى

---

(١) الأشعرية يقولون لاحسن ولاقبح للافعال أي لاتتصف بايهما قبل ورود الشرع الامن جهتين فتحسن الأفعال وتقبح أى تتصف بايهما ، الأول كون الفعل ملائماً للطبع أو منافراً له فيوصف من هذه الجهة بحسن وقبح ، والثانية كونه صفة كمال أو صفة نقص كالعلم والجهل فيوصف بكونه حسناً أو قبيحاً من هذه الجهة ولايدرك العقل استقلال الاشياء ولايوصف أى هذين بكونه حسناً عقلياً أو قبيحاً عقلياً اذ هم نافون للقبح العقلي كما ذكره عضد الدين في المواقف تصريحاً ولهذا قال « واعلم » انه لم يظهر لي فرق الخ فظهر أن الاتفاق بين العدلية والاشعرية انما هو في كون بعض الأفعال قد توصف بحسن وقبح بأى الجهتين لابكونه قبيحاً عقلياً أى ان العقل يدركه فتأمل اهـ من خط سيدى الصفى احمد بن محمد بن اسحق رحمه الله

(٢) في الاحتراس مالفظه واما مايقال من أن مرجع الكذب في اللفظي الى المعنى وهم مصرحون بان النفسى مدلول اللفظي ومعناه فيلزم من الكذب في اللفظي نقص في النفسى لأنه معناه ، فمالا يلتفت اليه طالب الحقائق وذلك لأنهم مصرحون بان كلامه تعالى في الأزل لايتصف بمضى ولاحال ولا استقبال ولا غير ذلك مما يمتنع ويستحيل في الأزلي القديم وانما يتصف بها فيما لايزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات فكيف يمكن أن يكون معنى ومدلولا للفظي الموصوف بهذه الأوصاف وهم انما احتاجوا الى نفي أوصاف الزمان ونحوها عن النفسى فراراً مما أورده أصحابنا من لزوم الكذب في الكلام النفسى حيث وقع الاخبار فيه بطريق المضى نحو ، انا أرسلنا نوحاً ، وعبس وتولى أن جاءه الأعمى ، فان ذلك يقتضى سبق وقوع النسبة ولايكون الازلي مسبوقاً بغيره سبقاً زمانياً فأجابوا بهذا الدفع ووقعوا بمثل هذا الجواب فيما فروا عنه مع ارتكاب المكابرة وقد اعترف المعترض فيما سيأتى بان نحو قوله تعالى انا أرسلنا نوحاً متصف بالدلالة على المضى نظراً منه الى قدم اللفظي والتجأ الى جعل مضى الارسال بالنسبة الى زمن الانزال وهو كما يأتى باطل بل محال ، ثم لايخفى ان اللفظي اذا كان عبارة عن النفسى الذى لااختيار فيه قطعاً كان قوله تعالى بالحق مما لااختيار فيه أيضاً والا اختلفت العبارة والمعبر عنه فيكون صيرورته حقاً ترجيح بلا مرجح وهذا معنى ماقاله العضد ان ترجيح الكلام لذاته وعلى هذا فلامدح في مثل والله يقول الحق بل ليس بصحيح على مذهب المعترض كما عرفت آنفاً اهـ

---

( قوله ) وعلى ماذكرنا كان الاولى الخ ، المتعين هو ماقرره المؤلف ففيه الزام الخصم بالقبح العقلي حيث أقر بان النقص العقلي هو بعينه القبح العقلي وأما حمل كلام العضد على ماقرره المحشي فغاية مايفيده ضعف الدليل المذكور وعدم مطابقته لما عليه المنكرون

« واجيب (١) » بان امتناع الكذب عليه انما هو لخبر النبي ﷺ وذلك يعلم بالضرورة من الدين قال في المواقف وهذا عليه الاعتماد(٢)ثم قال« فان قيل » صدق النبي ﷺ انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه على تصديق(٣)النبي اذا امتنع عليه الكذب فيلزم الدور(٤)« قلنا» التصديق بالمعجزة(٥)وهي تصديق فعلي لاقولي(٦) ثم قال وكيفية دلالتها عندنا اجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها(٧)

---

(١) في حاشية ليس هذا الجواب عن هذا الايراد وانما جعله في المواقف وجهاً مستقلا لامتناع الكذب عندهم اه (٢) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معاً اه شرح مواقف (٣) عبارة شرح المواقف للشريف مع عبارة المواقف فان قيل صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه اياه على الصدق أى صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب أن يكون كلامه صادقاً فصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما يعرف بصدق الله تعالى فيلزم الخ اه (٤) اذا ثبت صدقه بصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم اه شرح مواقف (٥) ان قيل من أين يعلم أنها لاجله فانا لانأمن أن تكون لأجل غيره أولا لسبب وهو لايقبح عندكم يعني كونها لالسبب فينظر اه (٦) ودلالتها على التصديق دلالة عادية لاتتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه اه شرح مواقف للشريف (٧) بالنظر لابخلق العلم اه

---

( قوله ) قال في المواقف وهذا عليه الاعتماد ، أقول ان كان الاعتماد على هذا دل على نفي ما أثبتوه من ادراك العقل صفة النقص لأنه لم يلجئهم الى هذا الجواب الا عدم التفرقة بين القبيح العقلي وصفة النقص وهذا خلاف ماقرروه من الاتفاق على ادراك العقل صفة النقص «والتحقيق» ان صاحب المواقف أراد الاعتراض على أصحابه بانهم انما يثبتون صفة النقص ويعدونها محالة في حقه تعالى في النقص في صفاته وهو الكلام النفسي الذى جعلوه من صفاته الازلية واما خلق الكلام اللفظي في جسم حادث وخلق المعجزة فانه ليس من صفاته الازلية عندهم بل هو فعل من أفعاله تعالى وليس بقبيح كسائر أفعاله كذا قرره سيلان في حاشيته وحقق أنه وهم المصنف في محل نقل كلام المواقف ، اذا عرفت هذا فمعنى كلام الشريف فاصحابنا كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى معناه ان الكلام اللفظي من أفعاله وأفعاله تعالى لاتوصف بانها صفة نقص انما يقال ذلك في صفاته وليس الكلام اللفظي منها فقولهم يعني اصحابه ان الكذب صفة نقص اقرار بالقبح العقلي لان صفة النقص لاتجرى في أفعاله بل قياس رأيهم ان يقولوا انه يفعل تعالى الكذب ولايقبح منه الا أنه ورد الشرع بتنزهه تعالى عنه وعلم من الدين ضرورة وهو الجواب الذى قال عليه الاعتماد « قلت ولا يخفى انا قد نقلنا نص الفخر الرازى بان الكذب صفة نقص لاتصدر منه تعالى وهب ان تحقيق مذهبهم هو ماقاله الشريف فانه لايخفى بطلان هذا على أصلهم لان الكلام اللفظي هو الكتب السماوية مثلا وان كان من أفعاله فانه اخبار عن الكلام النفسي وعبارة عنه قطعا اذ الالفاظ قوالب المعاني ، واذا كانت اخباراً عنه وهو صفة ذاته فانها لاتكون الا أخباراً صادقة يستحيل فيها الكذب والا لما كانت اخباراً عن الصفة وهي اخبار عنها هذا خلف وحينئذ يتم القول بان الكذب في الكلام اللفظي صفة نقص يتعالى عنها لانه عبارة عن النفسي فكما لايجوز في النفسي أن يكون كذباً لانه يلزم منه صفة النقص فاللفظي عبارة عنه فلا يجوز ان يصح كذب العبارة ويمتنع كذب المعبر عنه

---

( قوله ) انما هو لخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، يعني خبره بالصدق لا لكونه نقصاً وقوله وذلك أي خبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بامتناع الكذب على الله تعالى ( قوله ) وهذا عليه الاعتماد ، قد عرفت وجهه مما سبق ( قوله )وهي تصديق فعلي ، يعني فلايتوقف صدقها على صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم المتوقف على صدقه تعالى بل اذا كانت تصديقاً فعلياً فصدقها باجراء الله تعالى العادة كما سيأتي فلذا قال المؤلف عليه السلام ثم قال وكيفية دلالتها الخ أي دلالة المعجزة على الصدق

---

للتحسين والتقبيح فان الكذب هو من صفات الافعال وهو غير قبيح عندهم ويجوز على الله سبحانه ولعل هذا هو وجه حمل الشريف لكلام العضد عليه وهو حمل متعسف وخروج عن ظاهر مايفيده كلامه وقد سبق نقل كلام السعد في المقاصد وايراده لكلام العضد على الوجه الذى أراده المؤلف عليه السلام من أن تسليم النقص في الافعال هو بعينه القول بالقبح العقلي والله سبحانه أعلم ح

(قوله) ولا يخفى مافي هذا الكلام من التعسف ، بحمل التصديق على خلاف حقيقته لغير قرينة ولأن كيفية الدلالة اذا كانت باجراء الله العادة والعادة يجوز تخلفها فدلالتها على امتناع الكذب مع هذا التجويز تعسف «قلت» ويؤيد ذلك ماذكروه في بيان كون دلالتها عادية حيث قالوا دلالة المعجزة على الصدق ليست عقلية كدلالة الفعل على وجود الفاعل اذ لو كانت عقلية لم تتخلف وليس كذلك دلالة المعجزة فان الخوارق الحاصلة عند قيام الساعة كانفطار السماء قد تخلفت دلالتها على صدق مدعي الرسالة اذ لا ارسال في ذلك الوقت وكما في اظهارها على يد الكاذب فانه ممكن امكاناً عقلياً لشمول قدرة الله للممكنات باسرها لكنه ممتنع عادة بل دلالة المعجزة على الصدق عادية لاجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها وبينوا ذلك بمثالين ذكرها في شرح المواقف ثم ان القاضي الباقلاني اعترضهم بان ذلك ان كان باجراء الله تعالى العادات فاذا جوزنا انخراق العادات عن مجراها العادي جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض أنه جائز (قوله) لعدم النظر منه ، ان اريد بالنظر الفكر فيما يؤدي الى العلم بصدقها فقد عرفت ان العلم بصدقها عندهم عادي حاصل بخلق الله ولعله أراد بالنظر مشاهدة المعجز والشعور بها ليتعقبه العلم العادي ولا يخلو الكلام عن خفاء (قوله) مقدور لله ، أي لا محال كما ذكروا لكن قد عرفت ان الاشعرية يقولون ايضاً بانه ممكن مقدور لكنهم يقولون بامتناعه عادة لاعقلا والعدلية يقولون بانه مقدور ايضاً لكن امتناعه لكونه قبيحاً عقلا فيمتنع وقوعه عقلا في حق الله تعالى اذ هو اضلال فيكون العمدة في الجواب هو بيان وجه امتناعه عند العدلية فهم يقولون امتنع عقلا والأشعرية يقولون امتنع عادة ويكون ذكر كونه مقدوراً توطئة لذلك فتأمل



ولا يخفى مافى هذا الكلام من التعسف مع انا نقطع بانه قد لا يحصل للبعض العلم بالصدق لعدم النظر منه في المعجزة فلم يخلق فيه فلم تقم عليه الحجة وبطلانه معلوم ، والحق ان خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله تعالى (و) ثالثها وهو الزامى ايضا لو لم يكن الحسن والقبح عقليين بل ثبتا شرعا فقط (لجاز التعاكس) فيهما فان الشارع يجوز ان يحسن ماقبحه ويقبح ماحسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة «واجيب(١)» بان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان بأحد المعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه وقد اشرنا الى دفع هذا الجواب في اثناء الدليل الاول (٢) وقد استدل على اثباتهما بالعقل بأدلة

(١) هو صاحب شرح التجريد اه (٢) حيث قال فلا يرد ماقيل اه وفي حاشية حيث قال والمنع مكابرة الخ اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

(قوله) لا بالمعنى المتنازع فيه ، أقول قد عرفت ان المعنى غير المتنازع فيه هو أحد المعنيين فتذكر (قوله) ماقبحه العقل ، لم يذكر لفظ العقل في بعض النسخ كما هو عبارة شرح التجريد وهو الاولى (قوله) في اثناء الدليل الأول ، حيث قال كل ذلك يدركه العقل بديهة الى قوله فلا يرد ماقيل الخ

---

(قوله) بل دلالة المعجزة على الصدق عادية ، ويمكن أن يقال اذا كانت دلالة المعجزة على الصدق باجراء العادة فكيف بالمعجزة الظاهرة على يد أول نبي اظهرت على يده المعجزات فتأمل اه سيدي اسمعيل بن محمد قال ووافق كلامه كلام المقبلي في الارواح اهـ ح (قوله) ويكون ذكر كونه مقدوراً توطئة لذلك ، ويحتمل ان المؤلف أراد بقوله مقدور لله الجواب عن ظاهر مقالتهم التى نقلها المؤلف سابقاً حيث قال والنقص على الله تعالى محال اذ قد عرفت تضعيف صاحب المواقف لتلك المقالة كما نقلناه عنه اه منه ح (قوله) و هو الأولى ، بل هو المتعين كما لا يخفى اهـ ح عن خط شيخه

حقيقية والزامية غير ماذكرناه تركناها اختصاراً (قالوا) اولا محتجين على ماذهبوا اليه من نفي حكم العقل بهما (العبد مجبور (١)) في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ماليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا، بيانه (٢)

---

(١) هذه عبارة المواقف في المقصد الخامس من الموقف الخامس فسرها بعد ذلك بان مرادهم بالمجبور غير المستقل بالفعل اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) أي بيان كونه مجبوراً اهـ شرح مواقف

---

(قال) قالوا العبد مجبور الخ، أقول «اعلم» ان هذا الدليل ذكره ابن الحاجب وزيفه بقوله وهو ضعيف ثم ذكر ما ذكره المصنف في وجه الضعف فما كان يحسن من المصنف ان يذكره لانه اذا ضعف الخصم دليل مدعاه فقد كفانا مؤنة الكلام عليه والسعيد من كفى ومثل هذا تضييع للاوراق والاوقات وكأنه لما رأى المحقق العضد قد رد على ابن الحاجب بما سيذكره المصنف قريباً رجح عنده عدم ضعف الدليل فذكره وقوله مجبور في أفعاله، يقال لو كان كذلك بطل مااتفقوا عليه من اثبات ادراك العقل للقبيح والحسن لصفة النقص والكمال وملائمة الغرض ومنافرته أيضاً «واعلم» أنه قد اجيب عن هذا الالزام بالمعارضة بان العقل حاكم عندكم كالشرع فيمتنع اثبات صفاته تعالى بحكمه حتى يعلم ان خالقه عدل لم يخلقه للحكم بالكذب، ولا نعلم كون خالقه عدلا الا بحكمه فيدور وماهوجوابكم فهوجوابنا وبالحل لجواز كذبه تعالى فان النزاع في صفة الفعل وخبره تعالى الذى جوزتم كذبه صفة ذات لانه نوع من الكلام الذى هو نوع من العلم كما تقرر في علم الكلام ويمتنع تعلق العلم بغير الحقيقة للزوم الجهل المستلزم العجز المنافي للربوبية فيرجع النزاع الى ان كلامه تعالى صفة ذات كما نقول أو صفة فعل كما تقولون ومحله الكلام ويمنع بطلان خلق المعجزة للكاذب مسنداً بخلق الخوارق للدجال ونحوه من السحرة وخلق المضار المصيبة لمن لاذنب له والتمكين من المعاصي ونحو ذلك مما يقبح منا فعل مثله عقلا وشرعا فما هو جوابها فهو جواب تلك، ولا يقال ان كذب مثل الدجال وحسن المضار معلوم باخبار الانبياء عليهم السلام فان مامن نبي الا وأنذر قومه الدجال وعرفهم مصلحة خلق المضار من الاعواض والاعتبار لانا نقول ان استقلت المعجزة بالدلالة على الصدق به بدون توقف على العلم بعدل الله تعالى بالعقل فهوماندعي من كون الاحكام كلها بالشرع وان توقفت على العلم بالعدل بالعقل كان ذلك نقضاً لدلالتها العقلية فانها تبطل بالنقض لجواز كونها كخوارق الدجال واما الاعتبار فنفع الغير بمضرة غيره قبيح، والاعواض لايعلم وقوعها الا بعد العلم بالعدل لكن العدل لايعلم الا بوقوعها وهو دور توقف، لايقال قد قام دليل العدل بغيرها أعنى علم الله بقبح القبيح وغناه عنه لانا نقول هذا موجود في الحسن وهو عالم بحسنه وغني عنه وقد فعله فالحق ان تجويز الحكمة في فعل الامرين كاف في حسن الجمع، والقول بلزوم افحام الرسل حيث يقول الكافر لاأنظر في معجزتك حتى يجب علي النظر بالشرع لكن لاوجوب للشرع الا بالشرع فيدور ساقط لانه مع كونه لازماً على تقدير الوجوب بالعقل أيضاً معاندة اذ قوله لا أنظر حتى يجب على ظاهر في العناد فان المناظرة والافحام لايكونان الا بحجة لابعناد فان المناظرة ليست على الوجوب بل على الانصاف والانصاف اذا حصل ملزوم للنظر وقد استوفينا أدلة استقلال

(قوله) قالوا العبد مجبور الخ، هذا من أدلتهم المزيفة عند ابن الحاجب لانه ضعفها بما ذكره المؤلف عليه السلام من قولهم ورد ماتمسكوا به الخ وقد أورد المؤلف عليه السلام في تحرير هذا الاستدلال وجوابه حاصل مافي شرح المواقف (قوله) بهذه الصفات، الاشارة الى الحسن والقبح في الأفعال فلذا جمعهما في قوله هذه الصفات نظراً الى تكثرها في الأفعال وان كان المتقدم وصفين فقط وهما الحسن والقبح

---

(قوله) وان كان المتقدم وصفين، أو باعتبار ان أقل الجمع اثنان اهـ منه ح

ان العبد ان لم يتمكن من الترك فهو الجبر لان الفعل منه واجب والترك ممتنع (والا) يكن كذلك بل تمكن من الترك فلا يخلو اما ان يتوقف وجود الفعل منه على مرجح للفعل على الترك اولا (فان لم يتوقف على مرجح) بل صدر عنه تارة ولم

---

المعجزة بافادة الصدق والعدل في شرح شرح القلائد انتهى الا أنه يقال على قوله حتى يعلم أن خالقه عدل لم يخلقه للحكم بالكذب بماذا يعلم وقد ابطلت العقل والشرع وطويت بساط التكاليف وهذه سفسطة لاتسمع ولايلتفت اليها وهذه المعارضة قد أوردها السيد في مؤلفاته كلها الاصولية وهي التى حكى المحقق المقبلي أوائل العلم الشامخ أنه وقف عليها في شرح السيد على الفصول عنده فأورد عليه ثلاثة ايرادات « الاول » ان كلام الناس مبنى على صحة العقول « الثانى » هل بالعقل عرفت هذا « الثالث » اذا بطل العقل والشرع فلا حجة للرسول ، وحكى أجوبة للسيد عليه غير قوية والحق في المسئلة مع المقبلي ، واما الحل الذى ذكره فانه صحيح سواء قالوا الكلام من صفة الذات أو من صفة الفعل فانه ان كان من صفة الذات فالكذب صفة نقص لاتجوز عليه وان كان الكلام من صفة الافعال فانه عبارة عن الكلام النفسى الذى هو صفة الذات والكلام النفسى يمتنع الكذب فيه لما ذكر فيمتنع أيضاً في الكلام اللفظي لكونه عبارة عنه كما ذكرناه قريباً ، وأما قوله وقد استوفينا استقلال المعجزة بافادة العلم بالصدق والعدل في شرح شرح القلائد ، فنقول أنه قال فيه بعد كلام ولانسلم ان العلم بكون المعجزة دالة على الصدق يتوقف على العلم بكون فاعلها لايخلقها الا للصادق وسند المنع هو ان دلالة المعجزة لذاتها أعنى لكونها معجزة ولهذا منعتم أن تخلق للكاذب لدلالتها على تصديقه بمجرد كونها معجزة للبشر لا للنظر الى كونها من فعل الله ويدل عليه قوله تعالى « فأت به ان كنت من الصادقين ، فأتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين » فجعل الصدق لازماً للاتيان بالمعجزة ، وأيضاً لو فرضنا أن الانبياء عليهم السلام يدعون وحاشاهم ان الله تعالى يفعل القبيح أو يبيحه تعالى عن ذلك ثم يجيؤن على ذلك بمعجزة على شروطها هل كانت تدل على صدقهم فيجب اتباعهم فيما ادعوه أولاتدل ان قلتم تدل كان ذلك نقضاً واضحاً لما اشترطتم في دلالتها من كون فاعلها لايفعل القبيح وان قلتم بانها لاتدل كان للبراهمة أن يقولوا ذلك لما ادعوه من قبح ماجاءت به الانبياء عليهم السلام من جواز ذبح البهائم ونحوه فلا تكون المعجزة دليلا عليهم ولاحجة لله ولا لرسوله والاجماع منعقد على أنها حجة بالغة على المؤمن والكافر ، واما قولكم في دفعه ان الشارع لما أباح ذبحها علمنا أنه قد ضمن لها عوضا يقابله فيرتفع حقيقة الظلم عنه فانما هو مجرد تصديق للشارع في تحسين الذبح وهو غير مستند الا الى مجيئه بالمعجزة الموجبة لتصديقه وهو وان كان كافياً كما هو الحق لكنه محل نزاع البراهمة اذ محصله الاستدلال بفعل القبيح العقلي على كونه حسناً وهو محل نزاعهم اذ يلزم أن يحسن من الشارع فعل كل قبيح عقلي لحكمة معينة ولا وجه لاستحسان قبيح دون قبيح وذلك يوجب أن لايكون للعقل حكم مبتوت وأنتم تمنعون ذلك حين لاتلقون مقاليد الاحكام كلها لله ، وأيضا لو منع تجويز كون فاعل المعجزة يفعل القبيح عن دلالتها على الصدق لمنع تجويز كون العالم ليس من فعل الله كما تقوله المفوضة والباطنية والمنجمة والطبائعية عن دلالته على وجوده ، يقال فان قلتم قد بطلت هذه التجويزات بالدليل قلنا وكونه يفعل القبيح قد بطل بالدليل وفي المقامين لايلزم تقديم ابطال

(قوله) فان لم يتوقف على مرجح أصلا لاارادة ولا غيرها

يصدر عنه اخرى من غير سبب يرجح وجوده على عدمه (فاتفاقي) أي فالفعل اتفاقي صادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا(١) لان الفعل الاختياري لابد له من ارادة جازمة ترجحه (٢) (والا) يكن كذلك بل توقف وجود الفعل منه على مرجح لفعله على تركه فاماان يكون ذلك المرجح من العبد اولا ان لم يكن من العبد فالفعل مثله وان كان من العبد (عاد التقسيم) بان ينقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه(٣)

---

(١) فلا يتصف بحسن ولا قبح اه (٢) يعني ترجح الوجود على الترك لا أنها تصيره راجحاً اذ قد يريد المرجوح وهو ماتركه أولى من فعله اه (٣) أي عن العبد اه (*) قال العضد ان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازماً فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل ، وعبارة الحلي في شرحه على مختصر المنتهي المسمى غاية الوصول فمع ذلك المرجح اما أن يكون الفعل واجباً أو جائزاً ويعود التقسيم الى أن ينتهي الى الوجوب وهو قول بالجبر اه

---

(قوله) فاتفاقي ، فهو كفعل الساهي والنائم (قوله) فالفعل مثله ، أي في أنه ليس من العبد كما هو ظاهر العبارة ، وفي شرح المواقف أن الفعل يكون مع ذلك المرجح واجب الصدور والا لم يكن ذلك المرجح مرجحاً تاماً واذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه كان اضطرارياً لازماً لا اختيارياً بطريق الاستقلال

---

خلاف المطلوب على الجزم بالمطلوب لدليله وذلك ان الموصل الى المطلوب انما هو دليله لا إبطال ماعداه وان كان قد يستلزمه اذا كانا في طرفي نقيض ، وتحقيق المقامين أيضا ان تصور خلاف المطلوب في نفسه كثيراً مايتأخر عن الجزم بالمطلوب وان ابطاله يتوقف على تصوره فكيف يتصور الجزم بالمطلوب لدليله على ابطال شيء لم يتصوره ، اذاً لوجب ان لا يجزم بمطلوب عند وجود دليله فالتجويز معارض لم يتصور أو قد تصور لكن لايعلم تمام معارضته وكل ذلك رجوع الى مذهب السوفسطائية من قبول الشك في العلوم كلها ولنعقد الدليل على المطلوب بتصحيحه بأمرين « أحدهما » كون دلالة المعجزة على الصدق لايتوقف على غير العلم بكونها معجزة كما حققناه « وأما الثاني » فمن المعلوم ان ايمان من آمن بالانبياء عليهم السلام من الكفار الخلص النافين للصانع لم يتوقف الا على العلم بالمعجزة من دون نظر الى كونها من فعل الله أو فعل غيره فضلا عن عدل لايفعل القبيح من ارسال الكذابين وخلق المعجزة لتصديقهم وهذا المعنى مما علم ضرورة بين أهل الاسلام ومن ادعى أنهم لم يؤمنوا الا بعد تصحيح النظر في الحكم أولا بعدل الله توجه اليه سهام التكذيب بأاسن موارد الكتاب والسنة فان ايمان السحرة عقيب القاء العصى بعد اعتقادهم ربوبية فرعون العقيدة الجازمة وكذلك ايمان فرعون أيضا حال انطباق اللجة عليه وايمان قوم موسى لما رأوا العذاب وغير ذلك مما يطول تعداده ويسمج ايراده كل ذلك مما يدل على أن الايمان بمجرد روية المعجزة لتقدم المهلة المتسعة للنظر في أنه يجوز من الله خلق المعجزة على يد الكذاب أولا يجوز ، وأيضا لو سلم بقاء تجويز الكذب عند رؤية المعجزة على بعده فهو تجويز مرجوح فان الخوف معه والامن مع تجويز خلافه وهو الصدق كما يشير اليه قول مؤمن آل فرعون « ان يك كاذبا فعليه كذبه وان يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم » واذا كان الكذب تجويزاً مرجوحا كانت المعجزة دالة على الصدق دلالة راجحة والدلالة الراجحة هنا توجب الطمأنينة للامن ولا نريد من الدليل غير مايوجب الاعتقاد المطابق الثابت بالطمأنينة واذا ثبتت دلالتها على صدق من جاء بها ثبت الاستدلال بما جاء به في علمي أو عملي من غير فرق وهذا هو المطلوب من صحة الاستدلال بالسمع على الالهيات

( قوله ) ويعلم بالضرورة ان الاولى تستند الى قدرته الخ ، هذا زيادة من المؤلف لم يذكرها ابن الحاجب ولاشراح كلامه في تضعيف الاستدلال لأن استناد الحركة الاولى الى قدرته اذا كان معلوماً بالضرورة وانه لولاها لم تصدر عنه



فيتسلسل وهو محال فيكون العبد مضطراً لا إختيار له في افعاله على جميع التقادير وكان مجبوراً فيها فلا يتصف بشيء منها بالقبح والحسن العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فاذ لا مدخل للعقل فيهما واما عندكم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية (١)( ورد )ماتمسكوا به اولا (بمقابلته للضرورة) فلا يسمع دليل نصب في مقابلتها لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة « بيانه »ان كل واحد من العقلاء يعلم ان له اختياراً في أفعاله ويجد الفرق بين الاختياري والاضطراري منها كحركتي الصعود والسقوط ويعلم بالضرورة ان الاولى تستند الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منها (و ) ثانياً بلزوم (جريه ) أي الدليل (في افعال(٢)الله تعالى ) بأن يقال ان لم يتمكن من الترك فهو الجبر والا فان لم يتوقف على مرجح فاتفاقي الى آخر مامر (٣) فقد انتقض الدليل المذكور بافعاله تعالى وثالثاً بلزوم (نفي الحسن والقبح الشرعيين (٤)) لانهما في الشرع من صفات الافعال الاختيارية ايضاً فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لاتوصف بحسن ولا قبح في الشرع ويستلزم ايضاً كون التكاليف باسرها تكليفاً بما لا يطاق ولا قائل به «ورابعاً» بأنا نختار ما اشرنا اليه بقولنا (ثم المرجح(٥)) لفعل العبد على تركه هو (الارادة ) للفعل التي شأنها الترجيح والتخصيص فلا يلزم كون العبد

(١) يريد وقد بطل كونها اختيارية لأنه مجبور اه (٢) في نسخة في أفعاله اه (*) مع اتصافها بالحسن فلم يلزم الحكم وهو عدم اتصافها بحسن ولا قبح اه (٣) قلت لكن ينبغي هنا أن يقال فاما ان يكون ذلك المرجح من الله تعالى بدل قوله فيما سبق اما ان يكون المرجح من العبد الخ أولا اه من خط سيلان (٤) لأن التكليف لغير المختار وان كان جائزاً لكنه غير واقع اه تلويح (٥) لفظ العضد نختار أنه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به اولا اذ لامعنى للاختياري الا مايترجح بالاختيار اه

( قوله ) ويعلم بالضرورة ان الاولى تستند الى قدرته واختياره ، أقول أي والثانية لا اختيار له فيها « قيل » لايخفى ان الخصم يمنع ضرورة الاختيار في حركة الصاعد لان المستدل ان أراد أن الاختيار فيها بديهي فممنوع مسنداً بان بداهة الاضطرار في حركة الساقط لا تستلزم بداهة الاختيار في حركة الصاعد وان أراد أن ضرورة الاختيار في حركة الصاعد استدلالية كفى ذلك في الفرق المدعى ولم يستلزم ضرورة الاختيار وانما يستلزمها دليل عليها آخر لكنه ان وجد معارض بدليل الاضطرار المذكور فهو مسموع لكونه ليس استدلالا في مقابلة بديهي وانما هو استدلال مقابل استدلال اه ( قال ) المرجح الارادة ، أقول وقال ابن الحاجب والتحقيق أنه يترجح بالاختيار ولا أدرى ماوجه عدول المصنف عنه الى الارادة الا أن يريد ان ارادة الفعل هي اختيارية تلاقى الكلامان الا أن في نجاح الطالب أن القوم يريد الاشعرية مطلوز لمعنى الاختيار في القاضي فكلام المؤلف قيم لأن الذي يحصل من كلامه الأول اثبات الضرورة للتأثير لا لوجود القدرة والذي وقع به الجواب من جانب

تلك الحركة لم يتوجه قوله عليه السلام فيما يأتي واجيب عن الأول بان الضروري وجود القدرة لاتأثيرها لأن استناد الفعل الى القدرة وتوقف صدوره عليها هو معنى تأثيرها فكيف يتوجه منعه فيما يأتي مع الحكم هاهنا بكونه معلوماً بالضرورة فتأمل ( قوله ) ولا قائل به ، أي لاقائل بان التكاليف كلها تكليف بالايطاق وان جوزوا ذلك أو قالوا بان البعض من ذلك فلا يتوجه الاعتراض على المؤلف بان بعضهم جوزوا فلا وفاق

( قوله ) هذا زيادة من المؤلف الى آخر القولة هذه الزيادة من المؤلف هي حاصل مافي المتن وقد نقلوه عن المعتزلة فقول المحشي أنه لوكان ضرورياً لمامنعوه في قوله واجيب عن الأول ، فيه نظر لأنه لايختص بزيادة المؤلف ولأنه قد صرح بان انكار الضرورة مكابرة ولأنه قد أجاب عن منعهم الضرورة في التأثير ودعواهم أن الضروري وجود القدرة لاتأثيرها أن وجود القدرة انما طريقه التأثير ففي كلامهم مغالطة وعدم انصاف الخ والله أعلم اه عن خط سيدنا ابراهيم خالد رحمه الله ح ( قوله ) فكيف يتوجه منعه الخ ، ينظر في كلام الاشاعرة أن الضروري وجودها لاتأثيرها فلا تدافع في كلام المؤلف الا لو كان من جانب قائل واحد فتأمل اه ح من خط شيخه

( قوله ) أي لاقائل الخ ، ينظر كيف توجيه هذه القولة فلم يظهر لها معنى اه ح عن خط شيخه

مجبوراً في أفعاله وهذا هو الحل،(١) وما قبله اما نقض أو في حكمه « واجيب » عن الاول

(١) قال العضد وهو التحقيق والبواقي الزامية اه

الباري تعالى وفي المخلوق اما في الباري تعالى فلان المرجح قديم كما ذكره العضد هنا وذكره غيره مع قولهم يجب الفعل عند حصول المرجح دفعا للتسلسل فصار مضطراً أي ليس له ان لا يفعل فلا يكون مختاراً وأما في حق العبد فلان الاختيار بزعمهم مخلوق فيصير العبد عند خلقه مضطراً اذ يوجد الله فيه الفعل وليس له دفعه فقد عاد الوجود كله الى الايجاب والاضطرار وهو الفلسفة المحضة وهم تارة يفسرون الكسب بالاختيار ويصرحون بانه مخلوق لله تعالى واخرى بانه قيام الفعل بالعبد ويفسرون القيام بحلوله فيه كلونه كما مضى من تصريح العضد والمواقف والجواهر وكما قال هنا وحقيقة القيام هو التبعية في التحيز وصرح به السعد وغيره انتهى « قلت » وقد قدمنا تصريح ابن أبي شريف بمرادهم بالقيام وتفسيره له بما لا مزيد فيه بل قال ابن تيمية في كتابه منهاج السنة مالفظه ان الممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح تام يستلزم وجود ذلك الممكن لان ذلك المرجح التام لو لم يستلزم وجود الممكن لكان وجوده مع المرجح التام جائزاً لا واجبا ولا ممتنعا وحينئذ فيكون ممكنا فيتوقف على مرجح لان الممكن لا يحصل الا بمرجح فدل ذلك على أن الممكن اذا لم يحصل بمرجح يستلزم وجوده امتنع وجوده وما دام وجوده جائزاً غير لازم لا يوجد وهذا هو الذي يقوله أئمة أهل السنة المثبتون للقدر مع موافقة أئمة الفلاسفة لهم وهذا مما احتجوا به على أن الله خالق أفعال العباد انتهى بلفظه فقد أبان لك ايجاب المرجح لوجود الممكن وانه كذلك في حق الله تعالى وينضم الى قول العضد المرجح قديم فيلزم قدم العالم اضطراراً لا اختياراً وقوله ان هذا مما احتجوا به على أن الله تعالى خالق أفعال العباد لانهم يقولون أن الله تعالى خالق المرجح للعبد وبعد خلقه تجب الافعال اضطراراً وهذا نفي للاختيار بالكلية « واعلم » أن التحقيق انا نختار أن الفعل مفتقر الى مرجح غير موجب وتمنع التقسيم وتسلسله لان تسلسله ينقطع لا بالاختيار للفعل عند وجود ذلك المرجح ، واما قول أبي هاشم انه اذا وجد الداعي وانتفى الصارف وجب الفعل، وصولة الرازي بهذا على المعتزلة والزام أبي هاشم الجبر فالتحقيق ان الداعي الى الفعل لا ينفك عن الصارف عنه الذي هو داعي الترك فانه ما من فعل الا وهو مشتمل على مصلحة ومفسدة فالداعي والصارف متمانعان على الفعل والترك ولا يترجح أحدهما الا باختيار العبد وقال الحلي في شرح المختصر « فان قلت » التقسيم وارد لانه مع الاختيار ان وجب الفعل لزم الجبر والا لزم الاتفاق « قلت » عنه جوابان « أحدهما » وهو الحق أن الفعل مع الاختيار يكون واجباً ولا يلزم من وجوبه الجبر اذ هو وجوب لاحق حصل بعد فرض وجود العلة التامة التي هي القدرة والداعي ولا يلزم من حصول هذا الوجوب حصول الواجب السابق والموجب للجبر انما هو الوجوب بالمعنى الثاني لا الاول انتهى وقد طال البحث لما فيه من الاشكال فأردنا ايضاحه لفحول الرجال ( قوله ) واجيب عن الاول ، أقول هذه الاجوبة للعضد في شرحه لكلام ابن الحاجب

( قوله ) وماقبله اما نقض ، كالثاني والثالث أو في حكمه أي في حكم النقض ، ومعنى النقض كما ذكره في الآداب تخلف الحكم عن الدليل كأن يقال وجد الدليل بعينه في هذه الصورة ولم يوجد الحكم فيها كما في الثاني والثالث ومعنى كونه في حكم النقض أن يستلزم الدليل فساداً آخر كما في الاول فانه استلزم نصب الدليل في مقابلة الضرورة وذكر شارح الآداب بان النقض لا يختص بالتخلف وجعل القسمين نقضاً وجعل النقض عبارة عن منع بان يقال ان هذا الدليل غير صحيح اما لتخلف الحكم المذكور عنه أو لاستلزامه فساداً آخر على أي وجه ( قوله ) واجيب عن الاول الخ ، هذه الاجوبة ذكرها في شرح المختصر وتبعه شارح المواقف رداً لتضعيف ابن الحاجب

( قوله ) كما ذكره في الآداب ، آداب البحث العضدي اهـ ح

( قوله ) وجود القدرة لاتأثيرها ، أي لا وقوع الفعل بتأثير قدرة العبد واختياره والاستدلال انما هو على نفي الثاني وهو التأثير لا الأول وهو وجودها فلا يكون مصادماً للضرورة ( قوله ) بان مرجح فاعليته تعالى قديم الخ ، هذا الجواب ذكرته الاشعرية على تقدير تسليم ان الفعل الواقع لامرجح اتفاقي لأن استدلالهم به فيما سبق انما هو الزام للمعتزلة على أصلهم من أن قدرة العبد لاتؤثر في فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي كما ذكره في شرح المواقف وهم لايقولون بذلك كما في الهارب من سبع اذا عرض له طريقان فانه يعدل الى أحدهما من غير مرجح ثم قالوا وعلى تقدير صحة ذلك نختار ان فعله تعالى متوقف على مرجح لكن مرجح فاعليته قديم الخ ( قوله ) هو ارادته القديمة ، أي تعلق ارادته كما ذكره الشريف قال لأن الارادة القديمة لاتكفي في وجود الحادث بل لابد من تعلق لها به وقد اعترض صاحب الجواهر ماذكروه من اتصاف التعلق بالقدم قال لأن التعلق أمر اعتباري واتصاف الاعتباري بالقدم أو الحدوث محال ( قوله ) لايجب تأثير قدرة الفاعل في الشرعي الخ ، لابد من تقييد الشرعي بكونه عند الأشعرية والعقلي بكونه عند المعتزلة كما هي عبارة المحقق الشريف اذ الاشعرية هم القائلون بانه يكفي مجرد وجود القدرة في الشرعي لا المعتزلة والعقلي انما يقول به المعتزلة وهم القائلون بانه لايكفي مجرد وجود القدرة لا الاشعرية ولعل التقييد هو مراد المؤلف عليه السلام (قوله )في الجملة ، يعني وان لم تكن تلك المقارنة على وجه التأثير أو لم يكن لها مدخل في ايجاد الفعل أصلا ( قوله ) والجواب عن الأول ، يعني من أجوبة شارح المختصر



بان الضروري وجود القدرة لاتأثيرها (١) وعن الثاني بأن مرجح فاعليته تعالى قديم هو ارادته القديمة فلا يحتاج الى مرجح آخر (٢) بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث فيحتاج الى مؤثر فان صدر عن العبد تسلسل (٣) والا كان مجبوراً في فعله « وعن الثالث » بانه لايجب تأثير قدرة الفاعل في الشرعي (٤) بل يجب أن يكون مما تقارنه القدرة والاختيار في الجملة بخلاف العقلي (٥) « وعن الرابع » بان الاختيار والارادة من فعل الله تعالى لان اختيار العبد ليس باختياره والالزم التسلسل فيبطل استقلال العبد بفعله « والجواب » عن الاول بان جعل الضروري وجود القدرة

(١) أي المعلوم بالضرورة هو ان للعبد قدرة في مثل الصعود دون السقوط. واما ان قدرته مؤثرة فيه ليكون اختيارياً فلا اه سعد (٢) أي متجدد إذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا هو الحدوث دون الامكان اه تلويح (٣) في حاشية بعد كلام مالفظه على أن الشريف في أثناء هذا المقصد يعني السادس قال ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء لاتتوقف على ارادته لتلك الارادة بل تحصل له تلك الارادة سواء أرادها أم لم يردها اه فبطل قوله تسلسل اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله بزيادة مفيدة (٤) في العضد وعن الثالث ان وجود الاختيار كاف في الشرعي يعني لايحتاج الى استقلال العبد بالايجاد والتأثير وعندكم لولا استقلال العبد بالايجاد والتأثير اه (٥) أجمل المؤلف ماقصدوا في هذا الجواب ، والحاصل انهم قصدوا أنه يكفي في الشرع المقارنة الجملية عندهم بخلاف العقلي فلا يكفي عند المعتزلة وأما الاشاعرة فلا يقولون بالعقلي فلو قالوا به لكفى أيضاً المقارنة الجملية والمؤلف لم يقيد الشرعي بكونه عند الأشاعرة والعقلي بكونه عند المعتزلة والكلام مصرح به في شرح المختصر اه من خط سيلان

( قوله ) وعن الثاني بان مرجح فاعلية العبد الخ ، أقول لفظ العضد وعن الثاني بان تعلق ارادته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد انتهى وكانه نقله الشارح بالمعنى وبسطه ايضاحاً لمرادهم ولا يخفى أنهم قد التزموا أن العبد مجبور وانما فروا عن كونه تعالى مجبوراً ولكنهم كروا الى ماعنه فروا كما قررناه ( قوله ) وعن الثالث الخ ، أقول عبارة العضد وعن الثالث ان وجود الاختيار كاف في الشرعي قال السعد أي لايحتاج الى استقلال العبد بالايجاد والتأثير

---

( قوله ) كما في الهارب من سبع الخ ، تمثيل لما أراده الاشاعرة اه ح عن خط شيخه (قوله) بل لابد من تعلق لها به ، أي بالحادث اه وقد اعترض صاحب الجواهر ماذكروه من اتصاف التعلق بالقدم قال لأن التعلق أمر اعتباري واتصاف الاعتبار بالقدم أو الحدوث محال اه منه ح وقد تقدم نقله في بحث اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى اه ح

( قوله ) مغالطة ، بجعل مجرد وجود القدرة هو الضروري وهو تأثيرها على ماهو الحق ولهذا قال وعدول عن الانصاف وذلك لأنهم عدلوا في الجواب عن التأثير الى مجرد الوجود هذا ماينبغي في توجيه كون ماذكروه مغالطة فان الظاهر ان ماذكروه منع لامغالطة ( قوله ) فانه لاطريق الى العلم بوجودها الا العلم الضروري باختيارنا ، « اعلم » أن المؤلف عليه السلام قد ذكر العلم بوجود القدرة طريقين الأول ماذكره هاهنا والثانى ماسيأتى من قوله ولولا تعلقها بافعال الخ ، وقد ذكر المؤلف مايفيد الحصر في الاول والثانى فينظر في تصحيح الجمع بين الحصرين وفي وجه ذكرهما جميعاً مع أن الثانى مغن عن الاول ومغن عنا ذكره بينهما . ولعله يجاب بان الأول طريق الى العلم بوجودها في الفاعل قبل ايجاد الفعل والثانى طريق الى وجودها فيه حال الفعل لأنها هي المؤثرة فيه « وبيان » ذلك ان معنى اختيارنا في أفعالنا عدم توقفها على شيء سوى الارادة منا ومعنى هذا التوقف انا ان أردنا الفعل أوجدناه وان لم نرده لم نوجده وهذا هو معنى الاختيار فلذا عطف عدم التوقف على قوله باختيارنا كالتفسير له وهذا طريق الى العلم بوجود القدرة فينا قبل الفعل وأما قوله ثم انا وجدنا مختاراً الخ فهو نتيجة الكلام السابق فلو قال فاذا وجدنا مختاراً الخ لكان أولى وقوله ولولا تعلقها أي القدرة وقوله لم نعلم وجودها أي حال الفعل « اذا عرفت » هذا الكلام اندفع قول الاشاعرة ان الضروري هو العلم بوجودها لاتأثيرها ( قوله ) وعن الثانى بانه لايفيدكم الخ ، هذا الجواب قوي لازم ولهذا لم يتخلص منه السيد المحقق في شرح المواقف والحمد لله فانه قال لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة بطريق الايجاب فاذا وجب الفعل الى آخر ماذكره المؤلف وجعله بعض المحققين من أهل حواشي شرح المختصر قادحاً عليهم حيث قال لكن الحق ان القول بتحقق شوب من الايجاب في حقه تعالى مما لايجري عليه المؤمن بل لايبعد أن يقال أنه كفر انتهى وصاحب الجواهر أيضاً ضعف الثانى من أجوبة العضد بقريب مما ذكره المؤلف عليه السلام ( قوله ) بطريق الايجاب ، اذ لو كان صدور الارادة القديمة بطريق الاختيار لزم أن لايكون القديم قديماً فثبت أن استنادها بطريق الايجاب ( قوله ) تطرق اليه الايجاب ، فلا يكون بطريق الاختيار

لاتأثيرها مغالطة وعدول عن الانصاف فانه لاطريق الى العلم بوجودها الا العلم الضروري باختيارنا في أفعالنا وعدم توقفها على شيء سوى ارادتنا ثم اذا وجدنا مختاراً يتمكن من فعل دون آخر علمنا وجودها في الاول دون الثاني ولولا تعلقها بافعالنا وتأثيرها فيها لم نعلم وجودها أصلا على أن نفي تأثيرها يرفع فائدة خلقها اذ وجودها ولا أثر لها كعدمها ، وعن الثاني بانه لايفيدكم ماذكرتموه لان ارادته تعالى قديمة عندكم وفعله تعالى مستند اليها وجوباً عندكم وهي مستندة الى ذاته بطريق الايجاب واذا وجب الفعل بما ليس اختيارياً له تطرق اليه الايجاب (١)

(١) لكن في المقصد السادس من الموقف الخامس من كتاب المواقف ماحاصله أن الأصل عند الاشعرية أن الفعل لايحتاج الى الداعي وان الترجيح للفعل أو الترك يقع بلا مرجح فلا يلزمهم ماذكر هنا من تطرق الايجاب الى فعل الله . وانما لزمهم لما اعترفوا بلزوم المرجح ليتم لهم الزام المعتزلة بالجبر اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

( قوله ) مغالطة الخ ، أقول ولانه لابرهان على وجودها الا أثرها فان الأثر برهان أني على اللمي والا لما علم اللمي فانا لانعلم بعض الاخلاط الا بالحمى (قوله) بطريق الايجاب ، أقول أي فلا يكون تعالى مختاراً في أفعاله بل مجبوراً كما حققناه قريباً على أنه لايصلح الجواب عن المعتزلة على الاشعرية بقدم الارادة

---

(قوله ) فينظر في تصحيح الجمع بين الحصرين الخ ، ينظر فان في الكلام تناقضاً فقوله أولا فينظر في تصحيح الجمع بين الحصرين ينقضه قوله مع ان الثانى مغن عن الأول لأنه هو ويحتاج الى التصحيح لو اختلف الطريقان وهذا انما هو اختلاف عبارة فتأمل اهـ ح عن خط شيخه ( قوله ) فلو قال فاذا وجدنا مختاراً الخ ، هو كذلك في النسخة المقروة على المؤلف اه من خط سيدي احمد رحمه الله ح ( قوله ) اندفع قول الأشاعرة الخ ، لكن هذا اذا سلم دعوى الضرورة على اختيارنا اه منه عن خط ح وغيره

(قوله) لايدفع الجبر، أي عدم استقلال العبد كما هو مرادهم في هذا المقام حيث يقولون فعل العبد واسطة بين الجبر والاختيار فأشار المؤلف عليه السلام الى أن لافرق عند التحقيق (قوله) بالضرورة، متعلق بالمنافي (قوله) بعض الأفعال الواجبة، أي الذي يجب وجودها عند تحقق الارادة والمراد بالبعض هو الفعل الشرعي أي ماحسنه الشرع أو قبحه كما عرفت (قوله) اختيارياً، قد عرفت أنهم لايقولون بان بعض الأفعال اختياري بل ان وجود القدرة والاختيار في الجملة كاف في بعض الأفعال عندهم وغير كاف في بعضها وهو العقلي عند المعتزلة لاعندهم لكن المؤلف بنى هذا الجواب على ماسبق له من اطلاق الشرعي والعقلي وقد عرفت أنه لابد فيهما من التقييد كما سبق (قوله) تكذبها الحقيقة، لما عرفت من أنه لافرق بين وجود القدرة من غير تأثير وهو المسمى عندهم بعدم الاستقلال وبين الجبر المحض (قوله) لانسلم ان الارادة من فعل الله، لم يذكر المؤلف سند هذا وهو محقق في موضعه من علم الكلام (قوله) لأن المحتاج اليها، أي الارادة (قوله) هو المتوجه،  على لفظ اسم المفعول وهو المراد (قوله) لا الحاصل، وهو الارادة (قوله) بتبعية القصد الى غيره، أي الى غير الحاصل وهو المراد ولو قال بتبعية غيره لكان أولى لأن القصد هو الارادة فيكون المعنى حصلت الارادة بتبعية ارادة الغير فيعود الاشكال وهو التسلسل (قوله) قالوا ثانياً الخ، هذا أيضاً من أدلتهم المزيفة عند ابن الحاجب (قوله) ثم أنه موجود، أي موجود زايد ولا بد من زيادة قيد وهو أنه غير قائم بنفسه كما ذكره السعد واذا كان موجوداً زايداً غير قائم بنفسه فهو معنى العرض القائم بغيره (قوله) لأنه، أي القبح الدال عليه لفظ القبيح فيما سبق. وهذا الى آخره بيان للملازمة (قوله) القائم بالمعدوم، لايحتاج في بيان الملازمة الى ذكر القيام بالمعدوم فلذا لم يذكروه بل يكفي أن يقال لاقبح سلب، اذ لو لم يكن سلباً لاستلزم محلا موجوداً فيمتنع صدقه على المعدوم وهو باطل ضرورة أنه يصدق على المعدوم أنه ليس بقبيح (قوله) معدوم، فلو كان اللاقبح ايجاباً لما قام بالمعدوم (قوله) والتالي، أي قيام المعنى بالمعنى (قوله) قيام الصفة، كالقبح مثلا بالموصوف وهو العقل القائم بالفاعل (قوله) لأن المتحيز، وهو الفعل كالظلم مثلا (قوله) بتبعية غيره، وهو الفاعل لايكون أي ذلك التابع متبوعاً لثالث وهو القبح وحينئذ فلا يكون للفعل وهو الظلم صفة وهي القبح (قوله) اذ ليس كونه، أي المتحيز بالتبع (قوله) من كونه، أي المتحيز بالتبع تابعاً له أي للثالث وهو القبح اذ لامزية لأحدهما على الآخر لكونهما متحيزين لابالذات بخلاف الجوهر فله مزية وهو تحيزه بنفسه فكان أحق بان يكون محلا للعرض قائماً به

«وعن الثالث» بان ماذكرتموه لايدفع الجبر المنافي للاختيار بالضرورة وجعل بعض الافعال الواجبة اختيارياً مجرد تسمية تكذبها الحقيقة «وعن الرابع» بانا لانسلم أن الارادة من فعل الله تعالى بل من فعل العبد ولايلزم التسلسل لان المحتاج اليها هو المتوجه اليه قصداً لا الحاصل بتبعية القصد الى غيره (قالوا) ثانياً (لو كان قبيحاً(١)) عقلا (لقام المعنى) الذى هو القبح (بالمعنى(٢)) الذى هو الفعل (لانه) أى القبح وكذلك الحسن ليس نفس ذات الفعل ولاجزءاً منها بل هو امر (زايد) على الذات (لتعقل الذات دونه(٣)) ثم أنه (موجود لانه نقيض اللاقبح القائم بالمعدوم) والقائم بالمعدوم معدوم فالقبح موجود والا لزم ارتفاع النقيضين والتالي باطل لان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف ولا يتصور الا فى المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لايكون متبوعاً لثالث اذ ليس كونه متبوعاً لذلك الثالث أولى من كونه تابعاً له والعرض ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر(٤) فلا يقوم به غيره (ورد بجريه فى الشرعي) بان يقال لو كان

(١) اسم كان ضمير يعود الى المذكور سابقاً من الظلم والكذب الضار اه (٢) لكنه لم يقم المعنى بالمعنى اه (٣) تعليل للزيادة وقوله لأنه نقيض اللاقبح تعليل لوجوده اه (٤) قال الآمدى ان قيام العرض بالجوهر لامعنى له غير وجوده حيث الجوهر تبعاً له فيه وقيام أحد العرضين بالآخر لامعنى له سوى أنه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض الآخر هو حيث ذلك الجوهر فهما معاً حيث الجوهر وقائمان به ولا معنى لقيام أحدهما بالآخر وان كان قيام أحدهما بالآخر مشروطاً بقيام الآخر به اه سعد

(قوله) فلذا لم يذكروه، لأن القيام بالمعدوم غير صحيح اذ لا حقيقة له اه ح

قبيحاً شرعاً لقام المعنى بالمعنى الى آخره ( و ) كذا ( الحدوث ) فان هذا الدليل الذى أوردتموه على كون القبيح أمراً موجوداً جار فيه وكذلك الوجوب والامكان (١) والقدم والثبوت ونحوها ( ويمنع الاولى ) وهي الشرطية وما ذكر في بيانها باطل ( فان نقيض (٢) العدمى لايجب وجوده ) فقد يكون الشيء ونقيضه معدومين معاً وموجودين معاً ومنقسمين ( وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق (٣) ) دون الوجود، وتحقيقه ان الوجودي يطلق على معنيين الموجود وماليس فى مفهومه سلب والعدمى يقابله فيهما والنقيضان لابد ان يكون احدهما وجودياً والآخر عدمياً بالمعنى الثانى لكن الوجودي بهذا المعنى لايجب ان يكون موجوداً لجواز كونه مفهوماً اعتبارياً ليس فيه سلب ولا يجب ذلك لمعنى الاول لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود في الخارج انما المتنع ارتفاعهما في الصدق ( ومنع الثانية ) وهو بطلان قيام المعنى

---

(١) بان يقال امكان المعنى الممكن كالعلم مثلا زائد على مفهومه اذ يعقل العلم مع الذهول عن معنى الامكان والامكان وجودى لأن نقيضه لا امكان وهو سلب اذ يحمل على المعدوم واذا كان الامكان وصفاً وجودياً وهو قائم بالعلم لزم قيام العرض بالعرض وهو محال لكن صحة اتصاف المعانى بالامكان جائزة بالاتفاق فذلك باطل اه منتهى السؤل (٢) في شرح ابن جحاف على الغاية ما لفظه وثانياً بمنع الملازمة، قولكم أنه يلزم أن يكون القبح أمراً وجودياً محققاً لأن نقيضه لاقبح وهو أمر عدمى لقيامه بالمعدوم اذا كان أمراً عدمياً فنقيضه وهو القبح أمر وجودى والا كان القبح ونقيضه عدميين ويرتفع النقيضان وهو محال، ممنوع الملازمة اذ لا يلزم من كون اللاقبح أمراً عدمياً أن يكون القبح أمراً وجودياً محققاً لجواز أن يكون أمراً اعتبارياً ثبوتياً ويكون نفيه نفي ثبوت لا نفي وجود محقق ويكونان امرين عدميين معاً لا وجود لأيهما في الخارج وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق بمعنى أن الشيء الوجودى الصادق في الخارج لا يمكن أن يكون هو ونقيضه مرتفعين فيه وأما الأمر العدمى الذى لا يصدق في الخارج فانه يكون هو ونقيضه مرتفعين عن الخارج بلا استحالة في ذلك كالابوة واللا أبوة فانهما مرتفعان في الخارج معاً لأنهما أمر عدمى والعدمى لايلزم أن يكون نقيضه موجوداً في الخارج بل يكون عدمياً مثله فلا يلزم وجود شيء منهما فيه اه (٣) قال الشريف وهذا التحقيق ينفعك في مواضع كثيرة فليكن على ذكر منك اه

---

( قوله ) والحدوث ، أي حدوث الفعل ( قوله ) والوجوب ، أي وجوب الفعل وامكانه وقدمه وثبوته ونحوها من سائر صفات الفعل ( قوله ) الاولى ، وهي الشرطية أي الملازمة ( قوله ) لايجب وجوده ، فلا يكون معنى فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى ( قوله ) معدومين معاً ، كالممتنع واللاممتنع لصدق الثانى على المعدوم الممكن ( قوله ) وموجودين معاً ، كالبياض واللابياض لصدق الثانى على السواد ( قوله ) ومنقسمين ، كلونية الجسم واللالونية « وأعلم » أن المقصود يحصل بكونهما عدميين وانما ذكر القسمين الآخرين استيفاء لأقسام المتضادين (قوله) وتحقيقه ، ذكره الشريف ووصى بالمحافظة عليه ( قوله ) والعدمي يقابله ، أي يقابل الوجودي ( قوله ) فيهما ، أي في المعنيين المتقدمين فيكون العدمي هو المعدوم وما في مفهومه سلب ( قوله ) بالمعنى الثانى ، يعني ومقابله ولو قال كذلك لكان أولى والمراد بالثانى ماليس في مفهومه سلب ( قوله ) لكن الوجودي بهذا المعنى ، أي المعنى الثانى وهو ماليس في مفهومه سلب ( قوله ) ولا يجب ذلك ، أي كون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً [illegible] معطوف على الوجودي أي لكن لايجب الخ اذ لا يصلح عطفه [illegible] فتأمل ( قوله ) في المعنى الاول ، وهو الموجود ولو قال ومقابله وهو المعدوم لكان أولى ( قوله ) بحسب الوجود في الخارج ، [illegible] واللاقبح معدومين [illegible] « فائدة » ذكر في [illegible] ان الجمهور منعوا كون نقيض العدمي عدمياً لان التقابل بين الايجاب والسلب معناه أن أحدهما وجودي والآخر عدمي كما لايخفى على الناظر في كلام العلماء في كتبهم قال وذهب المحققون الى جواز ذلك لوقوعه بين نقايض الامور الاعتبارية والمراد بوجوب كون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً ان يكون أحدهما عدم الآخر لأن نقيض كل شيء عدمه لا كونه عدمياً

---

( قوله ) اذ لا يصلح عطفه على غيره فتأمل ، الظاهر صلاح عطفه على قوله لابد أن يكون ، يظهر ذلك بجعل المشار اليه مكان اسم الاشارة اهـ ح عن خط شيخه ( قوله ) لا كونه عدمياً ، وقد استوفى الكلام في هذا المقام وهو بحث نفيس اه منه ح

( قوله ) أن يختص شيء بآخر ، وان لم تكن ماهية ذلك الاختصاص معلوماً لنا كما ذكره في شرح التجريد ( قوله ) وسواء فيه الجوهر وغيره ، مثل السرعة والبطء للحركة ( قوله ) والا فان قلنا الخ ، أي والا يصدق هذا النفي بل قلنا ان التحيز متحيز تبعاً لتحيز الجوهر فان قلنا الخ ( قوله ) نفس التحيز ، أي المتبوع ( قوله ) فقد اشترط قيامه ، أي قيام التحيز ( قوله ) بقيامه ، متعلق باشتراط والضمير التحيز ( قوله ) واشتراط الشيء ، الذي هو قيام التحيز و ( قوله ) لنفسه ، متعلق باشتراط أي اشتراط الشيء لنفس ذلك الشيء ( قوله ) وتقدمه ، أي ذلك الشيء عليه أي على نفس ذلك الشيء ( قوله ) كان كل تحيز به ، لو قال كان قيام كل تحيز به مشروطاً الخ لكان أولى كما في شرح التجريد ( قوله ) فيتسلسل ، قال في شرح التجريد ولأن أوصاف الباري تعالى قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته « واعلم » ان صاحب الجواهر بعد أن استوفى بيان ماذكروه في مسئلة التحسين أورد مااختاره فيها وذكر أن كون حسن الفعل أو قبحه ذاتياً يراد به ثلاثة معان وكذا كون ذلك عقلياً يراد به ثلاثة معان واختار ان الحسن والقبح ليس بشرعي في الكل بل ذاتي وعقلي في الكل على أحد المعاني  الثلاثة وذاتي في البعض وعقلي في البعض على أحدها واستدل على ما اختاره بالمعقول والمنقول وهو بحث نفيس قد نقلته في أوراق منفردة اذ لايحتمله المقام ( قوله ) وأقسامه ، من تكليفي ووضعي وقسمة التكليفي الى الخمسة وقسمة الواجب منها الى معين ومخير الخ وقسمة الوضعي الى ثلاثة ( قوله ) من الاحكام ، ككون الوجوب والخير متعلقاً بالجميع أو بالبعض وكون الوجوب في الكفاية على الجميع أوعلى البعض ونحو ذلك من الاحكام وأما أحكام الوضعي فلم يتعرض المؤلف عليه السلام هنا لشيء منها وكأنه استغنى بما ذكره عليه السلام في باب القياس من ذكر أحكام العلة وقد ذكر في الفصول هنا بعض أحكام الوضعي من أنه لايشترط فيه مايشترط في التكليفي من التكليف وعلم المكلف ( قوله ) ماعلق شرعاً أو عقلا ، انتصاب شرعاً وعقلا لقيامه مقام مصدر علق مضاف اليه للنوع أي تعليق شرع أو عقل ومثله انتصاب يقيناً وظناً في قولهم في مسالك العلة وقد يحصل المقصود يقيناً أوظناً وليس نصب شرعاً وعقلا على الظرفية كما في قولهم ثبت شرعا اذ ليس المعنى هنا على الظرفية وأما قوله اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً فالظاهر أنه منصوب على أنه مفعول لأجله علة لقوله علق شرعاً أي هذا التعليق لأجل اقتضاء الشرع لفعل المكلف أو تخييره فيه أو لوضع شيء علامة لماعلق بفعل المكلف ككون الزمان مثلا علامة لوجوب فعل المكلف ويؤيد هذا عبارة ابن الحاجب حيث قال خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير فان عبارته تشعر بالسببية ويحتمل أن يكون انتصاب اقتضاء وما بعده أيضاً على المصدر النوعي أى تعليق اقتضاء والاحتمال الأول أظهر وأوفق « واعلم » أن هذا صادق على الخطاب المعلق شرعا بفعل المكلف نحو أقيموا الصلوة مع ان خطاب الشارع ليس هو الحكم الشرعي عندنا بل الحكم صفة فعل المكلف من الوجوب ونحوه وهو مايثبت بالخطاب لانفس الخطاب

بالمعنى لانا لانسلم ان القيام التبعية فى التحيز كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت(١) وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نعتاً للاخر(٢) والاخر منعوتاً وسواء فيه الجوهر وغيره(٣) وتحققه ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزاً تبعاً لتحيز الجوهر والا فان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر فلا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه(٤) غيره فى التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء لنفسه وتقدمه عليه « وان قلنا » بتعدد التحيز القائم بالجوهر كان كل تحيز به مشروطاً بقيام تحيز آخر قبله فيتسلسل

﴿ فصل ﴾ فى حقيقة الحكم واقسامه ومايتعلق باقسامه من الاحكام ( الحكم ) في الاصطلاح ( ماعلق شرعاً او عقلا

(١) اذ لا محذور في أن يكون للشيء اختصاص ناعت بالقياس الى أمر ذلك الأمر ناعت لغيره ولا يكون ذلك الشيء ناعتاً لذلك الغير بل انما كان ناعتاً لهذا الأمر فقط اه ميرزاجان (٢) ويسمى حالا وقوله والآخر منعوتاً ويسمى محلا اه جواهر (٣) كقولنا الحركة سريعة وبطيئة فانهما قائمان بالحركه على قول الفلاسفة والصحيح أنهما قائمان بالجسم ومثله في حاشية السعد اه (٤) قوله حتى يتبعه أى التحيز غيره يعنى من الاعراض وقوله فقد اشترط قيامه أى التحيز بقيامه أى بقيامه نفسه بالجوهر وهو الخ اه

( قوله ) أي المتبوع ، في بعض النسخ أي لمتبوعه وهي أولى كما لايخفى اذ التحيز تابع لامتبوع اه ح عن خط شيخه

ويؤيد هذا الاعتراض أن المؤلف عليه السلام أخرج قوله والله خلقكم وما تعملون بقوله فعل المكلف بناء على أنه خطاب علق شرعاً فلو لم يصدق عليه أول الحد أعني ماعلق شرعاً لم يحتج الى اخراجه بفعل المكلف لخروجه بقوله ماعلق شرعا ، وأما الأشعرية فانهم يجعلون الحكم نفس الخطاب ولذا قال ابن الحاجب الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فلو قال المؤلف عليه السلام الحكم ماثبت بخطاب الشارع أو بالعقل تعليقه بفعل المكلف الخ لاندفع ماذكرنا ولم يحتج الى الاحترازعن قوله والله خلقكم وما تعملون اذ هو انما يرد على حد ابن الحاجب « واعلم » أنه لا يرد على حد المؤلف ما أورد على حد ابن الحاجب من أنه غير منعكس لعدم صدقه على الاحكام الثابتة بالسنة والاجماع والقياس اذ لا يصدق عليها انها خطابات الهية « وقد اجيب » عنه بان المراد بالخطاب الالهي أعم من أن يكون بواسطة أو ابتداءاً اذ نقول الاحكام الشرعية لاتثبت بالسنة والاجماع والقياس بل هي كاشفات ومعرفات للاحكام الشرعية التي هي الخطابات الالهية المتعلقة بافعال المكلفين ( قوله ) بفعل المكلف ، هذا يشمل خواصه صلى الله عليه وآله وسلم الواجبة شمولا ظاهراً بخلاف عبارة ابن الحاجب حيث قال المتعلق بافعال المكلفين والمراد بالفعل مايتناول الفعل القلبي والقولي وغيره وكذا الكف ولذا اقتصر المؤلف على الفعل ( قوله ) كالطهارة والنجاسة ، وهما خارجان عن التعريف بقوله اقتضاء أو تخييراً ولعل الوجه أنهما ليسا علامة في شيء حتى يقال أنهما من خطاب الوضع ولايقال انهما شرطان في الصحة وعدمها لأنا نقول ان سلم ذلك فليسا بحكمين شرعيين وظاهر كلام المؤلف اخراج الطهارة سواء كانت كالوضوء ونحوه أولا وكلام الفصول مصرح بان الوضوء شرط في صحة الصلوة لتأثير عدمه في عدمها « واعترض » بعض شراح الفصول بان الصحة ليست بحكم شرعي كما يأتي قال ولايصح أن يراد بالحكم ماهو أعم من الشرعي أو العقلي لأنه أراد بالوضعي ماجعل علامة للتكليفي وقد صرح المؤلف عليه السلام بهذا في بحث الاحكام الوضعية كما يأتي حيث قال وسميت احكاماً وضعية لان الشارع وضعها علامات لاحكام تكليفية قال في شرح الفصول والالزم كون جزء الصلوة كالركعة مثلا شرطاً لأنه يؤثر عدمها في عدم الصحة ولا يؤثر وجودها وحدها في وجود الصحة فلعل المؤلف عليه السلام لمح الى هذا الاعتراض فأخرجه من الحد ( قوله ) كالعلل الخ ، العلل كالاسكار والاسباب كدلوك الشمس والشروط كالحول



بفعل المكلف اقتضاء او تخييراً أو وضعاً ) الاحكام منها ماهو من صفات الأعيان كالطهارة والنجاسة ومنها ماهو من صفات الافعال كالخمسة والصحة والبطلان والفساد والانعقاد والنفوذ ، ومنها ماليس صفة كالعلل والاسباب والشروط والامارات والمقصود بالبحث ماشملته الحقيقة والمراد بالتعليق مايشمل تعلق الصفات بموصوفاتها

لوجوب الزكوة وينظر في وجه اغفال المؤلف للمانع هنا مع ذكره فيما سيأتي ( قوله ) والامارات نحو كون الشيء دليلا قطعياً كان أو ظنياً كما ذكره شراح كلام ابن الحاجب حيث قالوا كون الشيء دليلا مثل كون الاجماع والقياس لما يجب بهما ويحتمل أن المؤلف أراد بالامارات العلل التي ليست بباعثة على شرعية الحكم ككون العصير مايعاً يقذف بالزبد والحيض مثلا فانه أمارة لخلو الرحم عن النطفة (قوله ) والمقصود بالبحث الخ ، لو أخر هذا وقدم قوله والمراد بالتعليق مايشمل الخ لكان أولى لأن التعليق في هذا الحد كالجنس وهذا كالتقييد له فلو أخره لكان المعنى والمراد بالتعليق مايشمل الخ لكن المقصود الخ فتنتظم العبارة ( قوله ) ماشملته الحقيقة أي هذا الحد لشموله تعلق الاحكام والاسباب والشروط والامارات فقط ( قوله ) مايشمل تعلق الصفات بموصوفاتها ، سواء كانت الموصوفات أعياناً أوأفعالا أو ماليس كذلك كتعلق الاسباب والشروط والامارات بل يشمل أيضاً تعلق اللازم بملزومه وقد أشار المؤلف الى التعميم بقوله وغير ذلك

---

( قوله ) ولم يحتج الى الاحتراز عن قوله والله خلقكم وما تعملون ، الظاهر أنه يحتاج اليه في هذه العبارة أعني قوله ماثبت الخ أيضاً لأنه يصدق على قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » أنه خطاب ثبت به شيء وهو اعلامنا ان عملنا مخلوق له تعالى وهو أي اعلامنا متعلق بفعل المكلف على هذا الكلام فهو يرد عليه كما ورد على عبارة المؤلف اهـ ح عن خط شيخه ( قوله ) وهما خارجان عن التعريف بقوله اقتضاء الخ ، بل بقوله بفعل المكلف اذ هما من صفات الأعيان ولا حاجة الى التطويل بلا فائدة اهـ ح ( قوله ) فليسا بحكمين شرعيين ، أي الصحة وعدمها والشرط انما يكون بحكم شرعي اهـ ح عن خط شيخه ( قوله ) وينظر في وجه اغفال المؤلف الخ ، لعله يريد مثلا ، بدليل الكاف فلا وجه للتنظير اهـ ح عن خط شيخه ( قوله ) والحيض مثلا الخ ، ان قيل الحيض باعث على شرعية حكم هو وجوب ترك الصلاة ونحو ذلك اهـ عن خط سيدي عبد الله الوزير ح

( قوله ) يشمل الاحكام الشرعية والعقلية ، فيكون قوله اقتضاء أو تخييراً أووضعا تقسيما لهما لكن ينظر هل يوجد حكم وضعي في أحكام العقل فالظاهر أن الوضعي يختص بالشرعي ( قوله ) كتعلق اللازم بملزومه ، نحو تعلق الضوء بالشمس فان تعلقه بالشمس لم يثبت بالشرع ولا بالعقل اذ هو ثابت في الواقع غير متوقف على دلالة العقل عليه بخلاف قضاء الدين ونحوه من الاحكام العقلية ، لكن يقال فلا وجه لجعل خروجه مبنياً على اثبات حكم العقل لمعنى التحسين والتقبيح كما يفهم من قول المؤلف عليه السلام لما تقرر من اثبات حكم العقل لان تعلق اللازم غير متوقف على دلالة العقل مطلقا سواء قلنا باثبات حكم العقل أعني التحسين والتقبيح أم لا وذلك ظاهر مع أنه لو فرض توقف خروجه على ذلك لم ينتظم تقدير ذلك في قوله أو عقلا ، وان قيل التقدير أو حكم علق عقلا واريد بالحكم التحسين أو التقبيح فلا دليل على هذا التقييد ولا حاجة أيضاً في اخراجه الى ذلك لما عرفت من أن خروجه غير متوقف على اثبات حكم العقل مطلقا فالاولى أن يجعل خروجه بقوله بفعل المكلف اقتضاء أو تخييراً مع أنه لو جعل خروجه بقوله عقلا خرج كثير من تعلق اللوازم بملزوماتها التي ثبوتها بالعقل والله اعلم ( قوله ) وفعل المكلف ، يخرج نحو قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » هذا بناء على ماعليه أهل الحق واعتمده في الكشاف من كون ما موصولة فالمراد والذي تعملون من الاصنام المنحوتة ليناسب قوله تعالى « ما تنحتون » فانها فيه موصولة واذا كان المراد ذلك لم يكن شيء متعلق بالفعل بل بالذوات وأما شارح المختصر فانه لما جعل ما مصدرية بناء على مذهبهم وكان التقدير والله خلقكم وعملكم فقد تعلق بفعل المكلف احتاج في اخراجه الى اعتبار قيد الحيثية أي من حيث أنه مكلف فان قيد الحيثية معتبر في الحدود وان لم يصرح به وقد صرح به صاحب الجمع حيث قال من حيث هو مكلف « وبيان » ذلك على مذهبهم أن قوله والله خلقكم الخ خطاب تعلق بفعل المكلف لكن لامن حيث أنه مكلف بل من حيث أنه اخبار بحال لفعل المكلف وهو كونه مخلوقاً بناء على جعل ما مصدرية وأما ابن الحاجب فلم يعتبر قيد الحيثية بل جعله خارجاً من قوله بالاقتضاء أو التخيير وهو ظاهر ( قوله ) والسبب والشرط والمانع ، أغفل المؤلف عليه السلام هنا العلل والامارات أما العلل فلعل وجه ذلك أنه اعتبرهنا دخولها في السبب كما في الفصول فانه جعل السبب علة وغيرعلة وكما في الجواهر فانه قسم السبب الى وقتي لايستلزم حكمة باعثة كالزوال والى معنوي مستلزم لحكمة باعثة كالاسكار وأما ذكره عليه السلام للعلل فيما سبق فاعتبار لما في كثير من كتب الفن وأما الامارات فلدخولها في السبب أيضاً كما أشار الى ذلك الشريف في حاشيته أو لترجيح مافعل الآمدي فانه لم يذكر الامارة بمعنى جعل الشيء دليلا في خطاب الوضع ( قوله ) لان الوضع عبارة ، هذا التعليل أشارة الى دفع إعتراض ذكره في الفصول عن بعض المتأخرين « حاصله » ان السبب والشرط والمانع ليست أنفسها أحكاماً وانما هي علامات للاحكام فلا تسمى أحكاماً « ووجه » الدفع ان الحكم جعل الشارع لها سبباً وشرطاً ومانعاً لا نفس السبب والشرط والمانع « بيانه » أن الزنا مثلا لا كلام في كونه ليس بحكم انما الحكم جعل الشارع له علامة لوجوب الحد وهذا هو المراد فلا إشكال

والعلل والاسباب بمعلولاتها ومسبباتها ونحو ذلك(1)، وقوله شرعاً أو عقلا يشمل الاحكام الشرعية والعقلية لما تقرر من اثبات حكم العقل ويخرج ماتعلق لامن جهتهما كتعلق اللازم بملزومه ، وفعل المكلف يخرج نحو قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » وما تعلق بفعل الصبي والمجنون والنائم وغير ذلك ، وقوله اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً يخرج ماعدا الخمسة والسبب والشرط والمانع لان الوضع عبارة

(1) كتعلق اللازم بملزومه كالضوء بالشمس اهـ

---

( قوله ) فلا وجه لجعل خروجه مبنياً الخ ، لعل هذا غلط فان قول المؤلف لما تقرر الخ علة لشمول الحد للشرعية والعقلية فقط لا لخروج تعلق اللازم بالملزوم كما ذلك نار على علم اهـ حسن يحيي عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله ( قوله ) لأن تعلق اللازم غير متوقف على دلالة العقل الخ ، لما بنى المحشي أن المؤلف بنى اخراج تعلق اللازم بملزومه على قوله لما تقرر من اثبات حكم العقل اعترض عليه بان اخراج تعلق اللازم بملزومه غير متوقف على حكم العقل يعني التحسين والتقبيح اذ لايدركه العقل مطلقا سواء قلنا باثبات حكم العقل أم لا والظاهر أن قول المؤلف لما تقرر الخ راجع الى بيان شمول قوله شرعاً أو عقلا للاحكام الشرعية والعقلية والمخرج لتعلق اللازم بملزومه قوله شرعاً أوعقلا من غير تقييده باثبات حكم العقل يعني التحسين والتقبيح كما وهمه المحشي فلا وجه لاسناد إخراجه الى قوله بفعل المكلف فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

(قوله) وان كان بعضها غير تكليفي ، كالاباحة وكذا الندب والكراهة على المختار ذكره الشيخ العلامة في شرح الفصول والتفتازانى
(قوله) ان اقتضى الفعل ، هذا بناء على أن التكليف انما يكون بفعل اما كف او غير كف دون عدم الفعل وسيأتى

عن جعل الشيء سبباً أو شرطاً او مانعاً (وهو) اى الحكم المبحوث عنه (تكليفي ووضعي (١) الاول) وهو التكليفي (خمسة) اقسام وتسميته تكليفياً لكون بعض اقسامه كذلك وان كان بعضها غير تكليفي فلا مشاحة في الاصطلاح وانقسم الى الخمسة (لان معرف الحكم) اي الدليل عليه اما ان يقتضى الفعل اولا ثم (ان اقتضى الفعل) فاما ان يمنع الترك اولا (فان منع من الترك فوجوب(٢) والا فندب) وان لم يقتض الفعل فاما ان يقتضى الترك اولا (وان(٣) اقتضى الترك) فاما ان يمنع من الفعل اولا (فان منع من الفعل فحظر والا فكراهة) وان لم يقتض الترك والمفروض انه لم يقتض الفعل فلا محالة يكون مخيراً وهو قوله (وان خير فاباحة) فهذه خمسة اقسام وهذه مسائل تتعلق بها فللواجب ست وللمندوب ثنتان وللمحظور ثنتان وللمكروه واحدة وللمباح ثلاث ﴿مسئلة﴾ قد عرفت الوجوب (والواجب) متعلقه(٤) فهو فعل اقتضاه الدليل ومنع من تركه وهكذا سائر الاقسام قد افاد التقسيم المذكور سابقاً حدودها وحدود متعلقاتها وللواجب حدود غير ما اخرجه التقسيم ذكر منها قوله (مايذم تاركه بوجه ما) اى فعل يستحق تاركه في الشرع او العقل الذم على تركه فيخرج عنه سائر متعلقات اقسام الحكم كلها اذ لا يستحق تارك شيء منها ذماً وقوله بوجه ما متعلق بقوله تاركه(٥) زيد لادخال ما لا يستحق تاركه الذم كيفما تركه

(١) والفرق بين خطاب الوضع والتكليف من حيث الحقيقة ان الحكم في الوضع هو قضاء الشرع على الوصف بكونه سبباً أو شرطاً أو مانعاً وخطاب التكليف طلب مايقرن بالاسباب والشروط والموانع اه هامع (٢) فان قلت هل بين الايجاب والوجوب والحرمة والتحريم والتحليل والحل فرق «قلت» نعم قال بعض المحققين ما معناه الايجاب نفس قوله تعالى افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية لأن الصفة الحقيقية يجب أن تقوم بموصوفها والايجاب ليس قائماً بفعل المكلف فقوله صلى الله عليه وآله وسلم افعل اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجاباً واذا نسب الى فعل المكلف يسمى وجوباً فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة تارة والايجاب والتحريم تارة اه حلوانى قوله اذا نسب الى فعل المكلف يسمى وجوباً هو مبنى على مذهب الأشعرية أن الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فتأمل اه (٣) ضرب على الواو في نسخة وجعل الواو في قوله وان لم يقتض الفعل حمرة اه (٤) اشارة الى أن ماوقع في عبارة البعض من أن الواجب والمندوب ونحوهما اقسام للحكم ليس على ظاهره لأن الواجب هو الفعل المتعلق للوجوب وكذا سائرها اه (٥) وفي نظام الفصول متعلق بالذم أى ليس الشرط هو الذم على كل وجوه الترك بل اذا حصل الذم على بعض الوجوه حقق الوجوب ليدخل الواجب المخير فان كل واحد يتصف بالوجوب لكنه لايذم في كل حالات تركه بل اذا تركه وغيره واما من يرى ان الواجب واحد مبهم فلا يحتاج الى القيد اه

(قوله) فوجوب و (قوله) فندب الخ ، الظاهر أنها أخبار لمبتدى محذوف وهو ضمير عائد الى المعرف بكسر الراء أي فالمعرف هو وجوب وقد عرفت أن نفس المعرف وهو الخطاب ليس نفس الحكم ويمكن تأويل عبارته بجعل الضمير عائداً الى الحكم وان كان خلاف الظاهر وعبارة الفصول ان اقتضى الفعل حتما فمعرف الوجوب أو غير حتم فمعرف الندب الخ وهي سالمة عما ذكرنا (قوله) قد أفاد التقسيم ، وهو قوله لان معرف الحكم الخ (قوله) وحدود متعلقاتها ، ففي المندوب يقال فعل اقتضاه الدليل ولم يمنع من تركه وقس باقيها (قوله) ماأخرجه التقسيم ، أى كان سبباً في اخراجه واستحصاله منه فالاسناد مجازي (قوله) يستحق تاركه في الشرع أو العقل الذم على تركه ، المراد بذم الشارع أن ينص بالذم كأن يقول ذموا أو هو مذموم أو ينص بدليل الذم كقوله تعالى «ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالداً فيها الى غير ذلك من الآيات الدالة على الذم ذكره في شرح المختصر وحواشيه فيندفع مايقال ان اريد بذم الشارع نصه على ذلك فلم يوجد في الجميع أي كل تارك واجب وان اريد نص أهل الشرع لزم الدور لتوقف ذمهم على وجوب الفعل

(قوله) ويمكن تأويل عبارته الخ ، وأقرب منه جعله عائداً الى اقتضاء المعرف للفعل الدال عليه يعنى الاقتضاء لفظ اقتضى اه ح عن خط شيخه بتصرف يسير للايضاح (قوله) أو ينص بدليل الذم الخ ، أو يقال معناه مايستحق تاركه الذم بدليل الشرع وهو دليل

من الواجبات وانما يذم بوجه دون وجه وهو فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره والواجب المخير فانه يذم اذا تركه مع الآخر (١)؛ اما الموسع فداخل من دون زيادة هذا القيد لان تركه انما يتحقق بتركه في جميع الوقت لافي بعضه (٢) « فان قيل » زيادته تدخل ماليس من المحدود كصلوة النائم والناسي وصوم المسافر فان تارك احدها يستحق الذم على تقدير انتفاء العذر (٣) « اجيب » بالفرق فان ترك احدنا الكفاية مثلا متردد بين ان يترك غيره فيذم وان لايترك فلا يذم وهذا الترك بحاله لم يتغير وقد تغير خارجي (٤) بخلاف ترك النائم فان عدم النوم تقديري ولا يبقى حينئذ هذا الترك بحاله والمتغايران اذا اريد احدهما (٥) لم يرد الآخر نقضاً عليه « توضيحه » اذا ترك واجب فهناك ترك مخصوص وتارك موصوف فالتارك تارك للواجب بذلك الترك المخصوص والذم انما يلحقه بسببه فمعنى استحقاق التارك للذم استحقاقه له بسبب ذلك الترك الذى ترك به الواجب ، وتارك الكفاية يذم في الجملة بسبب تركه الذى هو تارك للكفاية بذلك الترك لان تركه الكفاية ترك واحد لايتغير فى نفسه باتيان الغير وعدمه واذا لم يأت به غيره لحقه الذم بذلك الترك وان اتى به لم يلحقه فهناك ترك واحد يلحق بسببه استحقاق الذم على وجه (٦) فلو لم يقيد الحد بقوله بوجه ما لتبادر منه العموم الى الفهم وخرج الكفاية والمخير (٧) واذا زيد دخلا قطعاً واما التارك الذى هو النائم مثلا فان تركه فى حال النوم مغاير لتركه حال عدمه ولا يلحقه بسبب الترك الاول استحقاق ذم اصلا فلايصدق عليها (٨) أنه يستحق الذم

---

(١) وذلك اذا قلنا كل واحد واجب وأما على القول بان الواجب أحدهما مبهما كما يراه ابن الحاجب فيذم تاركه بأى وجه فرض اه عضد يعنى لما كان رأى ابن الحاجب أن الواجب المخير هو أحد الأمرين مبهما لم يتصور تركه الا بترك الجميع وحينئذ يلزمه الذم قطعا اه سعد (٢) وفي حاشية العلوى الاحتياج الى التقييد بوجه ما انما هو على مذهب من قال ان الواجب الموسع في أول الوقت وأما من قال ان الواجب الموسع واجب في جزء ما من الوقت فلا يحتاج الى هذا التقييد اه باختصار مفيد (٣) وهو عدم النوم والنسيان والسفر مع أنه لايذم تارك الصلوة في تلك الاحوال بل مع ترك القضاء اه (*) وهو حال عدم العذر وليست بواجبة ولا يمكن التفصي بدعوى أنها واجبة ولكن سقطت بالعذر لانا نقول وكذا المخير والكفاية واجبة وسقطت بفعل الغير فلا يحتاج الى القيد اه نظام فصول (٤) وهو كون الغير لم يفعل اه (*) أى أمر خارجي وهو ترك الغير فانه قد يتحقق وقد لايتحقق فيكون المراد بالترك المأخوذ في الحد هو الترك الذى يبقى بحاله عند الوجه الذى يذم به اه مما نسب الى البرطي (٥) كترك الكفاية وقوله لم يرد الآخر نقضاً عليه كترك النائم اه (٦) حيث لم يقم به غيره، دون وجه وهو حيث قام به غيره اه (٧) لأنه لايذم على العموم بل في حال دون حال اه (٨) أى صلاة النائم وفي نسخة عليه وقد انبنى على هذه النسخة تذكير الضمير في قوله أنه يستحق الذم على تركه اه

---

(قوله) وقد تغير خارجي ، حال ، والمراد بالخارجي هو فعل الغير وتركه (قوله) تقديري ، أي منسوب الى التقدير والفرض لأن الحاصل منه والواقع هو النوم وعدم النوم مقدر مفروض (قوله) والمتغايران ، هما ترك الكفاية وتر النائم (قوله) على وجه ، زاد الشريف دون وجه (قوله) لتبادر منه العموم ، أي عموم استحقاق الذم للحالتين (قوله) فلا يصدق عليها ، عبارة الشريف فلا يصدق على صلوته

---

الحكم المقتضي للفعل حتما لأن تارك المطلوب حتما عاص مذموم والاولى عقلية والثانية للآية الكريمة فعلى هذا الذي اقتضى الذم هو دليل الشرع على ذلك الحكم المطلوب حتما والآية تصلح استدلالا على اقتضاء الدليل ذم التارك شرعاً لانص الشارع والله أعلم اه لسيدي حسن يحيى الكبسي عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي (قوله) هو فعل الغير وتركه ، بل الترك حال النوم والترك حال عدمه وانما وهم المحشي بسبب قوله فيما سيأتى فعلم أن ترك الكفاية الخ اه سيدى عبد الله الوزير بل الوهم من السيد اه ح

على تركها بترك آخر (١) وهو الترك الحاصل عند عدم النوم ، فعلم ان ترك الكفاية والمخير وترك النائم متغايران بالوجه المذكور اعني التغير (٢) وعدمه ، ملخصه ان فرض الكفاية والمخير وصلاة النائم خارجة عن الحد بدون ذلك القيد لكن خروج الاولين بسبب العموم في استحقاق الذم وخروج الثالث بسبب اعتبار استحقاق الذم للتارك بالترك الذي هو تارك له به فاذا زيد القيد ارتفع العموم فقط فيدخل الاول دون الثاني لبقاء مخرجه على حاله (٣) (و) الواجب (يرادفه الفرض (٤)) عند الجمهور وقالت (الحنفية) ووافقهم الناصر والداعي (الفرض قطعي) وهو ما كان دليله قطعي الدلالة (٥) والسند (والواجب ظني) وهو ما كان دليله ظني الدلالة او السند او كليهما « واعلم » انه لانزاع في تفاوت مفهومي الفرض

---

(١) لأن المتغايرين اذا اريد أحدهما الخ اه (٢) قال المحقق الجلال في تقريره وقد اجيب بان حالة النوم غير حالة اليقظة فالترك في احدى الحالتين غير الترك في الاخرى والذم اذا تعلق باحدى التركين المتغايرين لم يرد عدم تعلقه بالآخر نقضاً ولا كذلك الكفاية فان الترك حال فعل الغير هو الترك حال عدمه لأن حالة التارك لما تتغير وان تغير أمر غيرها من فعل غيره أو عدمه فالذم متعلق بهذا الترك الواحد الذي لاتغير فيه ، وفيه نظر لأنه فرق من وراء الجمع فان كون الحالة المتغيرة هي حالة الفاعل يعني حالة النائم وحالة غيره في الآخر لايوجب تعدد الترك لأنه عبارة عن عدم الفعل الحاصل في الحالتين والفارق طرد لامحالة فلا مخلص عن كون القيد مستدركا لأن الكفاية كالموسع والمطلق في ان الكل من الواجب المخير لافرق الا بان الموسع والمطلق تخيير في الزمان والكفاية تخيير في الفاعل كما سنحققه ان شاء الله تعالى وسيأتي تحقيق أن الواجب في المخير هو المبهم وان المعين لايتصف بالوجوب قبل الفعل فتارك الكفاية مع فعل الغير لها ليس تاركا لواجب كما ان النائم ليس بتارك لواجب مع نومه فالوجوب في الأمرين انما هو مع عدم النوم وعدم فعل الغير للكفاية لأن الوجوب في مثله مشروط بالعدمين المذكورين والتارك في هاتين الحالتين مذموم لتركه واجباً اه من شرح المختصر (٣) أعني لحوق الذم للتارك بالترك الذي هو تارك به اه (٤) الا أن في الترادف اشكال وهو أن الذم الذي ذكره في رسم الواجب لازم للعقاب والعقاب لازم للفسق لامتناع عقاب المؤمن فالذم لازم الفسق والواجب الظني لايفسق تاركه اتفاقاً لأن التفسيق لايكون الا بقاطع فالحق عدم الترادف اه من شرح الفصول (٥) كقراءة القرآن في الصلوة الثابت بقوله تعالى « فاقرؤا ماتيسر من القرآن » والظني تعيين الفاتحة الثابتة بقوله لاصلوة الا بفاتحة الكتاب وهو آحاد ونفي الفضيلة محتمل ظاهر والنزاع لفظي عائد الى التسمية اه عضد (*) قال في الجمع وشرحه للمحلي ما لفظه وهو ﴿ لفظي عائد الى اللفظ والتسمية اذ حاصله أن ماثبت بقطعي كما يسمى فرضاً هل يسمى واجباً وما ثبت بظني كما يسمى واجباً هل يسمى فرضاً فعندهم لا ، أخذاً للفرض من فرض الشيء بمعنى حزه أي قطع بعضه وللواجب من وجب الشيء وجبة أي سقط وما ثبت بظني ساقط عن قسم المعلوم ، وعندنا نعم يسمى أخذاً من فرض الشيء قدره ووجب الشيء وجوباً ثبت وكل من المقدر والثابت أعم من أن يثبت بقطعي أو ظني ومأخذنا أكثر استعمالا اه ﴾ أي الخلاف ومثله في شرح المختصر وقال ابن لقمان أن الخلاف معنوي وأن الفرض عند الحنفية يفسق تاركه ويكفر مستحله ويقضى كالصلوات

(قوله) بسبب العموم في استحقاق الذم ، للحالين (قوله) الذي هو تارك له به ، فالنائم لايذم لأجل الترك الذي هو تارك له به فيخرج عن الحد (قوله) لبقاء مخرجه ، وهو الاعتبار المذكور

---

(قوله) فيخرج عن الحد ، رجع الأمر الى اعتبار عناية في الترك والا فهو متواطي أو مشترك لفظي اه من خط سيدي عبد الله الوزير ح

والواجب لغة ولا فى تفاوت ماثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد فان جاحد الاول كافر لا الثاني وتارك العمل بالاول فاسق لا الثاني وانما النزاع فيهما هل هما لفظان مترادفان منقولان من معنييهما اللغويين الى معنى واحد هو مايمدح فاعله ويذم تاركه سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني او نقل كل واحد منهما من معناه الى معنى مخصوص، فالفرض هو مايمدح فاعله ويذم تاركه اذا ثبت بدليل قطعي، والواجب هو مايمدح فاعله ويذم تاركه اذا ثبت بظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى لاحتجاج ابي حنيفة بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض فى اللغة التقدير (١) والوجوب هو السقوط فالفرض ماعلم قطعاً انه مقدر علينا والواجب ماسقط علينا بطريق الظن فلا يكون المظنون مقدراً ولا المعلوم القطعي ساقطاً علينا على انه يقال لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع كون الشيء مقدراً بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الاترى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر علينا في المسح هو الربع، وايضاً الحق ان الوجوب فى اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شايع (٢)

---

الخمس والواجب عندهم كالوتر بالعكس من ذلك وانه لايكفر مستحله ولا يفسق تاركه ولا يقضى وذكر السيد محمد الأمير في اجابة السائل القولين في ثمرة الخلاف ولم يختر لنفسه شيئاً وصدر الأول اهـ

(١) قال في المنار وشرحه مع زيادة ايضاح «الفريضة هي المقدرة التي لاتحتمل زيادة ولا نقصاناً لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ لأوجه لاتحتمل التغيير الى زيادة ونقصان ونحن لانحكم بذلك الا بدليل قطعي لاشبهة فيه ولايجوز أن نحكم بمجرد الظن على مافي اللوح بخلاف الواجب بمعنى الثابت شرعا فانه يجوز الحكم به بدليل ظني اذ ليس اخباراً عما في اللوح اهـ وبهذا التحقيق يظهر معنى احتجاج أبي حنيفة اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

(٢) وفي الدرر مالفظه وينبغي أن يتنبه ههنا لأمرين أحدهما ان هذا الاصطلاح وان اشتهر عند الحنفية فقد شاع عندهم خلافه وهو اطلاق الفرض على ماثبت بظني والواجب على ماثبت بقطعي كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمونه فرضاً عملياً لاعلمياً

---

( قوله ) كمحكم الكتاب ، الاولى كنص الكتاب اذ المحكم قد يكون ظاهراً على المختار كما سيأتي انشاء الله تعالى ( قوله ) فان جاحد الاول كافر الخ ، ومثل هذا في الفصول وشرحه (قوله) وهذا مجرد اصطلاح، اذ لا نزاع في المعنى بل النزاع لفظي عائد الى التسمية ( قوله) فلا معنى لاحتجاج أبي حنيفة ، أي اذا كان الجميع متفقين على عدم تفاوت ماثبت بقطعي وماثبت بظني كما عرفت لم يكن لاحتجاجه معنى اذ لا يتوجه هذا الاحتجاج مع ذلك الاتفاق (قوله) بين الكتاب وخبر الواحد ، الاولى ان يقال بين الكتاب القطعي وخبر الواحد ليظهر الاحتجاج وعبارة السعد وقد يتوهم أن من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولها واحد وهو غلط ظاهر اهـ ( قوله ) فالفرض ماعلم قطعاً الى قوله والواجب ماسقط علينا ، هكذا في حاشية الشريف وأظهر من ذلك في وجه المناسبة ماذكره في شرح الجمع للمحلي حيث قال الفرض عند الحنفية مأخوذ من فرض الشيء بمعنى حزه أي قطعه والواجب من وجب الشيء وجبة سقط وما ثبت بظني ساقط من قسم المعلوم انتهى ( قوله) ماسقط علينا ، أي وجب ونزل ، شبهه بالشيء الساقط من فوق على شيء بناء على أن السقوط هو الوجوب ( قوله ) ألا ترى الى قولهم ، أى الحنفية الفرض الخ فقد أطلقوه على ماثبت بظني قال في شرح الجمع ماحاصله نقض الحنفية أصلهم في أشياء منها هذا ومنها جعلهم القعدة في آخر الصلوة فرضاً مع أنهما لم يثبتا بدليل قطعي ( قوله) هو الثبوت ، لا السقوط كما زعموا ( قوله ) والمضطرب ، يقال وجب القلب وجباً ووجيباً رجف كذا في المصباح ( قوله ) شايع ، يعني عند الحنفية ولذا استدل بما في التوضيح من كتبهم

---

( قوله ) أى اذا كان الجميع متفقين الخ ، يحقق هذا الارتكاب فان الأمر بالعكس مما ذكر وهو الاتفاق على تفاوت الأمرين، والظاهر أن وجه قوله فلا معنى لاحتجاج أبي حنيفة هو مجرد كونه اصطلاح اذ الاختلاف فيه لفظي اهـ لسيدي حسن الكبسي ح ( قوله ) فالفرض ماعلم قطعاً ، قال القاضي حسن رحمه الله هكذا في حاشية الشريف الى قوله انتهى قال السيد العلامة صلاح بن حسين الاخفش رحمه الله ولايخفى مابين الكلامين من التغاير فليتأمل اهـ عن خط شيخه

قال في التوضيح وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضاً (وينقسم) الواجب بالنظر الى ذاته (الى معين) كصلوة الظهر وصلوة الجنازة ومخير كخصال الكفارة (و) بالنظر الى فاعله (الى فرض عين) وهو مالا يسقط عن مكلف به بفعل مكلف آخر كصلوة الظهر ومنه خواصه ﷺ (و) فرض (كفاية) وهو بخلافه كصلوة الجنازة (و) بالنظر الى وقته باعتبار كونه زايداً عليه اومساويا له (الى مضيق) وهو ما كان الوقت فيه بمقدار العمل كالصيام (وموسع) وهو بخلافه قال القاضي عبد الله الواجبات الموقتة مضيقة كانت اوموسعة لاتكون الا في الواجبات الشرعية فاما الواجبات التي اوجبها الله بقضية العقل(١) فلايدخلها التوقيت علمية كانت اوعملية وان كان فيها ما يجري مجرى المضيق كالمعارف الالهية ورد الوديعة والدين عند المطالبة ، وفيها مايجري مجرى الموسع كرد الدين والوديعة اذا وكل صاحبها ذلك الى من توجه عليه (و) باعتبار وقوعه في وقته او خارجه الى (اداء واعادة وقضاء) وسيأتي ان شاء الله تعالى (و) بالنظر الى مقدمة وجوده (الى مطلق) عنها (ومقيد) بها وسيأتي ان شاء الله تعالى ﴿ مسئلة ﴾ اختلف في الامر اذا ورد بأشياء على التخيير كالكفارات

---

أى لاعملياً يلزم اعتقاد حقيته وكقولهم الصلوة واجبة الزكوة واجبة « الثانى » الواجب عندهم ينقسم الى ماهو في قوة الفرض في العمل كالوتر فان أبا حنيفة رحمه الله يمنع بتذكره صحة الفجر كتذكر العشاء والى ماهو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لاتفسد الصلوة بتركها عند أبي حنيفة لكن يجب سجود السهو وهو عنده لايشرع بترك سنة اهـ

(١) هي أربع ، رد الوديعة ، وقضاء الدين ، وشكر المنعم ، ومعرفة الله ، والقبائح العقلية أربع ، الظلم ، والكذب ، والعبث ، والجهل اهـ

---

( قوله ) ومنه خواصه صلى الله عليه وآله وسلم ، لعل المراد هاهنا الواجبة عليه صلى الله عليه وآله وسلم وهذه العبارة أجود من عبارة الفصول حيث قال ومن العين مايعم جميع المكلفين لعدم شمولها لخواصه صلى الله عليه وآله وسلم ( قوله ) التى أوجبها الله تعالى بقضية العقل ، لعله أراد التى أثبتها بان جعل العقل حجة بالدلالة على الحجية سمعاً وبخلقه للعقل ( قوله ) الأمر اذا ورد باشياء الخ ، « واعلم » أن الاستدلال بالاشتراك في خطاب الايجاب كما يأتى انما يتم اذا ثبت الاتفاق على ورود الامر باشياء على التخيير كما هو مقتضى عبارة المؤلف هنا ومع الاتفاق على هذا يكون النزاع في شيء آخر وهو في ان هذا هل يقتضي تعلق الوجوب بالجميع أو ببعض مبهم كما هو ظاهر قول المؤلف عليه السلام هل تكون كلها متعلقاً للوجوب أم لا لكن المخالف ينازع في ورود الامر باشياء على التخيير ويدعي دلالة النص على الأمر بواحد مبهم لان العطف بأو وهي لأحد الشيئين وسيذكره المؤلف عليه السلام عنهم فيما يأتى والامام الحسن عليه السلام في القسطاس جعل منازعة الخصم قادحة في هذا الاستدلال والمؤلف عليه السلام أجمل الكلام ترويجاً للاستدلال « فان قيل » سيأتى للمؤلف أنه لانزاع لنا في تعلق الامر في واحد مبهم ظاهراً ومثله صرح به شراح كلام ابن الحاجب كالسعد والشريف حين ذكروا أنه لانزاع لأحد في أن الامر لواحد مبهم وارد وحينئذ ان اريد بالامر بأشياء على التخيير هو الامر بها ظاهراً لم يستقم ماسيأتى من أنه لانزاع لنا في تعلق الامر بالمبهم ظاهراً مع القول بتعلق الامر بالاشياء ظاهراً وان اريد انه تعلق بها ظاهراً وحقيقة فكذا أيضاً « ولعله يجاب » بان المراد ان الامر تعلق بها حقيقة فقط فيندفع التنافي ويتلائم الكلام ، يؤيد هذا ان المؤلف نقل ماسيأتى عن الشريف وأغفل منه كلاماً هو مقتضى هذا الجواب « وحاصله » أن من قال بوجوب الجميع يلزمه القول بتعلق الامر بالجميع حقيقة ، قال فقول بعض المعتزلة الجميع واجب في قوة قولهم الامر فيما يظن فيه التعلق بواحد مبهم يتعلق بالجميع فيجب الجميع هذا كلامه وبه يندفع التنافي اذ الموافقة في تعلق الامر بواحد مبهم انما هو في الظاهر وأما في التحقيق فالأمر يتعلق بالاشياء على البدل كما ان الوجوب متعلق بها على البدل وهذا الجواب ظاهر لولا قول المؤلف فيما يأتى شرك في الخطاب المفيد للايجاب فانه ربما يشعر بخلاف ماذكرنا فتأمل ففي المقام اشتباه والله أعلم

---

(قوله) فانه يشعر بخلاف ماذكرنا، ينظر في قول القاضي فانه ربما يشعر الخ بل ربما يظهر من كلام المؤلف تأييد الجواب فتأمل اهـ عن خط شيخه

(قوله) بمعنى أنه لايجوز للمكلف الاخلال ، هذا تفسير لمعنى الوجوب على الجميع و (قوله) ولا يلزمه الجمع بينها تفسير لقوله بدلا و (قوله) ويكون فعل كل واحد الخ ، عطف على قوله ولا يلزمه الجمع بينها كالتفسير له ولو قال بل يكون لكان أظهر (وقوله) لتساويها تعليل له يعني ان وجه تخيير المكلف في الاتيان بأيها شاء هو تساويها في وجه الوجوب وهو اللطفية لأن اللطفية في كل واحدة منها تقوم مقام الاخرى فيما هي لطف فيه ذكره الامام المهدي عليه السلام في المنهاج (قوله) فلكل منها حظ فيه ، أي في الوجوب يعني على البدل كما في القسطاس وكما ذكره المؤلف عليه السلام في الشرح فيما يأتي حيث قال فبان ان



الثلاث هل تكون كلها متعلقاً للوجوب ام لا والمختار ان (متعلق الوجوب في) الواجب (المخير (١) الجميع بدلا) اي على جهة البدل بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها ولا يلزمه الجمع بينها (٢) ويكون فعل كل واحد منها موكولا الى اختياره لتساويها في وجه الوجوب (٣) وهو قول اصحابنا والمعتزلة والفقهاء (للاشتراك في خطاب الايجاب فلكل منها حظ فيه) يعني ان الشارع قد شرك بين هذه الاشياء كالكفارات الثلاث في الخطاب المفيد للايجاب ولفظ أو موضوع للتخيير فبان ان لكل واحد منها

(١) قال البيضاوي في المنهاج بعد ذكره لتفسير وجوب الجميع بدلا بمثل ماهنا مالفظه ولا خلاف في المعنى قال الاصفهاني في شرحه لاخلاف بين الاصحاب وبين المعتزلة في المعنى وان اختلفوا في اللفظ اه (*) وفي الفصول وشرحه النظام والخلاف لفظي للاتفاق على أنه يسقط الوجوب بأيها ، الجمهور بل معنوي وتظهر فائدة الخلاف فيمن حلف بعد حنثه وقبل تكفيره بالطلاق ماعليه عتق فيقع الطلاق على الاول من الأقوال ولا يقع على الثاني والثالث اذ الأصل براءة الذمة عن تعلق وجوب العتق بخصوصه ويقع على الرابع بالعتق لأنه قد تحقق وجوب العتق عليه وقيل لا اذ لم يتعين الوجوب فيه الا بفعله واليمين منعقدة على أنه لا وجوب عليه في حال اليمين « واعلم » أن جعل فائدة الخلاف تظهر في الايمان مما لاينبغي لان الايمان مبنية على عرف الحالف واعتقاده وان خالف الشرع واللغة والنزاع انما هو في المدلول الشرعي واللغوي للتخيير ثم ينبني أيضاً على كون حكم الله بوجوب العتق تابعاً لحكم الحالف كما هو التصويب فان كانت المسئلة ظنية فلا نزاع في أنه يجب على المجتهد ماظنه ولو كان خلاف ماعند الله وان كانت قطعية كما يدعى في مسائل الاصول فلله مطلوب فيها معين فينبني وقوع الطلاق على تحقق قطعية دليل وجوب العتق عليه والقطع عنه بمراحل اه (٢) هكذا قرره أبو الحسين لكنه ينافي ماذهب اليه بعض المعتزلة من أنه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو أتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على أن الواجب قد يسقط بدون الأداء وان كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام في البرهان ان أبا هاشم اعترف بان تارك خصال الكفارة لا يأثم اثم من ترك الواجبات ، ومن أتى بها جميعاً لم يثب ثواب واجبات لوقوع الامتثال بواحد اه سعد (٣) هو اللطفية أو الشكر اه

لكل منها حظاً في الوجوب على البدل ولابد من هذا القيد اذ المراد بالاشتراك في خطاب الايجاب الاشتراك في قوله تعالى فكفارته الخ لأنه في معنى فيلزم كفارته الخ وهذا الاشتراك انما حصل بلفظ أو الموضوعة للتخيير فقوله فلكل منها حظ فيه تفريع على الاشتراك في خطاب الايجاب وكونه على البدل تفريع على الثاني أعني كون الاشتراك بلفظ أو ، وقرر المؤلف عليه السلام الطرف الاول بقوله يعني ان الشارع والثاني بلفظ أو الخ وقوله فبان الخ نتيجة مجموع الأمرين (قوله) ولفظ أو الخ ، عطفه على ماقبله أعني الخطاب أو الايجاب غير منتظم وجعله ابتداء كلام لايستقيم اذ هو من تتمة ماقبله ولعل الاظهر أن يكون حالا من الايجاب ولا يضر خلو الحال من الضمير كما في نظائره

(قوله) وكونه على البدل تفريع على الثاني ، التفريع في الاول ظاهر وأما قول المحشي وكونه على البدل تفريع على الثاني فلم يتقدم له ذكر حتى يتفرع عليه اللهم الا أن يقال التفريع بحسب نفس الأمر استقام فتأمل اه ح عن خط شيخه لعل مراد القاضي ماذكره المؤلف في الشرح أعني ان الشارع الخ وفيها تصريح بالاول والثاني وما تفرع عنهما اه ح قال من خط شيخنا علامة الاسلام الخولاني (قوله) ولعل الاظهر أن يكون حالا الخ ، بل الاظهر عطفه على اسم ان من قوله يعني ان الشارع والتقدير يعني ان الشارع قد شرك بين هذه الخ ويعني ان لفظ أو الخ ويكون معطوفاً على مفرد والله أعلم فتأمل اه عن خط شيخه الحسن بن محمد المغربي

(قوله) اذ لانعنى ، هذا تفسير للدعوى أعنى وجوب الجميع بدلا وقد تقدم تفسيرها بقوله بمعنى أنه لا يجوز للمكلف الخ وانما أعاد تفسيرها هنا ليظهر به انطباق الدليل وهو الاشتراك في خطاب الايجاب على الدعوى فيكون تعليلا لترتب قوله فبان الخ على هذا الدليل وذلك أنه لما فسر الدليل بان الشارع شرك بينها في خطاب الايجاب على البدل الذى هو صفة الخطاب وجعل النتيجة اشتراكها في الوجوب الذي هو صفة الفعل بين المؤلف عليه السلام بقوله اذ لانعنى الخ أنه لافرق بين وجوب الجميع الذى هو المدعى وبين ايجاب الشارع لها مع التخيير بناء على ان وجوب الجميع وايجابها وان اختلفا بالاعتبار فهما متحدان بالذات فظهر وجه تكرير المؤلف عليه السلام لتفسير المدعى بقوله بمعنى أنه لايجوز الخ وبقوله فبان الخ وبقوله اذ لانعنى الخ وظهر كون قوله اذ لا نعنى الخ علة لما قبله (قوله) واحد لابعينه ، فالمخير فيه عندهم افراد الواجب وهو الاحد المبهم لحصوله في ضمن الافراد فمعنى الواجب المخير هو المخير في أفراده لا أنه مخير في نفس الواجب كما يتبادر من العبارة ذكره الشريف وأما عند الاولين فالمخير فيه هو نفس الواجب (قوله) ثم النص دل على وجوب واحد الخ ، هذا يدل على الوقوع والوقوع يدل على الجواز فلا يرد انه غير مناسب للاستدلال على الجواز كما هو مقتضى قوله والجزم بجواز الامر به الخ لكن قول المؤلف عليه السلام ان اريد تعلقه به الخ وقوله في الشرح اذ لانزاع لنا في جواز تعلق الامر الخ جواب عن الجواز فقط لاعن الوقوع فينظر

حظاً في الوجوب على البدل اذ لانعني بوجوبها (١) على البدل الا انه تعالى اوجبها علينا (٢) وخيرنا في تأدية ايها شئنا فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول انما يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا (٣) ، وقالت الاشاعرة واكثر الفقهاء واحد لا بعينه وفسره المتأخرون بالقدر المشترك (٤) بينها وهو ماأشار اليه بقوله (لامبهم و) احتجوا اولا بانه وقع (الجزم بجواز الامر به) لانه لو قال اوجبت عليك واحداً مبهماً من هذه الامور وأياً فعلت فقد أتيت بالواجب وان تركت الجميع تذم لتركك احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه محال ، ثم النص دل على وجوب واحد من هذه الامور فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول انما يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا «والجواب» ان الوجوب لازم للامر مستفاد منه (٥)

(١) يعنى حيث قلنا على الجميع لأنه من الدعوى اه (٢) وكونه أوجبها علينا وخيرنا هو معنى الدليل الذى هو التشريك اه (٣) والخصم لايساعد الى عدم امتناعه لأنه المتنازع فيه ويدعي دلالة النص على وجوب واحد من تلك الامور ليس الا اه شرح فصول (٤) قال الاسنوى ولك أن تقول أحد الاشياء قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها وحينئذ فلا تعدد فيه وانما التعدد في محاله لان المتواطي موضوع لمعنى واحد صادق على أفراد كالانسان وليس موضوعاً لمعان متعددة واذا كان أحد الخصال هو متعلق الوجوب كما تقدم استحال فيه التخيير وانما التخيير في الخصوصيات وهي خصوص الاطعام أو الكسوة أو الاعتاق فالذى هو متعلق الوجوب لاتخيير فيه والذى هو متعلق التخيير لاوجوب فيه قال وهذا نافع في المباحث الآتية فافهمه اه (٥) حاصل هذا الجواب أن الأشعرية قالوا وقع الجزم بجواز الأمر بالمبهم ولانخالفهم في أن الوجوب لازم للامر فاذا تعلق الأمر بمبهم تعلق الوجوب به في الجملة فنقول على طريق الاستفسار ان أردتم أن الأمر بالمبهم يتعلق به أى بالمبهم ظاهراً فغير محل النزاع الى آخر ماذكره المؤلف هذا مراده وفيه خفاء فلذا حمل سيلان عبارة المؤلف على خلاف مراده ثم اعترضه ولا وجه للاعتراض اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

(قوله) فينظر ، يقال المقصود اولا وبالذات هو الجواب عن الجواز لاعن الوقوع فلا وجه للتنظير اهح عن خط شيخه وفي حاشية مالفظه ولعله يقال انه لما توقف بيان وجوب الواحد المبهم على بيان جواز الامر به بين عدم استحالته وحينئذ لايستحيل ماهو متوقف عليه وهو وجوب المبهم كما فيما نحن فيه فيكون ماذكر من قول المؤلف مناسباً للمراد كما لايخفى انه اذا جاز الامر بالمبهم لم تمتنع دلالة النص على وجوب المبهم والله اعلم اه حسن يحى الكبسي عن خط العلامه احمد بن محمد السياغي

( قوله ) فاذا تعلق الخ ، هكذا في حواشي المحقق الشريف لكن قول المؤلف عليه السلام فنقول الخ لايظهر وجه تفرعه عليه لعدم لزومه لما قبله انما المناسب له ان يقول فان تعلق بالواحد المبهم ظاهراً تعلق الوجوب به ظاهراً وان تعلق به حقيقة تعلق الوجوب به كذلك لكن هذا وان ناسب السياق فهو بمعزل عن المقصود بالجواب كما لايخفى فلو اقتصر المؤلف عليه السلام على قوله والجواب ان اريد الخ وترك هذا المنقول عن الشريف لكان اولى لان الشريف انما اورده دفعاً لكلام السعد حيث ذكر انه لانزاع في ان الامر بواحد مبهم مستقيم انما النزاع في انه ماذا يجب حينئذ فاجاب الشريف بما نقله المؤلف من تلازم تعلق الامر وتعلق الوجوب وكلام الشريف مستقيم في موضعه فتأمل ( قوله ) تعلقه به ظاهراً ، اي تعلق الامر  بالواحد المبهم في الظاهر والمراد في الحقيقة طلب مفرداته وتحصيلها (قوله) وهو مصادرة على المطلوب، المصادرة على المطلوب على اربعة أوجه « أحدها » ان يكون المدعى عين الدليل « والثانى » ان يكون المدعى جزءاً من الدليل « والثالث » ان يكون المدعى موقوفاً عليه صحة الدليل « والرابع » ان يكون المدعى موقوفاً عليه صحة جزء الدليل (قوله) ولهذا زيادة تحقيق تجيء في مباحث الامر ان شاء الله تعالى ، هو ماسيأتى في باب الامر من ان للماهية اعتبارات ثلاثة بشرط شيء وبشرط لاشيء والماهية المطلقة عن القيدين المذكورين والمؤلف عليه السلام اختار استحالة وجودها في الاعيان وامتناع طلبها فهذا الجواب مبنى على مااختاره عليه السلام وهو مختار ابن الحاجب أيضاً ولهذا استشكل الشريف تعلق الوجوب بالواحد المبهم حيث قال « فان قلت » هذا يدل على ان الواجب الامر الكلي وذلك خلاف ماذهب اليه ابن الحاجب من ان الامر بالكلي امر بالجزئي مطابق له لامتناع وجوده في الخارج كما سيأتى ثم اجاب بان ماذكره ابن الحاجب هنالك سهو انتهى وماذكره الشريف

فاذا تعلق بالواحد المبهم تعلق الوجوب به أيضاً وان تعلق بكل واحد كان الوجوب أيضاً كذلك فنقول ( ان اريد ) بالامر المبهم ( تعلقه به ظاهراً ) أي من غير نظر الى متعلقه الحقيق ماذا هو ( فغير النزاع ) اذ لانزاع لنا في جواز تعلق الامر به ظاهراً وهو الذي وقع الجزم به ( أو اريد ) بالامر المبهم تعلقه به ( حقيقة (١) فعينه ) أى عين النزاع وهو مصادرة على المطلوب على أن الجزم بجواز تعلق الامر بالمبهم حقيقة يتوقف على امكان المبهم فى نفسه (٢) ووجوده في الخارج والا كان تكليفاً بالمحال (٣) وهذا معنى قوله ( ثم الجواز يتوقف على امكانه وهو ممنوع ) اذ النزاع فى وجود الماهيات فى الخارج ظاهر لايخفى وأدلة الامتناع اوضح وأقوى ولهذا زيادة تحقيق يجيء فى مباحث الامر ان شاء الله تعالى، وايضاً يمكن معارضة ماذكروه بان يقال نجزم عقلا بجواز الامر بأشياء على البدل لانه لو قال أوجبت عليك كل واحد من هذه الامور على البدل فأياً فعلت فقد أتيت بالواجب وان تركت الجميع فقد اخللت بالواجب لم يلزم منه، محال ثم النص دل على وجوبها لتعلق الامر بها فيجب الحمل عليه الى آخره (٤)

---

(١) يعنى في الواقع ونفس الامر لابحسب ظاهر المفهوم اه (٢) وهو ماهية المبهم الذى هو الامر الكلي اه (*) قد استشعر هذا الشارح العلامة وقال « فان قيل » الواحد الجنسى وهو الواحد بما هو واحد انما يتصور وجوده في الأذهان لافي الأعيان فيستحيل طلبه ،قلنا يستحيل طلبه دون الأفراد لافي ضمنها لجواز طلب المشترك في ضمن الافراد وأجاب في المنتهى بان المطلوب هو الواحد الوجودى الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لاباعتبار ما كان به جزئياً ورده العلامة بانه ينافي كون الواجب هو المشترك اه (٣) قال صاحب فصول البدايع مالفظه ، للمعتزلة ان التكليف بغير المعين تكليف بالمجهول وعلم المكلف بالمكلف به ضرورى ،وبالمحال لان غير المعين يستحيل وقوعه وكل واقع معين ولاقائل بانه هو ،قلنا مفهومه معلوم والابهام في ذاته كامر، اه المراد (٤) ماتقدم في شرح قوله واحتجوا أولا وهو ان الصرف عن المدلول الخ اه

---

( قوله ) لايظهر وجه تفرعه عليه، كلام ابن الامام في غاية الوضوح والتفريع ظاهر ولم يفهم مقصد المحشي فيتأمل ان شاء الله تعالى اهح عن خط شيخه وفى حاشية يقال لعل المراد استيفاء قسمي التعلق بالجميع او بالواحد المبهم فالاول هو المختار لايحتاج الى ابطاله انما يحتاج الى ابطال ماشمله دليلهم وهو الثانى فاجاب عن ذلك بقوله فنقول ان اريد الخ كما لايخفى والله اعلم اه سيدي حسن الكبسي من خط العلامة احمد بن محمد (قوله) بشرط شيء وهي ،المجردة وهي لاتوجد في الخارج وقوله وبشرط لاشيء وهي المخلوطة وهي،

(و)احتجوا ثانياً بانه لو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع للزم(وجوب تزويج(١)) الـكفوين (الخاطبين واعتاق)جميع(الرقاب(٢))في الـكفارة المتعين فيها العتق(٣)وهو خلاف الاجماع لان الامة اجمعت على وجوب تزويج واحد من الـكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة بالتخيير « والجواب » بان يقال ان اردتم بقولكم وجب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقاب تزويج الجميع معاً واعتاق الجميع معاً منعنا الملازمة اذ لم نقل بوجوب الجميع معاً فالوجوب ( لا على جهة البدل غير لازم) لنا انما نقول بان الجميع متعلق الوجوب على معنى أنه لايجوز الاخلال بالـكل وبايها فعل يخرج عن عهدة التـكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واحد أو تركه وان اردتم الجميع بهذا المعنى التزمنا اللازم وليس مخالفاً للاجماع انما المخالف له هو المعنى الاول (وقيل)الواجب واحد معين عند الله وهو(مايفعل(٤))فيختلف بالنسبة الى المـكلفين(وقيل)الواجب واحد غير معين عند المـكلفين لـكنه(معين(٥)عند الله تعالى ويسقط الوجوب به)ان فعله(و) يسقط(بالآخر)ان لم يفعله بل فعل الاخر وظاهر عبارات القدماء ان هذا بعينه مذهب الفقهاء ومن وافقهم من الاشعرية وجعلوه وما قبله قولا واحداً فتارة يجعلون المعين عند الله ما يفعله المـكلف ويختلف بالنسبة الى المـكلفين ، وتارة يجعلونه

من أنه سهو مبنى على مااختاره في شرح المختصر هنالك من صحة طلب الماهية المطلقة وسيأتى تحقيق الـكلام ان شاء الله تعالى

---

(١) قال في فصول البدايع بعد أن ذكر أن التخيير لو اقتضى وجوب الجميع للزم وجوب تزويج الـكفوين وهو باطل اجماعاً الخ مالفظه وطعن الامام الرازى بان وجوب الجميع جمعاً غير لازم وبدلا غير مجمع على بطلانه وليس بشىء لان وجوب الجميع بدلا عين وجوب الواحد المبهم فالملازمة انما هي على تقدير نقيض المدعى اه (٢) في صورة الامر باعتاق واحد من العبيد على التخيير اه من شرح العلامة على المختصر (٣) كالقتل مثلا والظهار حيث يجدها اه (٤) هذا هو الحق لان الوجوب صفة الفعل ولاموصوف قبل الفعل فلا صفة اه من شرح الجلال ولايخفى مافيه اه من خط السيد صلاح رحمه الله (*) وهذا يشبه ماتقوله المصوبة من أن حكم الله تابع لفعل المجتهد اه من شرح الجلال على الفصول (٥) القائلون بان الواجب واحد معين قالوا الله تعالى يعلم مايفعله المـكلف فيكون متعيناً في علم الله تعالى والوجوب تعلق به فيكون الواجب معيناً وهو مايفعله المكلف لامالايفعله المكلف لان مالا يفعله يعلم الله تعالى عدم وقوعه ويمتنع ايجاب ماعلم الله تعالى عدم وقوعه « قلنا » لانسلم أنه يمتنع ايجاب ماعلم الله عدم وقوعه لانه لو امتنع ايجابه لما وجب على الـكافر ماعلم الله تعالى عدم وقوعه ولما وجب على المكلف ماترك لان الله تعالى علم عدم وقوعه ولزم تفاوت المكلفين في الواجب المخير عند فعل كل غير مافعله الآخر واللازم باطل للقطع بتساوى المكلفين في الواجب وعدم اختلاف الواجب بالنسبة الى المكلفين اه من شرح بدايع الاصفهانى باختصار يسير (*) مجهول عند المكلف فان فعله سقط الوجوب به وان فعل غيره فنفل سقط به الفرض وهذا يشبه ماتقوله المخطئة في ان لله مطلوباً معيناً عند تعارض الادلة على المدلولات المختلفة اه فصول وشرحه للجلال

موجودة في الاجزاء الخارجية لا المحمولة اه ح عن خط شيخه

واحداً ويسقط الوجوب به ان فعله اوبالاخر وفي عبارة المجزي مايفهم ماذكرناه(١)، اما الاول فحيث قال «فان قيل» انما جاز حصول الاجماع على ان المكفر متى أتى باية واحدة منها أراد فقد أدى الواجب لان الواجب منها عندنا(٢)هو الذى يفعل ويتميز لنا وجوبه بالفعل ثم أجاب عنه، واما الثاني فحيث(٣)قال ولو كان كذلك لوجب ان يجعل للمكفر طريقاً الى التميز بين ماهو واجب منها وبين غيره ليتميز له الواجب من تركه، واما التصريح فلم يصرح بهذين القولين احد فسميا قولي التراجم(٤)، قال فى المحصول ههنا مذهب يرويه اصحابنا عن المعتزلة ويرويه المعتزلة عن اصحابنا واتفق الفريقان (٥)على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا الا ان الله تعالى يعلم ان المكلف لايختار الا ذلك الذى هو واجب عليه، والحجة لهذين القولين، اما الاول فالاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب بأي منها يفعل واما الثاني فلوجوب علم الآمر بما امر به لاستحالة طلب المجهول(٦)( وبطلانهما )اي القولين ( واضح (٧)) غير خفي وماذكر متمسكا لهما ظاهر السقوط، اما الاول فلان الخروج به عن عهدة الواجب لكونه واجباً (٨) على جهة البدل او لكونه احدها لابخصوصه، واما الثاني (٩)فلان علم الآمر بالمأمور به حاصل لتعلق الامر بالجميع ولذا اشترط ان يكون التخيير بين امور معينة او لانه يكفي فى علمه به ان يكون متميزاً عنده وذلك حاصل على القول بالمبهم لتميز المبهم عن غيره من حيث تعينها ويلزم على الاول تفاوت المكلفين فيه (١٠)فيكون الواجب على زيد غير الواجب على عمرو

---

(١) وهو أنهما قولان اه (٢) أى عند الخصم اه (٣) قوله فحيث قال ولو كان أى الواجب كذلك أى غير معين عند المكلف لكنه معين عند الله اه (٤) لان الفريقين يتراجمان بهما فكل فريق ينسبهما الى الآخر اه (٥) قال ابن أبي شريف «اعلم» أن القول الاخير وهو القول بانه معين عند الله وهو مايختاره المكلف المسمى قول التراجم لما في المحصول من أنه ينسبه أصحابنا الى المعتزلة وتنسبه المعتزلة الى أصحابنا واتفق الفريقان على فساده قال والد المصنف يعنى التقي السبكي فيما كتبه على منهاج الاصول وعندى أنه لم يقل به قائل اه وفيه نظر فان ابن القطان مع جلالته قد حكاه عن بعض الاصوليين فكيف ينكر ذلك هذا وقد وهم المصنف في شرح المختصر بجعل التراجم هو القول بان الواجب معين عند الله فان فعل غيره سقط واجبيته اه (٦) فيجب أن يكون معيناً عند الله (٧) أما الاول فلانه تكليف بمالم يعلم وأما الثانى فلان الوجوب اذا توقف على الفعل لزم أن لايكون وجوب فلا يذم على ترك التكفير والجواب ماعرفت من جرى القولين كليهما على مذهب التخطئة والتصويب فالعذر العذر ولا وجه للحكم بالبطلان اه جلال على الفصول (٨) قوله لكونه واجباً على جهة البدل أى عندنا أو لكونه أحدها الخ عند الاشاعرة وهذا أعنى لكونه أحدها الخ جواب لهم على الاول من الاخيرين لانهم قالوا واحد مبهم لابخصوصه اه(٩)هذا الجواب المحلي في شرح الجمع اه (١٠) أى في الواجب المخير عند فعل كل غير مافعله الآخر اه

( قوله ) اما الأول، أي جعل المعين عند الله مايفعله المكلف ( قوله ) فحيث قال، أي صاحب المجزي ( قوله )وأما الثانى ،وهو جعله واحداً ويسقط الوجوب به وبالآخر ( قوله)وبين غيره، وهو مايسقط به الواجب(قوله )ليتميز به الواجب من تركه، أى من أجل تركه ( قوله) وأماالتصريح، متصل بقوله وظاهر عبارات القدماء يعنى أن هذا يؤخذ من ظاهر عباراتهم لاأنهم صرحوا بذلك ( قوله ) من حيث تعينها، أي الأشياء يعنى أنه يعلمه حسب ماأوجبه فاذا أوجب واحداً من الثلاثة غير معين وجب أن يعلمه كذلك والا لم يكن عالماً بما أوجبه

(قوله )لأجزأته،بالهمزة أي كفته (قوله ) لم يجب عليه شيء ، اذ الواجب مايفعل ( قوله ) كاف في تحصيل المقصود منه ، كالجهاد فان الغرض منه حراسة المؤمنين واذلال العدو واعلاء كلمة الحق وهو يحصل بوجود الجهاد من أى فاعل وكاقامة الحجج ودفع الشبه اذ الغرض منها حفظ قواعد الدين من ان تزلزلها شبه المبطلين وحصولها لايتوقف الاعلى صدوره من فاعل ما ومثل هذا لايتعلق وجوبه بكل واحد على الاعيان بحيث لايسقط بفعل البعض لافضائه الى الزام مالاحاجة اليه ولا ببعض معين لادائه الى الترجيح من غير مرجح فتعين ان يتعلق وجوبه بالكل على وجه يسقط بفعل البعض اويتعلق ببعض غير معين والمختار هو الاول ( قوله ) لاثم الجميع بالترك الخ ، « أجاب » في الجواهر عن هذا بأن تأثيم الجميع عندهم عين الاعتراف منهم بان الايجاب على الواحد المبهم غير معقول ( قوله ) بعض الافراد ، أي جزئي غير معين ( قوله ) فمن تكليف الغافل ، أى من لايعلم اذ لايعلم توجه التكليف اليه مع الابهام (قوله) القدر المشترك، أى الامر الكلي وهو واحد الاشخاص مبهما (قوله ) لايعقل تكليفه ،اذ لاوجود له في الخارج

---

( قوله ) اجاب في الجواهر الخ ، الظاهر ان المحشي رحمه الله نقل هذا الكلام من غير تأمل لمعناه ولا تنبه لموضعه مع ان في نقله في هذا الموضع ايهاماً بان صاحب الجواهر اجاب بهذا عن احتجاج القائلين بتعلق الوجوب بالجميع بل هو ظاهر في هذا غاية الظهور وليس الامر كذلك كما ستعرفه في أثناء الجواب في الفرق، كيف وتعلق الوجوب بالجميع مذهب الأكثر من الاشعرية فكلام الجواهر من جهتهم على القائل بتعلقه بالبعض اه سيدنا ابراهيم خالد رحمه الله ح

---

اذا اختلفا فى الفعل وذلك باطل بالنص والاجماع اما النص فلان الآية الكريمة دالة على ان كل خصلة من الخصال مجزية لكل مكلف ، واما الاجماع فلان العلماء متفقون على ان الكل سواء فى ذلك وان من كفر بخصلة لو عدل الى اخرى لاجزأته ووقعت عن الواجب عليه وايضاً يلزم انه لو فعلها فى وقت واحد لكانت واجبة عليه جميعها ولو لم يفعل شيئاً منها لم يجب عليه شيء وذلك معلوم البطلان ، وعلى الثاني بانه يصدق على المكفر انه غير آت بالواجب اذا اتى بمسقطه لابه (١) وهو خلاف الاجماع لانعقاده على ان الشخص الآتي بأي خصلة شاء آت بالواجب

﴿ مسئلة ﴾ اختلف في ( فرض الكفاية (٢)) كالجهاد وسمي بذلك لان فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه ،فقال اصحابنا وعليه الجمهور انه ( يتعلق (٣) بالجميع ) ويسقط بفعل البعض،وقيل انما يتعلق بالبعض ثم اختلفوا فقال الرازي والسبكى(٤) هو بعض مبهم وقيل معين عند الله وقيل من قام به « احتج » الاولون بقوله ( لاثم الجميع بالترك اتفاقاً ) والتأثيم ليس الابواجب(٥)ولانه ان اراد بالمبهم بعض الافراد فمن تكليف الغافل وان اراد القدر المشترك كما قيل فى الواجب المخير فهو كلي لايعقل تكليفه « احتج » القائلون بتعلقه بالبعض مبهماً بسقوطه بفعل البعض ولو وجب

---

(١) لانه متعين عند الله والذى فعله غيره اه(٢)وهو مايحصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله فلذا يسقط بفعل البعض كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله باذلال أعدائه أما العين فلا يحصل المقصود من شرعيته لكل أحد الا بصدوره منه لتحصل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرر الاعراض عما عداه والتوجه اليه كما في الصلوة اه من فصول البدايع(٣) أى على كل واحد وقيل المراد بالجميع من حيث هو اذ لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعاً للطلب بعد تحققه فيكون ناسخاً مفتقراً الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لايستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض « واجيب » بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب ﴿ كاخترام المنية مثلا فكذا هاهنا فانه يحصل بفعل البعض فلهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وأيضاً يجوز أن ينصب الشارع امارة على سقوط الواجب من غير نسخ ﴾ اه سعد ﴿ عبارة فصول البدايع وليس رفع الحكم نسخاً ملطقاً بل بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلى لارتفاع شرطه وهو فعل المقصود اه ﴾ أى من غير رفع الحكم بالكلية حتى لوتحقق وقت ذلك الواجب تحقق الواجب من دون خطاب جديد اه علوى (٤) يعنى به تاج الدين صاحب الجمع وأما تقى الدين والد المذكور فمذهبه مذهب الجمهور كما صرح به في الجمع اه (٥) والتأثيم ههنا لاعلى وجه التخطئة كما في المسائل الاجتهادية عند من قال الحق مع واحد بل التأثيم الذى تلزم به الهلكة والله أعلم اه

على الجميع لما سقط (و) « الجواب » ان هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب عن الجميع بفعل البعض اذا حصل به الغرض كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو عنه (١) فثبت ان (السقوط بالبعض لا يستلزم تعلقه به) اي بالبعض « احتجوا » ثانياً بانه ثبت الامر بواحد من خصال الكفارة وهو واحد مبهم (٢) فليثبت أمر واحد مبهم اذ لا صالح للمنع غير الابهام وقد علم الغاؤه (و) « الجواب » ان ماذكرتموه من جواز (كونه مبهماً قياساً على الامر بمبهم مدفوع بمنع الاصل) المقيس عليه وهو الامر بواحد مبهم (او بالفرق (٣)) بين ابهام المأمور به وابهام المأمور وذلك لان أثم واحد (٤) غير معين لا يعقل (٥) بخلاف الأثم بواحد غير معين (٦)، وقد يقال الفرق انما يتم لو كان مذهبهم أثم واحد بالترك اما اذا كان مذهبهم أثم الجميع بسبب ترك الجميع فلا ومذهبهم ذلك للاتفاق على أثم الجميع فالا حسن في الفرق ماعرفت قريباً (٧) « واحتجوا » ثالثاً بقوله تعالى « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة (٨) » وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة (٩) « واجيب » بان الظاهر يأول للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعاً

---

(١) اذا كان ضامنا ليكون الوجوب متعلقاً بذمة الجميع ويسقط عن أحدهما بفعل الآخر بخلاف مالولم يكن ضامناً فانه خارج عن محل النزاع اه من خط سيدى عبد القادر بن احمد (٢) أي بدلالة الدليل الذى سبق لهم وقوله اذ لاصالح للمنع الخ أى لمنع صحة القياس غير الابهام وقد علم الغاؤه لوجوده في الأصل ولم يمنع منه اه (٣) على أصلهم ويصلح لنا أيضاً اه (٤) أقول المناسب لسياق استدلالهم أن يقال لأن تكليف واحد غير معين لا يعقل وحينئذ لا يرد على الفرق قوله وقد يقال الخ وقد رجع المؤلف عليه السلام اليه في قوله فالأحسن الخ فليتـه آثره من أول الأمر والله أعلم اه عن خط السيد صلاح بن حسين الأخفش (٥) لانه لا يمكن عقاب أحد الشخصين الا على التعيين اه (٦) من امور معينة اه لجواز العقاب على أحد الفعلين لا بعينه اه (٧) أراد به مارواه عنه سيلان، الا أنه تعقب عليـه في بعض الحواشي وقال ينظر في جعله فرقاً اه من خط شيخنا العلامـة احمد بن الحسن بن اسحق (٨) الطائفة القطعة من الشيء وقد تطلق الطائفة ويراد بها الفرقة كقوله تعالى « وان طائفتان من المؤمنين » الآية وقد تطلق الطائفة على الواحد والاثنين قال تعالى « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة » الخ والفرقة ثلاثة فالطائفة واحد واثنان واحتج به في قبول خبر الواحد وعلى الثلاثة قال تعالى « فلتقم طائفة منهم معك » والمراد منها الثلاثه بقرينة ضمير الجمع في « وليأخذوا أسلحتهم » وأقله ثلاثة على المختار وعلى الاربعة قال تعالى « وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » والمراد أربعـة لانهم نصاب البينـة في الزنا الذى هو سبب عذابهما « فان قلت » الضمير أيضاً جمع في آية الانذار فأقلـه أيضاً ثلاثة « قلت » الجمع بالنظر الى الطوائف التى تجتمع من الفرق اه كرماني (٩) هذا باعتبار ظاهر اللفظ وأما باعتبار المعنى فلا فرق بين هذه الآية وبين أدلة فروض الكفاية فتأمل اه

---

(قوله) أى بالبعض بل هو مع السقوط بالبعض متعلق بالجميع (قوله) للاتفاق على أثم الجميع، كما عرفت سابقاً حيث قال لأثم الجميع بالترك اتفاقاً (قوله) ماعرفت قريباً، من قوله ولانه ان أراد بالمبهم الى قوله لا يعقل تكليفه كذا نقل عن المؤلف عليه السلام (قوله) وهو تصريح بالوجوب، لأن لولا الداخلة على الماضي تفيد التنديم واللوم (قوله) للدليل، أي القاطع الذى لا يحتمل التأويل

---

(قوله) لأن لولا الداخلة على الماضي، نحو « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة » اه

بين الادلة فانه اولى من الغاء دليل بالكلية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع (١) فيؤول هذا بان فعل طائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع ( و ) القول بكون البعض الذى يتعلق به الوجوب على الكفاية (معينا عند الله من تكاليف الغافل ) وهو باطل لان علم المكلف بتكليفه بما كلف به شرط فى التكليف على مايجيء ان شاء الله تعالى والمعين عند الله فقط لا يمكن علمه بانه مكلف بكذا وهو ظاهر (و) هكذا فى القول بكونه ( القائم به ) لانه ( يستلزم عدم تكليفه ) اي من يقوم به (قبله ) اي قبل القيام به لعدم القيام ( و ) ايضاً يستلزم ( ان لا مكلف ان ترك ) فرض الكفاية فلم يقم به احد ﴿ مسئلة ﴾ اختلف اهل العلم (٢) فى الامر الموقت بوقت يفضل عن المأمور به وهو المعروف بالواجب الموسع كالامر بصلوة الظهر هل يتعلق بالجميع او باوله او باخره فالجمهور على ان فعله واجب فى جميع الوقت موسع فيه فى اوله (٣) مضيق فى آخره ، ثم اختلفوا فقال المنصور بالله واكثر اهل هذا القول لا يجب على المؤخر عن اول الوقت العزم فيه على الفعل بعد فى الوقت وقال ابو طالب وابو علي وابو هاشم وابو بكر الباقلاني (٤) يجب العزم فيه على الفعل ورواه المؤيد بالله عن القاسم بن ابراهيم عليه السلام «احتج » الجمهور اولا بان الامر مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون آخر الجزء الاول من الظهر مثلا منطبقاً على الجزء الاول من الوقت والجزء الاخير على الاخير ولا تكراره في اجزائه بان يأتي بالظهر فى كل جزء يسعه من آخر الوقت فان ذلك باطل اجماعا وليس فى الامر تعرض للتخيير بين الفعل والعزم ولا لتخصيصه باول الوقت او آخره ولا بجزء من اجزائه المعينة (٥) بل ظاهره ينفي التخيير والتخصيص ضرورة دلالته على وجوب الفعل بعينه وعلى تساوي نسبته الى آخر الوقت فثبت ان ( جميع وقت الموسع وقت اداء ) له ( فالتعيين ) لاول الوقت تخييراً بينه وبين العزم او تعيينا

---

(١) يعني ان الآية سيقت لبيان مايسقط الواجب عن الجميع لا لبيان الواجب على الجميع فقد علم من أدلة اخرى اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) قال أبو زرعة في شرح الجمع ما لفظه اختلف في اثبات الواجب الموسع وهو ما كان وقته زائداً على فعله كصلوة الظهر فأثبته الجمهور الخ اهـ المراد نقله (٣) فأجزاء الوقت كخصال الكفارة يخير المكلف بينها حتى لا يبقى الا ما يتسع للفعل فيتعين وهو معنى قوله ومضيق في آخره اهـ (٤) قال العضد وقال القاضي ومتابعوه الواجب في كل جزء من الوقت هو ايقاع الفعل فيه أو ايقاع العزم فيه على الفعل في ثاني الحال الا أن آخر الوقت اذا بقي منه قدر ما يتسع الفعل فحينئذ يتعين الفعل اهـ (٥) انما غير العبارة فلم يقل أو جزء معين من أجزائه كما قال أو آخره لينبه على أن قوله ولا بجزء انما ذكره لتمام التقسيم والا فلم يقل به أحد اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر ومعناه في بعض الحواشي اهـ

---

(قوله ) العزم فيه ، أي في أول الوقت على الفعل بعد، أي بعد أول الوقت (قوله) احتج الجمهور، لعله أراد جمهور القائلين بتعلق الوجوب بجميع الوقت وهم المنصور بالله ومن معه لقوله وليس في الامر تعريض للتخيير بين الفعل والعزم الخ ولمقابلته بقوله احتج أهل العزم لكن الضمير في قوله واحتجوا أيضاً يعود الى الجمهور مطلقا أهل العزم وغيرهم ففي الكلام الغاز باختلاف مرجع الضمير ( قوله ) بل ظاهره ، أي الأمر (قوله ) وقت اداء ، هكذا عبارة ابن الحاجب وكان الاولى ان يقال جميع وقت الموسع متعلق للوجوب اذ الكلام في الوجوب لا في كونه وقت اداء اذ التأدية أعم من الوجوب فان القائلين بان وقته أوله منهم من يقول بان مابعده وقت تأدية لا وجوب والمؤلف قد عاد في العبارة الى ماهو المقصود حيث قال وقيل متعلق الوجوب أوله وقوله متعلق الوجوب آخره وعبارة الفصول الموسع يتعلق بجميعه على سواء

( قوله ) وهم المنصور ومن معه، لا يبعد ان يلزم هذا أهل العزم اذ الموجب للعزم عندهم هو الاحتياج الى البدل لئلا يخرج عن الوجوب فلا ينافي كونه على مذهب الجمهور مطلقا اهـ سيدي حسن بن يحيى ح ( قوله ) وليس في الأمر تعريض للتخيير ، في الهداية تعرض ولعل ماهنا من سهو الناسخ اهـ (قوله ) وكان الاولى ان يقال جميع وقت الموسع الخ ، لعل وجه التعبير بقوله وقت أداء الاشارة الى الملازمة بين وقت الاداء ووقت الوجوب ففيه

ولاخره (تحكم) باطل فوجب القول بوجوبه على التخيير في آخر الوقت ففى اى جزء اداه فقد اداه في وقته (و) احتجوا (أيضا) بأنه لو كان وقته جزءاً معيناً فاما ان يكون اوله او اخره اذ لاقائل بغيرهما وحينئذ يلزم ان يكون الفاعل في غيره مقدما او قاضياً) والتقديم لايصح كقبل الزوال والتأخير عصيان وكلاهما خلاف الاجماع «احتج» اهل العزم (١) بان التأخير ترك للواجب فيكون الى بدل والا خرج عن كونه واجباً اذ الواجب مايستحق الذم والعقاب على تركه فاذا لم يجب فعله ولا فعل بدله خرج عن صفة الوجوب واما ان البدل هو العزم فقال في المجزي الدليل عليه ماتقرر في العقل والشرع من ان العزم بدل عن كل واجب يتراخى ولا يتعين له بدل لاسيما فيما يتعلق بالحقوق كقضاء الدين ورد الودائع والمظالم والمغصوب ومايجرى مجراها واذا ثبت قيامه في هذه المواضع مقام الفعل عند تعذره حكمنا بان العزم بدل عن كل واجب يحتاج الى بدل واذا ثبت كونه في الاصول العقلية بدلا عن الواجبات واحتيج في الواجب الموسع فيه الى بدل اقمناه مقامه للدلالة التي ذكرناها (٢) «والجواب (٣)» انا لانسلم ان التأخير ترك للواجب مطلقا انما يكون تركا لو اخره عن وقته المضروب ولو سلم فلا نسلم انه لولم يكن الى بدل خرج عن كونه واجباً (٤) وقولك

(١) أبو طالب ومن معه اه (*) قال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج ولعلهم جميعاً يجعلون اللطف الحاصل بفعلها أول الوقت مخالفاً للحاصل بفعلها آخر الوقت ولو كان مثله لزم سقوط وجوبها بعد بدلها أو سقوط وجوب البدل اه (٢) العقلية والشرعية اه (٣) عبارة الشيخ لطف الله في شرح الفصول وأما الجواب عن قولهم يخرج عن كونه واجباً الخ فهو أنه يستحق الذم والعقاب على تركه في الجملة أعني اذا ترك فيه وفي سائر الاوقات بعده وقد عرفت أن الواجب هو مايستحق الذم على تركه بوجه من الوجوه اه (٤) وأيضاً فان العزم لايصلح أن يكون بدلا عن الفعل لأنه لو صلح مثلا لتأدى الواجب به لأن بدل الشيء يقوم مقامه واذا لم يصلح للبدلية فقد لزم جواز ترك الواجب بلا بدل اه نهايه

(قوله) ولآخره ، عطف على لأول الوقت يعني والتعيين لآخر الوقت (قوله) واحتجوا ، قال بعض المحققين الدليل الأول عام وهذا انما ينفي الثاني والثالث (قوله) يكون الفاعل في غيره ، الضمير عائد الى المعين الدال عليه قوله سابقاً فالتعيين تحكم (قوله) مقدماً ، اعترض بعض المحققين بانهم وان صرحوا بأن وقت الاداء هو آخر الوقت لكن صرحوا بان مافعل في أول الوقت كان نفلا يسقط به الفرض وهذا بخلاف تقديم صلوة الظهر على الزوال وهذا موافق لما نقله عنهم فيما يأتي من أنه عندهم إما نفل يسقط به الفرض أو واجب معجل (قوله) أو قاضياً ، لو قال أو قاضياً فيعصي لكان أولى لأنه العمدة في الاحتجاج ولهذا اقتصر في الشرح على قوله والتأخير عصيان (قوله) وكلاهما خلاف الاجماع ، ذكر بعض المحققين أن القائل بان وقت



الفعل أوله اما أن يقول ان التأخير عمداً عصيان أم لا فعلى الثاني يمنع كونه بالتأخير عاصياً بل يجعل التأخير قسمين مافيه عصيان وهو تأخيره الى وقت العصر وما لم يكن كتأخيره الى وقت الظهر وعند هذا يظهر معنى الموسع عند هؤلاء وعلى الأول يمنع الاجماع على عدم العصيان «قلت» وهذا الاحتمال الثاني موافق لما رواه المؤلف فيما يأتي عن بعض الشافعية من أن الوقت الآخر وقت تأدية لاوجوب (قوله) ولايتعين له بدل ، احتراز عن خصال الكفارة وينظر مثاله في العقليات (قوله) وما يجري مجراها ، لعله اروش الجنايات (قوله) ولو سلم ، أي ولو سلم أن تأخير الواجب تركا له ولو عن أول الوقت

---

الزام لمن يفرق بينهما من اهل الاقوال الآتية والله اعلم، تأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) قال بعض المحققين ، هو ميرزاجان اه ح (قوله) وهذا بخلاف تقديم صلاة الظهر الخ ، فوقت الظهر عندهم ثلاثة أقسام مايصح فيه ويكون اداء وهو آخر الوقت وما يصح فيه ولم يكن اداء لكن كان مسقطاً للاداء وهو أول الوقت ومالايصح أصلا وهو وقت الضحى مثلا وتقديم الفعل على وقته المقدر له شايع في الشرع كما في الزكاة المعجلة قبل وقتها وتقديم غسل الجمعة عند الامامية الى غير ذلك اه ميرزاجان (قوله) وعلى الأول يمنع ، أي القائل اه ح (قوله) احتراز عن خصال الكفارة ، المثال الواضح بالوضوء والتيمم اذ اتصاف التيمم بالوجوب انما هو عند البدلية لا الأصالة بخلاف خصال الكفارة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وينظر مثاله في العقليات ، قال في الام بعد هذا بياض في نسخة المصنف اه

الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب ليس على اطلاقه بل بوجه من الوجوه كما تقدم (١)

(و) اما (القول بوجوب العزم الخاص ان أخر) فما لا دليل عليه) كما قال المنصور بالله عليه السلام في صفوة الاختيار لا دليل على وجوب العزم المخصوص الذى ذكروه وانما يجب العزم على وجه الجملة على اداء الواجبات (٢) وترك القبحات ، وقال الامام المهدى في المنهاج الصحيح هو قول من لم يجعل لها بدلا في اول الوقت ووسطه اذ المصلحة انما هى فيما عين الله سبحانه وجوبه ولم يعين الا الصلوة دون العزم ولما كانت المصلحة بفعلها مستوية في جميع ابعاض الوقت المضروب جاز التقديم والتأخير (٣) انتهى (وقيل) متعلق الوجوب (اوله (٤)) وهذا لاكثر اصحاب الشافعي (٥) ثم اختلفوا اذا اخر عن اوله فقيل الاخر وقت تأدية لذلك الفرض لا وقت وجوب له فيسمى فعله فيه اداء فقد جعلوا الوجوب متعلقاً باول الوقت لكن المكلف مخير بين فعله فيه وتأخيره عنه الى أى الاوقات التي تأتي بعده حتى يدخل وقت العصر مثلا فالمفعول اولا مؤدى في وقت الوجوب والمفعول ثانياً مؤدى في غير وقت

---

(١) وأما القياس على الواجبات العقلية فلعل القائلين بعدم وجوب العزم لا يسلمون وجوب العزم على كل من المذكورات بخصوصه اه شيخ لطف الله ينظر اه لي (٢) قال العضد ان العزم على فعل كل واجب اجمالا وتفصيلا عند تذكره هو من أحكام الايمان يثبت مع ثبوته سواء دخل وقته أو لم يدخل فلو جوز ترك واجب بعد عشرين سنة لأثم وان لم يدخل الوقت او لم يجب اه يعنى أن من أحكام الايمان ولوازمه أن يعزم المؤمن على الاتيان بكل واجب اجمالا ليتحقق التصديق الذى هو الاذعان والقبول وان يعزم على الاتيان بالواجب المعين اذا تذكره تفصيلا كالصلوة مثلا سواء دخل الوقت أو لم يدخل على ماقال في المنتهى « واجيب » بان العزم على فعل كل واجب قبل فعله من احكام الايمان فكان العصيان لذلك واما تفريع قوله فلو جوز كما سبق فليس على ماينبغي لأن عدم العزم لايستلزم تجويز الترك اه سعد (٣) وان كان التقديم أفضل لكونها تكون فيه لطفاً في واجب ومندوب بخلاف آخره اه منهاج (٤) قال في شرح الجوهرة اختلفوا في حد اول الوقت عندهم يعنى الذى تعلق به الوجوب فنهم من قال قدر الطهارة وفعل الصلوة ومنهم من قال نصف الوقت اه شرح فصول للشيخ لطف الله (٥) قال الاسنوى في شرح المنهاج وهذا القول لايعرف في مذهبنا أى مذهب الشافعي ثم قال نعم نقله الشافعي عن المتكلمين فقال ، وقال قوم من أهل الكلام وغيرهم ممن يقول أن وجوب الحج على الفور ان وجوب الصلاة يختص باول الوقت حتى لو أخره عن وقت الامكان عصى بالتأخير اه شيخ لطف الله (*) قال البيضاوى في المنهاج ومنا من قال يختص بالاول وفي الآخر قضاء أراد منا أى من الشافعية ومثله الرازى في المحصول والمنتخب فانه قال ومن أصحابنا وصرح بنسبته اليهم في المعالم والمنقول عن علمائهم رده وانكاره اه ولعله التبس على الرازى توجيه الاصطخرى حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار اه

---

(قوله) بل بوجه من الوجوه ، فتأخير الموسع عن أول الوقت وان لم يأثم بتركه فيه فهو يأثم بتركه بوجه من الوجوه وهو تأخيره عن وقته المضروب له « اذا عرفت » هذا اندفع مايقال قد تقدم في تعريف الواجب انه قيد بوجه مالايحتاج اليه بالنظر الى الواجب الموسع ، ووجه اندفاعه ان عدم الاحتياج اليه بناء على الجواب الأول وهو ان تركه انما يتحقق بتركه في جميع الوقت واما على فرض تسليم أنه يتحقق تركه بعدم فعله في أول الوقت فهو محتاج اليه على هذا التسليم فتأمل (قوله) على وجه الجملة الخ ، وأيضاً لو كان العزم بدلا لتأدى الواجب به وليس كذلك ذكره في شرح الفصول

---

(قوله) فهو محتاج اليه على هذا التسليم ، ماذكره المحشي صحيح لمن تأمل اه منقولة ح (قوله) ذكره في شرح الفصول ، قال الشيخ لطف الله عقب هذا قال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج والصحيح هو قول من لم يجعله بدلا في أول الوقت ووسطه اذ المصلحة انما هي فيما عين الله تعالى ولم يعين الا الصلاة دون العزم ولما كانت الصلاة بفعلها مستوية في جميع أبعاض الوقت المضروب جاز التقديم والتأخير اه

الوجوب غير ان الشرع اباح التأخير الى وقت معلوم (١)، وقيل هو وقت قضاء فيأثم بالتأخير عن اوله كما نقله الشافعي عن بعضهم (٢)، وقال بعضهم انه قضاء يسد مسد الاداء للاجماع على نفي الاثم وهذا معنى قوله ( فان اخر فالاداء والقضاء قولان وقيل ) متعلق الوجوب من الوقت ( آخره ) وهو قول الاكثر من اصحاب ابي حنيفة (٣) (و) اختلفوا فيما فعل في اول الوقت فمنهم من يرى ( كون التقديم ) الفعل قبل آخر الوقت يصير الفعل ( نفلا يسقط الفرض ) كالوضوء قبل دخول الوقت، ورد بانه لو كان نفلا لجاز ان يؤديه بنيته (٤)، ومنهم من يرى انه واجب معجل وهو ماشار اليه بقوله ( أو واجباً معجلا ) كالزكوة المخرجة (٥) قبل وقتها « قيل » وهو باطل لان التقديم لايصح بنية التعجيل (٦) اجماعا، وروي عن الكرخي انه فرض موقوف وهو ماشار اليه بقوله ( أو فرضاً ان بلغ ) المكلف ( آخره ) لانكشاف الوجوب عليه ( والا ) يبلغه مكلفاً ( فنفل ) لانكشاف عدم الوجوب عليه، ورد بان الفعل لايكتسب حكما بعد تقضيه فهذه ( أقوال (٧)) للحنيفة وقد روي عن الشيخ ابي الحسن الكرخي ايضاً انه نفل يسقط الفرض وانه يوافق القول المختار (٨)، واختلف فيمن أخر الموسع عن أوله (٩)

---

(١) فيكون أداء اه (٢) قال المحلي في شرح الجمع مالفظه نقله الامام الشافعي في الام عن بعضهم وان نقل القاضي أبو بكر الباقلاني الاجماع على نفي الاثم ولنقله قال بعضهم انه قضاء يسد مسد الاداء اه (٣) وأحد قولي القسم ورواية عن الهادي اه (*) يحقق النقل في تحرير ابن الهمام وهو أعرف بمذهب أصحابه مالفظه السبب هو الجزء الاول من الوقت عيناً للسبق والصلاحية بلا مانع وعامة الحنفية ان لم يتصل به الاداء انتقلت كذلك الى مايتصل به الى الاخير اه قال في الام من خط الوالد هاشم بن يحيى (٤) أي بنية كونه نفلا لكنه يعارض بالوضوء قبل الوقت لكونه نفلا ولايؤدى بنيته اتفاقاً اه (٥) وفي نسخة المعجلة اه (٦) الظاهر أن المراد تقديم الصلوة لامطلقا فتأمل اه (٧) والأقوال غير الاول منكرة للواجب الموسع لاتفاقها على أن وقت الاداء لايفضل عن الواجب اه شرح محلي على الجمع (٨) وهو قول الجمهور أنه يتعلق بجميع الوقت اه (٩) متمكناً من الفعل فيه مع ظن الموت قبل بقية الوقت عصى اتفاقا بين المذاهب الاربعة في الموسع ولاأدرى مادليل العصيان عند غير الشافعية لأن كون ظن الموت سبباً معيناً لأحد المخيرات ممنوع فان سببية الوصف حكم شرعي لايثبت الا بدليل شرعي والظن المذكور ليس بدليل شرعي ينسخ التخيير الى التعيين وقيل التأثيم انما هو للجرأة وليس بشيء لان الجرأة ممنوعة مسنداً منعها بالتوسيع المعلوم وبعدم كون الظن سبباً للتضييق اه شرح مختصر للجلال رحمه الله (*) الخلاف المشار اليه يختص بالعدلية اذ غيرهم

---

( قوله ) وقيل آخره، هو مايتسع لتكبيرة كذا في البحر في أول باب الاوقات وقيل مايتسع الوضوء والصلوة ( قوله ) نفلا، خبراً لكون واسمه التقديم فقد اخبر باسم العين عن اسم المعنى وقد صح ذلك للمبالغة كما ذكره نجم الأئمة في قوله « ولكن البر من آمن بالله » وقد جعل المؤلف عليه السلام خبر التقديم في الشرح فهل الصيرورة ونفلا خبرها كالتأويل لصحة الاخبار ولاتخلو العبارة عن خفاء ( قوله ) كالزكوة المخرجة قبل وقتها « أجاب » بعض المحققين أن الحول شرط للتحتم لاسبب للوجوب بخلاف الوقت وإلا لصحت قبله وسيأتي للمؤلف في مسئلة الأداء ان ملك النصاب الذي هو جزء السبب قائم مقام الوقت فلا تقديم ( قوله ) وهو باطل، لما عرفت من أن تقديم الصلوة قبل الزوال لايصح ( قوله ) لايكتسب حكما بعد تقضيه، هكذا ذكروا ولعلهم أرادوا بذلك في العبادات اذ العقود الموقوفة تكتسب حكما بالاجازة بعد تقضيها وهو استقرار الملك والقوة ونفوذ العقد وكذا العقد الطاريء عليه الفساد كما ذكروا في الاجازات ( قوله ) أقوال، خبراً لكون ولكن زيادة المؤلف عليه السلام في الشرح لفظة فهذه لاتصح إذ لاتصلح للخبرية مع الفاء ولعله على نحو فانكح فتاتهم ( قوله ) فانه يوافق، أي وروي عنه أنه يوافق القول المختار

---

( قوله ) وقيل مايتسع الوضوء والصلاة، وهل المراد آخر الوقت الاختياري أم الاضطراري تردد فيه الامام عز الدين في شرح البحر وقال ان كلام البحر يشعر بالأول ومذهبهم يشعر بالثاني اه ح وفي شرح الجوهرة للدواري « فائدة » كم قدر آخر الوقت الذي علق الحنفية الوجوب به، يحتمل أن يقال أنه قدر نصف الوقت المتأخر ويحتمل أن يقال انه قدر الطهارة وتأدية الصلاة وهو الاولى اه ح ( قوله ) فقد اخبر باسم العين عن اسم المعنى، الحل في عبارة المؤلف غير صحيح ولكن لالما ذكره المحشي اذ النفل اسم معنى أيضاً وانما الوجه في عدم الصحة كون النفل صفة لمتعلق التقديم وهو الصلاة لا للتقديم والله أعلم اه ح عن خط شيخه ( قوله ) ونفلا خبرها، بل هو مفعول ثان ليصير بمعنى يجعل اه ح عن خط شيخه الحسن ( قوله ) أجاب بعض المحققين، هو الجلال في شرح الفصول اه ح

مع ظن الموت او عدم بلوغ آخر وقته على صفة التكليف فمن قال انها(١) لطف في واجب لا يؤثمه لان الشرع ورد باستمرار وجوبها الى آخر الوقت المضروب ولاشك ان الملطوف فيه متأخر عن الوقت(٢) في كل حال وفي كل مكلف(و) من قال بانها شكر يقول بانه (يأثم مؤخر (٣) بلا عذر مع ظن المانع) كالموت وتعذر الفعل (للجرأة(٤)) فان لم يظن المانع فلا اثم عليه اتفاقا (فان لم) يقع المانع المظنون (فالفعل) في آخر الوقت (اداء) لصدق

---

لا يعلل باللطف ولا بالشكر والمسئلة التى هنا والخلاف فيها لا يختص بهم فالاولى أن يكون بدل قوله ومن قال بانها شكر ومن لم يقل بانها لطف ليشمل خلاف من لم يعلل من الأشعرية اهمن أنظار سيدى هاشم (١) أى الواجبات اه (٢) المضروب لهـا اه (٣) ينظر في دليـل التأثيم في هذا القول مع تعلق الوجوب بجميع الوقت اه (٤) يمكن أن يقال لاجرأة لانه موسع فلا اثم حينئذ اه

---

(قوله) متأخر عن الوقت ، اذ لو جاز أن يكون الملطوف فيه قبل خروج الوقت لسقط وجوبها في آخره حيث جوزنا أن الملطوف فيه في وسط الوقت لأن اللطف لا يجب بعد مضي وقت الملطوف فيه لأنه قد تعذر فعله بعد مضي وقته فلاوجه للتكليف باللطف بعد مضي وقت الملطوف فيه وتعذره هكذا ذكره الامام المهدي في المنهاج (قوله) ويأثم مؤخر بلا عذر مع ظن المانع ، هذه العبارة أشمل من عبارة ابن الحاجب وغيره حيث قالوا من أخر مع ظن الموت لشمول عبارته عليه السلام ظن الفوات لسبب آخر كاغماء أو جنون أو حيض ، قال في شرح الجمع قال في النهاية لو اعتادت طرو الحيض عليها في أثناء الوقت من يوم معين تضيق عليها الوقت «وقد بنى» المؤلف عليه السلام التأثيم على قول من يقول بان الواجبات الشرعية وجبت لكونها شكراً كما هو قول أئمتنا عليهم السلام وذلك معروف في موضعه لا على القول بانها وجبت لكونها لطفاً كما عرفت من المنقول عن المنهاج ولهذا اختار الامام المهدي عليه السلام وغيره عدم التأثيم « لكن يقال » ومع القول بانها شكر لا تأثيم الا اذا قيل بان المكلف مع ظنه المانع ينتفي عنه التوسيع حتى تثبت له الجرأة وليس كذلك وحينئذ فلا جرأة مع التوسيع ولانسلم ان ظن الموت يضيقه ويقطع التخيير (قوله) فان لم يظن المانع فلا إثم عليه ، هذه العبارة أشمل من قول ابن الحاجب فان أخر مع ظن السلامة لشمولها ظن عدم المانع والشك فيه فالاول كأن يظن السلامة أو يظن عدم تعذر الفعل « واعلم » أنهم ذكروا في الموسع مسئلتين « أحداهما » من أخر مع ظن المانع كالموت كما ذكره المؤلف « الثانية » من أخر مع ظن السلامة ومات فجأة قالوا فانه لا يعصي لأن التأخير جائز ولا تأثيم بالجائز وجعلوا هذه المسئلة الثانية هي التى حصل الفرق بها بين الموسع وما وقته العمر ، ولفظ مختصر المنتهى وشرحه وهذا بخلاف ماوقته العمر فانه لو أخر ومات فجأة عصى والا لم يتحقق الوجوب فالمؤلف عليه السلام أشار الى المسئلة الثانية بمفهوم قوله مع ظن المانع أي فان لم يظن المانع في الموسع فلا اثم عليه الا أنه لم يجعل المؤلف الفرق بين الموسع وماوقته العمر بمجرد هذه المسئلة الثانية كما ذكروا بل هي مع القول بان الامر للفور وهذا معنى قوله وأما ماوقته العمر فانه يعصي مؤخره مطلقا يعني سواء ظن المانع أو لا عند من يقول بان الامر للفور ثم اختار مع القول بعدم دلالته على الفور عدم الفرق بين الموسع وما وقته العمر في أنه مع ظن الموت يعصي ومع ظن البقاء لا يعصي كما في الموسع وهذا معنى قوله ومن يقول بانه لا يدل على الفور الخ « ووجه » عدول المؤلف عن الفرق بما ذكروه أن المحقق الشريف اعترضه حيث قال الفرق بين ماوقته العمر وبين غيره مشكل فان مايسع وقته العمر ان لم يجز تأخيره أصلا لم يكن موسعاً قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصيان بالتأخير مع الموت فجأة اذ لا تأثيم بالتأخير واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره واما ماذكره ابن الحاجب من أنه لو جاز له التأخير أبداً واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب أصلا بخلاف الظهر مثلا فان جوزنا تأخيره الى أن يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب فقد أجاب عنه السيد المحقق بما لا يسعه المقام « فان قيل » فلم جعل المؤلف العصيان وعدمه فيما وقته العمر مبنياً على الخلاف في الامر هل للفور أو التراخي دون الموسع « قلنا » لأن الخلاف المذكور انما هو في الأمر المطلق لا في مثل الموسع كما صرح بذلك المؤلف وغيره فيما يأتي « فان قيل » فالحج أيضاً موقت لقول المؤلف عليه السلام وأما ماوقته العمر وقول ابن الحاجب وغيره بخلاف ماوقته العمر ويؤيد ذلك ان المؤلف عليه السلام وغيره في مسئلة

---

(قوله) فلا اثم عليه ، يعنى ولو مات فجأة اه حسن يحيي

هل الامر للفور أو للتراخي استدلوا على التراخي بحجه صلى الله عليه وآله وسلم بعد مدة من نزول آية الحج « قلنا » الظاهر انما وقته العمر له شبه بالمطلق من حيث أنه لايعرف وقت انتهائه بخلاف وقت الموسع كالظهر مثلا ولهذا لم يجعلوه موصوفاً بالقضاء كما يأتي للمؤلف وله شبه بالموقت من حيث أن وقته مقدر معين . وقد أشار المؤلف الى ماذكرنا بقوله فيما يأتي بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالأداء واعتذر لاطلاقهم القضاء على الحج الفاسد بما سيأتي وبما ذكرنا يحصل الجمع بين الاقوال والله أعلم (قوله) فان اريد بنيته ، أي القضاء أي بوجوب نيته كما ذكره ابن الحاجب ليظهر كون الخلاف مع التقييد بالوجوب معنويا والوجه في نية القضاء عند القاضي ان ذلك الظن كما صار سبباً لتعيين ذلك الجزء وقتاً صار سبباً أيضاً لخروج مابعده عن كونه مقدراً له اولا بالكلية وهو بعيد اذ لم يقل أحد بوجوب نية القضاء أو خروج مابعده عن



كونه مقدراً له اولا في نفس الامر فان تعين ذلك الجزء انما يظهر في حق العصيان ولا يلزم اعتباره في خروج مابعده عن كونه وقتاً عند ظهور فساد الظن المقتضي لتعيينه كما اذا ظن المكلف قبل دخول وقت الظهر مثلا انه يوم يمس به ينقضي وقته واخر فانه يعصي اتفاقا وبعد ظهور خطأ إعتقاده اذا اوقعه في الوقت كان اداء بلا خلاف ولا أثر للاعتقاد الذي بين خطاؤه في التسمية بالقضاء وهذا بعينه يدل على فساد القول بوجوب نية القضاء والا لوجبت في صورة الوفاق ، وما يتوهم من الفرق بين الصورتين بان المتعين في احداها جزء من اجزاء الوقت المقدر له شرعا أولا وفي الثانية ماهو خارج عنه متقدم عليه لاتعويل عليه اذ مدار الحكم على التعيين والعصيان بالتأخير فهو مشترك بينهما هكذا ذكره الشريف (قوله) والا فلا نزاع يعود الى معنى ، فان القاضي يوافق الجمهور في انه فعل واقع في وقت كان مقدراً له شرعا اولا وهم يوافقونه في كونه خارجاً عما صار وقتاً له بحسب ظنه (قوله) المقدر له شرعا ، لابد من زيادة أولا كما ذكره في شرح المختصر (قوله) مسئلة الأداء ، قدم ابن الحاجب تقسيم الواجب الى الاداء والقضاء والاعادة على سائر أقسام الواجب من كونه فرض عين وفرض كفاية ومعيناً ومخيراً وموسعاً ومضيقاً والمؤلف عليه السلام أخرج هذه القسمة كما في الفصول فينظر في وجه ذلك . ولعل وجهه أن قسمته بالنظر الى ذاته كمعين ومخير أهم من قسمته بالنظر الى فاعله كفرض عين وفرض كفاية وهو ظاهر ، وقسمته بالنظر الى فاعله أهم من قسمته باعتبار وقته اذ الفاعل هو المؤثر في الفعل الموجد ، وقسمته بالنظر الى وقته فقط كموسع ومضيق أهم من قسمته بالنظر الى وقوعه في وقته أو خارجه كاداء واعادة وقضاء اذ وقت الفعل أخص به من غيره من الاوقات الخارجية ، وقسمته باعتبار وقوعه في وقته أو خارجه أهم من قسمته بالنظر الى مقدمة وجوده اذ الاولى تعود الى نفس الفعل والثانية الى أمر خارج

الحد عليه (وقيل قضاء) وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني لانه صار وقته شرعا ماقبل ذلك الوقت بحسب ظنه (فان اريد بنيته) أى بنية القضاء (فبعيد) اذلم يقل به احد (والافلانزاع) يعود الى (معنى) انما النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى لانه فعل فى وقته المقدر له شرعا، واماماوقته العمر(١) فانه يعصي مؤخره مطلقا(٢) عند من يقول بان الامر للفور ومن يقول بانه لايدل على الفور يقول بجواز التأخير بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن أنه لايبقى تعين وعصى بالتأخير مات أم لم يمت ولهذا قال ابو حنيفه رحمه الله لايجوز تأخير الحج لعدم ظن البقاء الى سنة اخرى والشافعي رحمه الله يرى جواز ذلك فى حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض ﴿مسئلة﴾ (الاداء) في اللغة الايصال والقضاء وفى الاصطلاح (مافعل(٣) أولا فى وقته المضروب) أى المقدر من جهة الشرع

(١) لما كان الاتيان بالحج والعمرة أداء اجماعاً علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلاة والصوم وغيرهما اه تنقيح (٢) ظن المانع أم لا اه ولفظ المختصر وشرحه للجلال بخلاف من أخر ماوقته العمر فمات فجأة فانه يعصى قيل والا لم يتحقق الوجوب وفيه نظر لعدم الفرق بين الموسع والمطلق فان الكل منهما موسع عند من لايقول ان الامر المطلق للفور وان أول وقت الموسع لايتعين اه (٣) قال الاسنوى في المنهاج ماحاصله ان قضاء صوم رمضان له وقت معين آخره دخول رمضان السنة الثانية فمن فعله فيه كان قضاء مع ان حد الاداء يصدق عليه فينبغي أن يزاد أولا فلا يرد لان الوقت المعين ثان لا اول اه اذا عرفت ماقاله فزيادة أولا كما يكون لاخراج الاعادة كما ذكره ابن الامام يكون لاخراج هذه الصورة الا ان من جعل الاعادة قسما من الاداء يفسد عليه الحد بذكرها فتأمل اه من أنظار خاتمة المحققين محمد بن اسحق رحمه الله (*) في شرح أبي زرعة على جمع الجوامع عند قول السبكي والاداء فعل بعض وقيل كل مادخل وقته قبل خروجه مالفظه وهذا الذى اعتبره في الاداء من فعل البعض لم يعتبره الاصوليون والظاهر أنهم لايسمون فعل البعض ولو كان ركعة اداء وتبع المصنف في

ولم يقل واجب فعل ليتناول النوافل المؤقتة ولما كان التوقيت في الواجبات اكثر منه فى النوافل حسن جعل هذه المسئلة من مسائل الواجب فخرج بقوله أولا الاعادة لان الاداء والاعادة والقضاء عند الجمهور أقسام متباينة ومن يجعل الاعادة قسما من الاداء يحذف من الحد أولا وخرج القضاء ومالم يضرب له وقت كالنوافل المطلقة اذ لم يعين لها وقت بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء واطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد(١) مجاز من حيث المشابهة للمقضى فى الاستدراك (والاعادة) في اللغة الارجاع وفى الاصطلاح (مافعل فيه) اي فى الوقت المضروب فخرج القضاء والنوافل المطلقة وقوله (ثانيا) يخرج الاداء اذا كان الفعل (لخلل) فى الاول فيخرج مايفعل لا لخلل كاعادة ماصلاه منفرداً لفضيلة (٢) الجماعة (وقيل) بل هي مافعل فيه ثانياً (لعذر) اعم من ان يكون ذلك العذر خللا اولا فيدخل ماأعيد لفضيلة الجماعة (والقضاء) في اللغة اداء الدين والصنع والحكم والحتم وغيرها وفى الاصطلاح

---

ذلك الفقهاء وماكان ينبغي ذلك في مصطلح أهل الاصول ولا يلزم من قوله عليه الصلاة والسلام من أدرك ركعة من الصلوة فقد أدرك الصلوة ان يكون أداء وغايته ان الشارع جعل حكمه حكم المدرك على طريق التفضل والامتنان والتوسيع واعطائه حكمه لا أنه مود حقيقة كيف وتأخير الصلوة بحيث يخرج بعضها عن الوقت حرام فكيف يساوى فعل هذا المرتكب للحرام فعل المصيب الموقع لجميع الصلوة في وقتها ولعله عليه السلام انما ذكر هذا الادراك بالنسبة الى الالزام الزائل عذره فعل تلك العبادة لابالنسبة لجعله مؤدياً ويدل لذلك ان هذا لم يطرده الفقهاء في الجمعة بل قالوا بامتناع الجمعة لخروج جزء منها عن الوقت وانما تكمل ظهراً اه (*) قال في فصول البدائع بعد أن ذكر ان الاداء مافعل أولا مالفظه وقيل في وقته أداء مطلقا فالاعادة قسمه لاقسيمه والحج الآتي به بعد فاسد اعادة وتسميته قضاء مجاز لان وقته العمر وربما يذهب الى العكس لتعين السنة بعد حضور الميقات اه (*) ان قلت ان هذا تعريف للمؤدى لان الاداء في الحقيقة فعل مادخل وقته وفرق بين المصدر واسم المفعول قلت اذا جعلت الاداء بمعنى المؤدى خلص عن الاعتراض اه (١) فان قيل اذا فسد الحج بالجماع فتداركه فانه يكون قضاء كما قال الفقهاء مع أنه واقع في وقته وهو العمر فالجواب أنه انما يكون العمر كله وقتاً اذا لم يحرم احراماً صحيحاً فاما اذا أحرم به فانه يتضيق عليه فلا يجوز له الخروج منه وتأخيره الى عام آخر ويلزم من ذلك فوات الاحرام به فاذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء للفوات بخلاف ماأتى به غير منعقد اه أسنوى وقد سلكوا هذا المسلك بعينه في الصلوة فقالوا أنه اذا أحرم بالصلوة وأفسدها ثم أتى بها في الوقت فانها تكون قضاء تترتب عليه جميع أحكام القضاء لفوات الاحرام لاجل ماقدمناه من امتناع الخروج نص على ذلك القاضى حسين في تعليقه والمتولي في التتمة والرومانى في البحر كلهم في باب صفة الصلوة اه أسنوى (٢) وهذا بناء على أن الاولى هي الفريضة وقيل أعم اه

---

(قوله) أقسام متباينة ، فما فعل ثانياً في وقت الأداء ليس باداء ولاقضاء (قوله) ومن يجعل الاعادة قسما من الاداء الخ ، نسبه في الجواهر الى الغزالي قال لأنه اصطلح على ان الفعل اذا وقع في وقته كان أداء سواء كان مسبوقاً باداء مختل أم لا واذا وقع في وقته وكان مسبوقاً باداء مختل كان اعادة فجعل الاداء اعم مطلقا من الاعادة ونسبه أيضاً الى البيضاوي قال ذكره في مرصاده حيث قال والأداء ان كان مسبوقاً بأداء مختل سمي إعادة (قوله) والصنع ، قال في الصحاح قد يكون بمعنى الصنع والتقدير قال أبو ذويب

وعليهما مسرودتان قضاهما
داود أو صنع السوابغ تبع

ومنه قوله تعالى « فقضاهن سبع سموات في يومين (قوله) والحكم ، قال في الصحاح ومنه قوله تعالى «وقضى ربك أن لاتعبدوا إلا إياه» (قوله) وغيرها ، قال في الصحاح قد يكون بمعنى الفراغ تقول قضيت حاجتي وضربه فقضى عليه أي قتله وقضى نحبه أي مات وقد يكون بمعنى الانهاء ومنه قوله تعالى « وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب » وقوله تعالى « وقضينا اليه ذلك الأمر » أي أنهيناه اليه وأبلغناه

---

(قوله) أو صنع السوابغ تبع ، تبع بدل من صنع وصنع صفة مشبهة كحسن اه

(مافعل بعده) اي وقت الاداء اما (لترك) الفعل فيه (او) لوقوع (خلل) فيما فعل فيه فيخرج الاداء والاعادة والنوافل المطلقة ، والحاصل ان الفعل لايتقدم على وقته فان فعل فيه فاداء او اعادة وبعده قضاء «فان قلت» الزكوة المعجلة قد قدمت على وقتها(١) فلا يصح قولكم ان الفعل لايتقدم على وقته «قلنا» قد جعل ملك النصاب الذي هو جزء(٢) سببها قائماً مقامه وجعل وقتها بذلك موسعاً فلا تقديم «فان قيل» اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وباقيها خارجة فهل هي اداء اوقضاء «قلنا» بل اداء اما ماوقع في الوقت فظاهر واما ماوقع بعده فبالتبع «واعلم» ان كثيراً من العلماء حصروا العبادات في الثلاثة وليس بصحيح اذ قد صرح بعضهم بان مالم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة لايوصف بشيء من الاداء والاعادة والقضاء «ثم اعلم» ان منها مايوصف بالاداء والقضاء كالصلوات الخمس (٣) وصوم رمضان والنذر المعين ومالا يوصف بشيء منها كالواجبات والنوافل المطلقة وما يوصف بالاداء (٤) فقط كالحج وصلوة الجمعة ومايوصف بالقضاء

---

(١) والوضوء قبل الوقت للصلاة الموقتة الا ان يقال المراد من الفعل الذي لايتقدم على وقته المقصود لنفسه لا الفعل المقصود به غيره كما هو شرط لغيره كالوضوء فيصح تأديته قبل حصول المشروط لصحة تقدم الشرط على أسباب المشروط كالوقت اه (٢) والجزء الآخر الحول اه ينظر فان في البحر وغيره من كتب الفقه ان ملك النصاب سبب كامل والحول شرط اه (٣) والنوافل المؤقتة على مقتضى كلام المؤلف المتقدم اه (٤) يعنى لابالقضاء اذ سياق الكلام يفيده وأما الاعادة فيوصف بعض أركان الحج وابعاضها وكذا صلوة الجمعة توصف بالاعادة اه وقد يقال اما في نفل الحج اذا فسد فقضاء حقيقة كما ذكره أصحابنا ، وكذا اذا كان نذراً معيناً وفسد فانه قضاء حقيقة والله أعلم وفي شرح ابن لقمان ان الحج يوصف بعد الموت بالقضاء اذا أوصى به اه لي

---

(قوله) والقضاء مافعل بعده لترك أو لوقوع خلل ، هكذا عبارة الفصول واختارها المؤلف وعدل عن قول ابن الحاجب مافعل بعده استدرا كا لماسبق له وجوب مطلقا لخروج النوافل الموقتة عن حد ابن الحاجب والمؤلف قد اختار ادخالها في القضاء ولدخول قضاء الحايض والنائم في حد المؤلف عليه السلام بغير تكلف بخلاف حد ابن الحاجب فانه احتاج لادخال قضاء الحايض والنائم الى زيادة قوله مطلقا وأراد به أنه لايشترط سبق الوجوب على الفاعل بل المعتبر مطلق الوجوب «واعلم» ان ابن الحاجب انما ذكر قيد الاستدراك ليخرج بذلك إعادة الصلوة المؤداة في وقتها خارج وقتها لالعذر ولالخلل فان تلك الصلوة لاتسمى أداء ولا قضاء ولا إعادة اصطلاحا وإن سميت إعادة لغة ولتخرج النوافل الموقتة كما عرفت قال الشريف فان اطلاق القضاء عليها مجاز انتهى ولتخرج إعادة القضاء لخلل أو لعذر فانها ليست باداء ولا قضاء لعدم سبق الوجوب في وقت الأداء ذكره السعد وذكر بعض أهل الحواشي أن إعادة القضاء لخلل أو لعذر داخلة في القضاء ولاتسمى إعادة إصطلاحاً وأما المؤلف عليه السلام فقد أخرج إعادة الأداء بعد الوقت لالخلل ولا لعذر بقوله لترك أو لوقوع خلل وأما إعادة القضاء لخلل أو لعذر فالظاهر من عبارته أنها ليست بأداء وهو ظاهر ولا قضاء لأن القضاء عند المؤلف مافعل بعد وقت الاداء لترك الفعل فيه أو لخلل فيما فعله فيه أي في وقت الأداء (قوله) والحاصل ان الفعل لايقدم الخ ، عبارة شرح المختصر فان فعل فيه فاداء او بعده فان وجد سبب وجوبه فقضاء والا فغيرها فادخل الاعادة في الاداء بناء على انها قسيم منه وزاد قوله فان وجد سبب وجوبه ثم قال والا فغيرها بناء على ماعرفت من ان اعادة المؤادة بعد الوقت لا لخلل ولا لعذر وكذا النوافل المؤقتة ليست باداء ولاقضاء وكذا اعادة القضاء لخلل اولعذر ليست باداء ولا قضاء على ماذكره السعد لاعلى ماذكر بعض أهل الحواشي من انه قضاء والمؤلف جعل الاعادة قسيما للاداء بناء على ما اختاره الجمهور وادخل النوافل المؤقتة في القضاء لكنه اغفل اعادة القضاء في هذا الحاصل واعادة الاداء بعد الوقت لالخلل ولا لعذر فلو قال وبعده لخلل او لترك قضاء لتم له المراد ولعله انما اغفله اكتفاء بما سبق لانسياق الذهن اليه والله اعلم

(قوله) مسئلة في الكلام في مقدمة الواجب، هذه خامسة المسائل المتعلقة بالواجب وهي في قسمته بالنظر الى مقدمة وجوده الى مطلق ومقيد كما سبق للمؤلف والمراد بالاطلاق هنا عدم التقييد وان كان الواجب موقتاً وفيما يأتي في مسئلة هل الأمر المطلق للفور أو للتراخي عدم التوقيت وان كان مقيداً (قوله) فهذا لايكون ايجاباً لتحصيل النصاب وذلك لأن الوجوب اذا كان مقيداً بشرط وانتفى ذلك الشرط انتفى المشروط قال الشيخ العلامة في شرح الفصول وفي تسمية المتوقف على غير المقدور وعلى الشرط اللفظي واجباً تجوز اذلاوجوب له أصلا بدون القدرة والشرط انتهى «قلت» وقد بنوا هنا على هـذا التجوز لانهم احترزوا بالمطلق عن المقيد بالشرط وبقولهم وكان مقدوراً عن غير المقدور بناء على دخولها في الواجب ولعل العلاقة الأول الى الواجب في المقيد بالشرط اللفظي وفيهما جميعاً المشابهة صورة للواجب في تعلق الامر بهما لفظاً (قوله) مع كونه مقدوراً واجبا، يعنى بوجوبه وانما ترك المؤلف هذا القيد تسامحاً لظهور ارادته (قوله) وقد يكون الشيء مطلقاً ومقيداً باعتبارين، حتى ان الزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيدة فلا تجب بالنسبة اليه والى تعيين النصاب وافرازه مطلقة فتجب وكذا الصلوة بل التكاليف موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليهما مقيدة وبالاضافة الى الطهارة واجبة مطلقة وما ذكره المؤلف عليه السلام في تفسير المقيد والمطلق هو الذي في شرح المختصر وقد فسر غيره الواجب المطلق بما يجب في كل وقت وعلى كل حال فنوقض بالصلوة اذ لاتجب في كل وقت وعلى كل حال مع انها تكون مطلقة بالنسبة الى بعض المقدمات وانما ذكرنا هنا هذا التفسير لأنه ينبني عليه كلام للمؤلف سيأتي ان شاء الله تعالى والمراد بالتقييد ماتقدم من قول الشارع ان ملكت النصاب فزك وبالاطلاق عدم التقييد وظاهر كلامهم أن التقييد يكون بالشروط والاسباب سواء كانت شرعية أو عقلية أو عادية اذ قيد الاطلاق احتراز عن القيد بها فينظر فيما يصح تقييده منها فانه لايصح التقييد في بعضها باللفظ كما في النظر الذي هو شرط في العلم مثل ان نظرت وجب العلم (قوله) مقدوراً للمكلف، أغفل المؤلف عليه السلام بيان معنى المقدور لاختلافه باختلاف كلام الجمهور وكلام ابن الحاجب فتفسيره متوقف على معرفة التمايز بين الكلامين ليظهر هل المراد بالمقدور مفهومه الظاهر المشهور أعنى مايدخل تحت قدرة المكلف أو المراد غيره «وبيان» ذلك ان غير المقدور عند ابن الحاجب مالا يتأتى الفعل بدونه عقلا أو عادة والمقدور مقابله فيدخل في غير المقدور مالا يمكن تحصيله كالقدم للقيام وما يمكن تحصيله كترك أضداد الواجب فابن الحاجب أخرج غير المقدور بقسميه اما غير الممكن فظاهر واما الممكن فلخروجه عن البحث عنده وأما الجمهور فانهم فسروا المقدور بما هو المشهور أعنى مايدخل تحت القدرة فيدخل الممكن من العقلي والعادي لانهما يدخلان تحت القدرة وان كانا مما لايتأتى الفعل بدونهما وانما أدخلها الجمهور لانهما من المبحث عندهم ويخرج غير الممكن من الشروط العقلية والعادية أعنى مالايدخل تحت القدرة. اذا عرفت ذلك فالمؤلف لو اعتمد في تفسير المقدور ماهو المشهور دخل الممكن من العقلي والعادي فلم يطابق قوله

فقط كصوم الحائض ﴿مسئلة﴾ في الكلام في مقدمة الواجب (١) لاخلاف في أنه اذا كان مقيداً بمقدمة لم تكن تلك المقدمة واجبة كأن يقول ان ملكت النصاب فزك وان استطعت فحج فهذا لايكون ايجاباً لتحصيل النصاب وما به الاستطاعة (٢) انما الكلام في الواجب المطلق هل يكون مالايتم الا به مع كونه مقدوراً واجباً ام لا والمراد بالاطلاق عدم التقييد بتلك المقدمة وان كان مقيداً بمقدمة اخرى فقد يكون الشيء مطلقاً ومقيداً باعتبارين وفيه أربعة أقوال «الاول» وهو لجمهور العلماء ماأفاده بقوله (قيل مالايتم المطلق الا به وكان مقدوراً) للمكلف

(١) في كلامه مسامحة اذ الكلام في مقدمة الوجوب لا الواجب اه بل كلام المؤلف اولى فتأمل اه (٢) فلا يجب عليه تحصيل المأمور به الا عند حصول ذلك القيد فوجوبه موقوف على حصول ذلك القيد فكيف يكون وجوب ذلك القيد تبعاً لوجوب ذلك الامر الخ اه من شرح الشيخ لطف الله وهذا مايقال في الفروع تحصيل شرط الواجب ليجب لايجب اه لطف الله

---

(قوله) في المقيد بالشرط اللفظي، وكذا في المتوقف على غير المقدور اهـ عن خط شيخه (قوله) فينظر فيما يصح تقييده منها، الظاهر ان المراد بالمقيد ماكان مقيداً لمقدمة لايحصل الوجوب في الواجب الا بعد حصولها والمراد بالمطلق مالا يتوقف وجوبه على مقدمة وان كان لايتأدى تأديته على الوجه المشروع الا بها فتأمل اهـ عن خط شيخه (قوله) مثل ان نظرت وجب العلم، يقال النظر سبب لاشرط كما هو صريح سياق المؤلف اهـ حسن الكبسي

وقيل يجب الشرط الشرعي لأنه مبنى على اعتبار قيد المقدور عند ابن الحاجب وقد فسره بما عرفت ولو فسر المقدور بما ذكره ابن الحاجب أعني ما يتأتى الفعل بدونه خرج الشرط العقلي والعادي الممكن الحصول وهو عند الجمهور من المبحث فتأمل وتمام تحقيقه يؤخذ من حواشي شرح المختصر (قوله) واجب بوجوبه ، أي بوجوب الواجب المطلق وهذا من المؤلف اشارة الى ان ليس المراد بوجوب مالايتم الواجب الا به أنه لابد منه الا في الاتيان بالواجب المطلق فهذا مما لانزاع فيه كما ذكره ابن الحاجب بل المراد أنه واجب بوجوبه أي مأمور به أي بذلك الامر المتعلق بالواجب المطلق يعني ان ذلك الامر يفيده بمعناه كما يأتي للمؤلف في قوله لانسلمه فيما يتوقف عليه الخ فلا بد حينئذ من بيان دلالته عليه باحدى الدلالات فالذي في شرح الفصول للعلامة الجلال ان المراد بكونه واجباً بوجوب المطلق أنه يلزم منه لاأنه مدلوله الوضعي أو التضمني كما ان الامر بالشيء ليس نفس النهي عن ضده ولايتضمنــه وانما يستلزمه بل كما يلزم جواز الاصباح جنباً من جواز المباشرة الى تبين الفجر وذلك من أقسام المنطوق غـير الصريح فيكون المراد بقول المؤلف فيما يأتي أنه يفيده بواسطة استلزام معناه وسيأتي ان شاء الله تعالى (قوله) سواء كان سبباً ، لعل ذكرهم الاسباب استيفاءً لاقسام مالايتم الواجب الا به لالكونها من محل الخلاف لأنه سيأتي أنها مجمع على وجوبها (قوله) والسبب مايلزم من وجوده الوجود ، لم يتعرض لاستلزام عدمه لعدم الحكم كما في الفصول وشرحه للشيخ العلامة من أن السبب هو المؤثر وجوده في وجود الحكم وعدمه في عدمه سواء كان علة كالاسكار أو غير علة كالزوال ومثله في شرح جمع الجوامع وذلك لان مراد المؤلف تميز السبب عن الشرط والمانع وقد حصل التميز بما ذكر من استلزام الوجود للوجود ويشمل مايستلزم عدمه للعدم كما في بعض الاسباب وما لايستلزم كما في حز الرقبة القتل فعليك بالتتبع لما يستلزم عدمه عدم الحكم منها ولما لايستلزم (قوله) والشرط مايلزم من عدمه العدم ، قال في الجواهر في بحث خطاب الوضع ليس هذا حقيقة الشرط والا لزم انتقاض حده بالعلة التامة لان عدم العلة التامة يستلزم عدم الحكم والمختار أن يقال في تعريف الشرط هو مايستلزم نفيه نفي أمر آخر لا على جهة السببية فتخرج العلة التامة والسبب وجزؤه (قوله) كالصيغة ، أي لفظ الاعتاق بالنسبة الى العتق الواجب عن كفارة أو نحوها فان الشارع جعل الصيغة سبباً لحصول العتق الواجب يلزم من وجودها وجوده وينظر هل يلزم من عدمها عدم الحكم فان غير الصيغة كملك ذي الرحم مثلا الظاهر أنه لايحصل به العتق الواجب وانما قيد بالواجب ليدخل فيما نحن فيه أعني في بحث مالايتم الواجب الا به (قوله) أو عقلياً ، أي مايقتضي العقل بسببيته وقد بين في لطيف الكلام وجه سببية النظر للعلم (قوله) كالنظر المحصل ، أي المولد للعلم والمراد بالعلم هو العلم الواجب كالعلم بالله وصفاته ليدخل في المبحث والمراد بالنظر هو الصحيح قال ابن متويه وطريق معرفة صحته أن يعرف ان الاعتقاد الواقع عنه مقتض لسكون النفس فنعلمه نظراً صحيحاً مولداً للعلم فالنظر سبب للعلم وقد عرفت أن السبب مايلزم من وجوده الوجود فيلزم أن يوجد العلم بوجود النظر وليس كذلك فان النظر قد لايتولد عنه الا الظن فان النظر الفكر المطلوب به علم اوظن كما ذكره المؤلف في المقدمة وغيره من المنطقيين والاصوليين ولعل المؤلف بنى ماذكره هنا من استلزام النظر للعلم على ماذكره ابن متويه حيث قال اما النظر في الامارات فانما يختار الناظر عنده غالب الظن من دون ان يكون مولداً له فلا حظ للنظر في التوليد الا في قبيل واحد وهو العلم لانا نجـد العارفين بان الامارة الواحدة ووجه كونها امارة تختلف حالها عند النظر فيها في حصول غالب الظن ولو كان سببـاً لم يجز ان تختلف كما في النظر في الدلالة ولهــذا تختلف احوال الناس في الآراء والحروب وتختلف حال المجتهدين مع عــلم كل واحد بطريقة صاحبه فثبت انه يختـار



(واجب بوجوبه) سواء كان سبباً أو شرطاً (١) والسبب هو مايلزم من وجوده الوجود والشرط مايلزم من عدمه العدم (٢) سواء كان السبب شرعياً كالصيغـة بالنسبـة الى العتق الواجب أو عقليـاً كالنظر المحصل للعلم

(١) قال في شرح الجمع للزركشي ان الامر بالشيء هل يستلزم الأمر بسببه او شرطه اولا ولذلك عبروا عنه بالمقدمة اه من خط سيدي العلامــة احمد بن محمد اسحق قال عن خط المتوكل على الله اسمعيل بن القاسم عليه السلام (٢) ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم اه

(قوله) قال ابن متويه الخ ، عبارة ابن متويه فاما النظر الصحيح الذي يراد به توليد العلم به فطريق العلم به أن يعرف فيما قد وقع عنه من الاعتقاد انه مقتض سكون النفس فيعلم نظراً صحيحاً مولداً للعلم والشرط في توليده ان يكون الناظر عالماً بالدليل فيما يعلم ذاته يعلمها على الوجه الذي يدل فان من لم يعرف صحة الفعل من زيد لم يمكنه ان يعرفه قادراً وان عرف صحته منه وجوز أن يشارك العاجز في ذلك لم يمكنه ان يعرفه بهذه الصفة الخ كلامه فليطالع اهح (قوله) كما في النظر في الدلالة ، كدلالة الدخان على النار اهح

او عاديا كحز الرقبة بالنسبة الى القتل الواجب وسواء كان الشرط ايضا شرعياً كالوضوء (١) اوعقلياً كترك اضداد المأمور به (٢) اوعاديا كغسل جزء من الرأس فى غسل الوجه (وقيل لا) يجب تحصيل مالا يحصل الواجب الا به (٣) سواء كان سبباً او شرطاً وما وجب من ذلك فبدليل خارجي كالاجماع فى وجوب الاسباب (وقيل يجب الشرط الشرعى) بما وجب به الاصلي وغير الشرط الشرعي لايجب بوجوبه سواء كان سبباً او شرطاً عقلياً اوعاديا وهذا قول الجوينى وابن الحاجب (وقيل) يجب (السبب) فاذا امر بشيء كان امراً بسببه (٤) معه دون الشرط ونسب هذا القول الى المرتضى الموسوي والرازى وكلام ابن الحاجب فى المختصر

(١) فانه لم يكن شرطاً عقلياً ولا عادياً لتمام الصلوة وانما اعتبره الشارع فقط ولايخفاك ان النزاع فيما يثبت بالامر الذى وجب به الواجب ومثل الوضوء لايجب الا بدليل مستقل اه نظام الفصول (٢) هذا على قول من يقول ان الامر بالشيء نهي عن ضده اه ينظر اه سيدى عبد الله الوزير (٣) اما التحصيل بمعنى انه لابد منه فليس بمحل النزاع فلو قال وقيل لايجب مالا يحصل الخ لطابق ماهو المعروف في محل النزاع والله اعلم اه من خط سيلان (٤) والمراد بالسبب العلة كما اذا امر باحراق زيد فان ذلك الواجب متوقف على النار التى هي سبب الاحراق اه من شرح الجمع للزركشى عن خط المتوكل على الله اسمعيل

عنده الظن والداعي اليه هو العلم بالامارة « قلت » هذا ماينبغي التعرض له في هذا المقام ولاستيفاء الكلام محل آخر (قوله ) أوعادياً كحز الرقبة ، فان العادة قاضية بسببية حز الرقبة يعنى أنه يلزم من وجوده القتل عادة وان كان لايلزم من عدمه العدم ( قوله ) كالوضوء في الصلوة فاذا علمنا ان الوضوء شرط في الصلوه ثم أوجبها الشارع ساكتاً عن الوضوء وجب الوضوء لوجوبها كذا في شرح الشيخ العلامة ، والاولى التمثيل بالحول في وجوب الزكوة اذ الوضوء لايلزم من عدمه عدم الوجوب انما يؤثر عدمه في عدم صحة الصلوة والصلوة ليست بحكم شرعي بل عقلي وقد سبق كلام في هذا ( قوله ) كترك أضداد المأمور به ، يلزم من عدم الترك عدم الفعل لامن وجوده الوجود كما ذلك مقتضى الشرطية ولعل ذلك مبنى على جواز الخلو عن الفعل والترك كما هو المختار ولاستيفاء البحث محل آخر وانما قال أضداد المأمور به لانه لايتحصل الواجب الا بترك كل ضد له بخلاف المحرم فاذا فعل واحداً منها كفى ( قوله ) كغسل جزء من الرأس ، هكذا مثل في شرح المختصر للشرط العادي وكذا في الفصول قال الشيخ العلامة فان العادة قاضية بانه لايقطع بغسل جميع الوجه الا مع غسل شيء من الرأس ، قيل وقد وجد تشكيك ذلك بخط المؤلف عليه السلام ولعل وجهه ان استكمال الوجه لايمكن بدونه فيكون ضرورياً لاعادياً والا لجاز تخلفه عقلاً كما في العاديات وسيأتى في أثناء الاستدلال مايؤيد هذا التشكيك حيث قال المؤلف فيما يأتى لوجوبه عليه ضرورة (قوله) كالاجماع في وجوب الاسباب ، فالأمر بالقتل أمر بضرب السيف مثلا والأمر بالاشباع أمر بالاطعام فلا خلاف في إيجاب الاسباب انما الخلاف في غيرها هكذا في حاشية السعد قال السيد الشريف فالاجماع فيها لدليل خارجي هو أن الوجوب لايتعلق بالمسببات أصلا لعدم تعلق القدرة بها إما مع عدم الاسباب فلامتناعها واما معها فلكون المسببات حينئذ لازمة لايمكن تركها بوجه ما فاذا ورد امر متعلق ظاهراً بمسبب فهو في الحقيقة متعلق بالسبب فهو الواجب حقيقة وان كان وسيلة له ظاهراً فلذا

( قوله ) والاولى التمثيل بالحول في وجوب الزكاة ، مثال المؤلف صحيح اذ الكلام فيما لايتم الواجب المطلق إلا به فالوضوء بالنسبة الى الصلاة يلزم من عدمه عدم تمام الواجب اذ لادخل له في الوجوب وأما ما ذكر القاضي من التمثيل بالحول فهو غير محل النزاع لأنه قيد الواجب المقيد يريد بحول الحول فتأمل اهـ من خط شيخه ( قوله ) ولعل ذلك مبنى على جواز الخلو الخ ، لايخفى أنه لادخل لهذا فيما نحن فيه لأنه ان أراد إنبناء لزوم عدم الفعل من عدم الترك على الخلو لم يستقم اذ المراد من عدم الترك هنا عدم ترك ضد الفعل لاعدم ترك الفعل حتى يخلو عنهما وان أراد إنبناء قوله لامن وجوده الوجود الخلو فلا يقع الخلو عن الترك اذ المفروض وجود ترك الضد فليحقق والله أعلم ولعل المراد جواز الخلو عن الفعل عند الترك والله أعلم اهـ بل المراد ترك الفعل عند من يقول لايتحقق الا بفعل فيخلو عن الفعل والترك عند السكون اذ ليس بترك اهـ حسن الكبسي عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي ( قوله ) لايمكن بدونه ، ولو قيل بمنع هذا اذ يمكن عقلا استكمال الوجه بدون جزء من الرأس كما يشعر به كلام المؤلف فيما يأتى في قوله دون القادر وانما الوجوب في حق العاجز ضرورة عادية لم يبعد والله أعلم اهـ حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي

أجمعوا على وجوب تحصيل أسباب الواجب لالأنها وسيلة اليه فلا يدل الاجماع على وجوب التوصل فان شروط الفعل العقلية والعادية لا يتأتى فيها ذلك الدليل لأن الفعل معها مقدور (قوله) في أثناء الاستدلال الخ ،حيث قال وان سلم فهو في الاسباب خاصة بدليل خارجي لالأنها وسيلة (قوله) وان نفيه ، أي نفي ابن الحاجب (قوله) في غير الشرط الشرعي ، متعلق بالوجوب (قوله) عما عداه ، أي السبب خبر ان نفيه ،وبيان ماذكره ابن الحاجب من النفي أنه لما قال مالايتم الواجب إلا به وكان مقدوراً شرطاً فهم من قوله شرطاً ان غير الشرط ليس بواجب فورد عليه أن غير الشرط يتناول الاسباب مع الاتفاق على وجوبها كما عرفت « وقد أجاب » السيد المحقق عن ذلك بانا نخص غير الشرط بما عدا الأسباب قال ولا يلزم اجمال حالها لأنها قد علمت هاهنا انتهى يعني بما ذكره ابن الحاجب في أثناء الاستدلال كما عرفت (قوله) يتأدى ، مضارع تأدى بوزن تفعل ولعل معناه المطاوعة (قوله) على وجهه ، لعل هذا القيد بالنظر الى الشرط الشرعي وأما العقلي والعادي فلا لأن مفهوم هذا القيد أن الفعل بدونهما يتأدى لكن لاعلى وجهه وليس كذلك فان الفعل لايتحصل بدون ترك أضداده أصلا « وقد يقال » النفي عائد الى القيد مع عدم التعرض للمقيد بنفي أو اثبات بل قد ينتفي كما في العقلي والعادي وقد لا كما في الشرعي فيصح التقييد بالنظر اليهما أيضاً وهذا هو احد معاني النفي الداخل على كلام فيه قيد كما هو مبين في موضعه . ولا يخفى مافي ذلك من التكلف، وتقرير هذا الاستدلال على مقتضى مايفهم من ظاهر العبارة هو أن التكليف بالفعل بدون مايتوقف عليه تكليف بالمحال اذ لا يمكن المكلف تأديته على وجهه بدونه وحينئذ يرد عليه أن اللازم من هذا الاستدلال أنه لابد في تأدية مايتوقف عليه الشيء من حصول مايتوقف عليه وهذا مسلم أعني أنه لابد منه كما ذكره ابن الحاجب وانما النزاع في ايجابه وكونه مأموراً به شرعا فأين دليله فأشار المؤلف الى تقرير الاستدلال بوجه يلزم منه ايجاب مايتوقف عليه الشيء فقال وتحقيق ذلك الخ « وخلاصته » ان عدم ايجاب مايتوقف عليه الشيء الواجب يقتضي عدم المنع من تركه وهو مستلزم عدم المنع من ترك الشيء الواجب فيجتمع النقيضان أي المنع من ترك ذلك الشيء وعدم المنع منه لكن يرد عليه ان اللازم حينئذ هو ايجاب مايتوقف عليه الشيء ولو بأمر آخر والنزاع في ايجابه بالأمر المتعلق بذلك الشيء كما عرفت وأيضاً يكون اللازم من هذا الاستدلال على مقتضى هذا التحقيق هو اجتماع النقيضين في كلام الشارع بمعنى أنه يستلزم نقض الحتم وهو لا يصدر من حكيم لا التكليف بالمحال بحيث لايمكن تأدية الشيء الواجب على وجهه بدون مايتوقف عليه وذلك لأن التكليف بالمحال انما يلزم من المنع عن فعل مايتوقف عليه الشيء لا من عدم المنع عن تركه كما ذكره في القسطاس على قول الامام المهدى عليه السلام لو لم يجب لكان الآمر كأنه قال افعل كذا حتماً وأنت مخير في فعل مالا يتم الا به وهذا يستلزم تكليف مالايطاق حيث قال قد يقال ليس عدم ايجابه يستلزم تكليف مالا يطاق انما يستلزمه المنع من فعل مالايتم إلا به فليتأمل انتهى فلما ذكرنا من الايراد عدل المؤلف عليه السلام الى بيان الاستدلال بوجه آخر يلزم منه التكليف بالمحال المشار اليه في المتن بقوله لايمكن أن يتأدى الواجب الخ فقال وقد يحقق بوجه آخر الخ وهذا التقرير هو حاصل ما ذكره في الجواهر ناقلا عن الاصفهاني حيث قال « اعلم » أن الفاضل الاصفهاني قال الحق ماذهب اليه الجمهور من أن مالايتم الواجب إلا به فهو واجب سواء كان ذلك شرطاً شرعياً أوغيره « بيانه » أن ايجاب الشيء مطلقا ايجاب له على كل حال فان لم يكن

---

في أثناء الاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب مجمع عليه (١) وان نفيه للوجوب في غير الشرط الشرعي عما عداه (٢) « احتج » القائلون بالمذهب ( الاول (٣) ) بانه ( لا ) يمكن ان ( يتأدى ) الواجب ( على وجهه )

(١) وفيه نظر لما قيل في بعض الحواشي موافقاً لما في شرح المنهاج ان الخلاف قد وقع في السبب ايضاً وكلام المنهاج صريح في ذلك اه (٢) والذي عداه هو الشرط العقلي والعادي اه يعني ان نفي ابن الحاجب لما عدا الشرط الشرعي انما هو فيما عدا السبب واما هو فمتفق على وجوبه على ظاهر كلامه اه (٣) تحرير هذا الدليل ان يقال مقدمة الواجب مالا يمكن تأديته بدونها وكل مالا يمكن تأدية الواجب بدونه ممتنع الترك وكل ممتنع الترك واجب فمقدمة الواجب واجب لكن هذا الدليل لايدل على ان وجوب المقدمة بوجوب الواجب بل يدل على انها واجبة فالضمير في قوله الاول بانه، موضوع الصغرى وهو يعود الى المقدمة كالضمير في قوله من دونه وحذف الكبرى والنتيجة لظهورها اه افاده السيد العلامة عبد القادر بن احمد ومن خطه نقل

---

(قوله) بحيث لايمكن تأدية الشيء الواجب الخ، الظاهر ان يقال بدون ايجاب مايتوقف عليه كما يشعر به كلام القسطاس الآتي فتأمل اه شيخنا المغربي ح (قوله) حيث قال ، يعني في القسطاس اه ح

مقتضياً لوجوب المقدمة وكان واجباً عليه حال عدم المقدمة لزم التكليف به حال عدمها وهو محال « ثم اعترضه » صاحب الجواهر بان التكليف به حال عدم المقدمة انما يستلزم لو كان عدم وجوب المقدمة يوجب عدمها وهو ممنوع « وأجاب » الاصفهانى بان ايجاب الشيء مطلقا يستلزم ايجابه في جميع الأحوال ومن جملتها الحالة التى عدمت فيها المقدمة فيلزم ايجابه حال عدمها وهو تكليف بالمحال ، قال صاحب الجواهر وفيه نظر لأن التكليف بالواجب حال عدم مقدمته مشترك الالزام لأنه لازم سواء قلنا بوجوب المقدمة أولم تقل به اما على تقدير عدم الوجوب فظاهر واما على تقدير وجوبها فلانه ذكر ان ايجاب الشيء مطلقا يستلزم ايجابه في جميع الأحوال ومن جملتها الحالة التى عدمت فيها المقدمة فيلزم ايجابه حال عدم المقدمة وهو تكليف بالمحال قال فظهر أن التكليف بالمحال لازم على التقديرين ثم قال والحق أن المراد بالواجب المطلق ليس هو الواجب في جميع الاحوال، بل الواجب المطلق هو الذي لم يقيد ايجابه بما يتوقف عليه لامالم يقيد إيجابه بشيء أصلا وقد سبقت الاشارة الى ذلك انتهى وقد ذكر المؤلف عليه السلام أيضاً تحقيق الواجب المطلق فيما سبق بمثل ماذكره الجوهري هنا . اذا عرفت ماذكرنا ظهر لك ان قول المؤلف في هذا الوجه الآخر لكان مكلفاً بفعله في حال عدم مايتوقف عليه مبنى على تفسير المطلق بما يجب في جميع الأحوال وهوغير مااختاره فيماسبق فلم يتم بماذكره المرام والله أعلم ( قوله ) يفيد ذلك أي وجوب ما يتوقف عليه بمعناه أي بمعنى وجوب ذلك الشيء وعبارة المؤلف عليه السلام كما في شرح الجوهرة ونقله الشيخ العلامة في شرح الفصول ولعل المراد بواسطة استلزام معناه لوجوبه لانك قد عرفت سابقاً أن ذلك من دلالة الالتزام لا التضمن ( قوله ) إما الشرط الشرعي ، أي اما احتجاجه على وجوب الشرط الشرعي وقوله بحصول جميع ما امر به هـذا بيانه

الذي وقع التكليف عليه (من دونه ) اى من دون مايتوقف حصوله عليه ، وتحقيقه ان ايجاب الشيء يقتضي المنع من تركه وعدم ايجاب مقدمته التي لايحصل على الوجه المطلوب منه الا بها يقتضي جواز تركها وهو يستلزم عدم المنع من تركه (١) فيجتمع النقيضان (٢) وهو محال، وقد يحقق بوجه اخر وهو انه لو لم يقتض وجوبه وجوب مايتوقف عليه لكان مكلفاً بفعله فى حال عدم مايتوقف عليه والمفروض انه لايحصل على الوجه المطلوب من دونه فيكون تكليفاً بالمحال (٣) « احتج » (الثاني) بان (ايجاب شيء ) بدليل يدل عليه ( لايتعداه ) الى غيره من الامور الخارجية عنه فايجاب بعضها بدليل ذلك الواجب تحكم ( و ) الجواب ان ماذكرتموه من انه لايتعداه الى غيره (لانسلمه فيما يتوقف عليه ) حصوله فان العرف شاهد بان وجوب الشيء يفيد ذلك بمعناه (٤) « احتج » (الثالث ) على وجوب الشرط الشرعي وعلى عدم وجوب غيره (٥) اما الشرط الشرعي

(١) قد يقال الذى يظهر استلزامه لعدم الاتيان به على الوجه المطلوب منه لا لعدم المنع من تركه والله اعلم اه (٢) المنع من ترك ذلك الشيء وعدم المنع منه اه (٣) قد يقال هو ممنوع إذ لايكون تكليفاً بالمحال الا لو كلف بالاتيان بفعل هذا الفعل وترك مايتوقف عليه وهو هنا ليس كذلك اه (٤) أى تضمنه اه من خط سيلان بل استلزمه تأمل اه (٥) ولفظ حاشية توضيح المقام بلفظ ابسط مع زيادة أن يقال ، وأما غير الشرط الشرعي فالدليل على عدم وجوبه بما وجب به الواجب امور ، الاول أن وجوبه بما وجب به الواجب يستلزم أن يتعقله من أوجبه والا أدى الى أن يأمر ذلك الموجب بشيء لايشعر به وهو لايتصور لأن الأمر بشيء فرع الشعور به وقد علمنا قطعاً صحة إيجاب الفعل الواجب مع عدم الشعور بمقدمته فيتحصل حينئذ قياس استثنائي منتجه رفع التالي هكذا ، لو كان غير الشرط الشرعي مأموراً به بما أمر به الواجب لكان مشعوراً به لكنه غير مشعور به ينتج فلا يكون مأموراً به وهو المطلوب ، أو قياس اقترانى هكذا غير الشرط الشرعي غير مشعور به وكل غير مشعور به غير مأمور به ينتج بديهة غير الشرط الشرعى غير مأمور به وهو المطلوب، والجواب بمنع كون قضية ذلك التعقل كلية لم لاتكون في خاص وهو مايكون وجوبه بالاصالة وعلى تقدير

( قوله ) وهو ممنوع ، اذ عدم الوجوب لايوجب العدم اه منه ح ( قوله ) فظهر ان التكليف بالمحال الخ ، فما هو جوابكم فهو جوابنا اه جواهر وقوله ثم قال والحق عبارة الجواهر والحل الخ اه ( قوله ) وقد سبقت الاشارة الى ذلك ، هذا الاول من الجوابين ثم قال في الجواهر واما ثانيا فلان عدم المقدمة شرعا لايستلزم جواز عدمها حتى يلزم جواز المحال لان انتفاء الوجوب الشرعي لايستلزم انتفاء وجوب العقل اه جواهر (قوله ) مبنى على تفسير المطلق الخ ، ويمكن ان لاينبنى كلام المؤلف على هذا التفسير بان يقال مراده

الملازمة في هذه الشرطية « واعلم » أنه لابد قبل الكلام في هذا الاحتجاج والجواب عليه من بيان ان شرطية الشيء هل تقتضي وجوب ذلك الشيء أم لا إذ ذلك منشأ الاشتباه والانضراب في هذا المقام لأن وجوبه ان كان بمجرد وجوب ماهو شرط فيه تم الاستدلال على ان الشرط الشرعي يجب بوجوبه وان كان وجوبه مستفاداً من كونه شرطاً أو من أمر آخر لم ينتهض الاستدلال على ذلك « فنقول » الذي فهم من كلام العلامة السعد وقرره في الجواهر ان الشرط الشرعي استفيد وجوبه من شرطيته أي من جعله شرطاً حيث قال في اعتراضه على احتجاج ابن الحاجب والا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعا اذ لامعنى لشرطيته سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب بل صرح السعد بعد هذا بان الشرط واجب بأمر آخر حيث قال وانما يصح احتجاجه لو لم يكن الشرط مأموراً به بأمر آخر والذي فهم من كلام السيد المحقق ان الشرط الشرعي لم يجب الا بالأمر المتعلق بالمشروط لا بأمر آخر وبنى على هذا في تقريره لاحتجاج ابن الحاجب حيث قال الشرط الشرعي يجب بذلك الأمر الذي وجب الفعل المشروط به اذ لو لم يجب به وليس هناك أمر آخر يقتضي وجوبه على ماهو المفروض لزم أن يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما امر به فاذا أتى به حال عدم الشرط صدق أنه أتى بجميع المأمور به فيجب صحة ما أتى به واجزاؤه وخروجه عن التكليف وهذا ينفي حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فلا يكون الشرط الشرعي شرطاً للفعل هذا خلف ولايمكن اجراء هذا الدليل في الشرائط العقلية والعادية هذا كلامه وأما المؤلف عليه السلام فيما يأتي فانه قد لحظ الى ماذكراه جميعاً فاعتمد كلام العلامة السعد في دفع احتجاج ابن الحاجب على وجوب الشرط الشرعي حيث قال عليه السلام وانما يلزم الصحة لو لم يكن له شرط أوجبه الشارع بأمر آخر وحيث قال في آخر المسئلة ولو قيل بأن الشرط الشرعي لايجب الا بدليل منفصل الخ وبنى على ماذكره المحقق حيث قال في دفع عدم وجوب غير الشرط الشرعي مالفظه ففيه ان جعل الفعل موقوفاً عليه لايعقل الا بخطاب من الشارع خاص وحينئذ يكون واجباً بالاصالة ويخرج عن البحث فان قوله وحينئذ الخ مبني على ماذكره



فلانه ( لو لم يجب لم يكن شرطاً لحصول ) جميع ( ما امر به ) من دونه لعدم الامر

تسليمه هو لازم لكم فيما قصرتم عليه الوجوب بوجوب الواجب وهو الشرط الشرعي فماهو جوابكم فهو جوابنا فان فرقتم بين الشرعي وغيره بان الشارع جعل الشرط الشرعي من تتمة الواجب حيث جعل الفعل الواجب موقوفاً عليه فمتى طلب الواجب فقد طلب الشرط الشرعي لذلك التوقف ، قلنا الموقوف فيه لايعلم الا بخطاب الشرع وهذا يخرجه عن كونه مقدمة للواجب الى حيز الواجب أصالة فيتعطل عنه محل النزاع « الثاني » أنه لو وجب الشرط الشرعي بما وجب به الواجب لامتنع التصريح بعدم وجوبه واللازم باطل لصحة التصريح بانه غير واجب حيث نقول يصح القول بوجوب غسل الوجه مع صحة القول بعدم وجوب غسل شيء من الرأس « والجواب » منع بطلان اللازم في حق العاجز عن استكمال غسل الوجه الا بغسل جزء من الرأس وهو الذى كان غسل جزء من الرأس شرطاً لغسل كل الوجه في حقه وأما القادر على استكمال غسل الوجه من دون غسل جزء من الرأس فليس غسل جزء من الرأس شرطاً للوجوب في حقه فلا تعلق له بالبحث « الثالث » أنه لو وجب غير الشرط الشرعي بما وجب به الواجب لزم أن يعصي بتركه والتالي باطل فالمقدم مثله ، بيان البطلان أنه لايعصى بترك غسل جزء من الرأس حيث لم يحصل بدونه استكمال الوجه انما يعصى بترك غسل بعض الوجه « والجواب » أنه غير واجب في حق القادر كما تقدم فهو غير محل النزاع

---

ان عدم ايجاب مايتوقف عليه الواجب يقتضي التخيير بين فعله وتركه وحين نختار تركه يكون معدوما وحينئذ فوجوب الواجب بسبب كونه مطلقا عن تقييد ايجابه بمقدمة كما عرفت لا لكونه واجباً في جميع الاحوال تكليف بالمحال فظهر ابتناء كلامه على ما اختاره سابقاً وان ورد عليه مافي القسطاس والجواهر من ان عدم الوجوب لايوجب عدم المقدمة والله اعلم اه حسن بن يحيى الكبسي عن خط السياغي ( قوله ) اذ لامعنى لشرطيته سوى حكم الشارع الخ ، ينظر هل يستفاد من هذا استفادة وجوب الشرط من شرطيته فان الظاهر من قوله سوى حكم الشارع انه يجب الاتيان به الخ انه بامر آخر موجب له ويدل عليه كلام السعد في حاشيته عند بناء قوله لو لم يكن الشرط ماموراً به بامر آخر الخ على ذلك يؤيد هذا من ان الشرطية من خطاب الوضع ليست صريحة في الامر بالشيء وايجابه والالزم عدم تحقق الشرطية لتحقق الامر الاخر بها وما نحن فيه صريح فتأمل اه حسن بن يحيى الكبسي رحمه الله ح (قوله) ولايمكن اجراء هذا الدليل في الشرايط العقلية والعادية ، لانه لايمكن الاتيان بالواجب المشروط بدونهما بخلاف الشرعي اهح عن خط شيخه

السيد المحقق من أن ليس هناك أمر آخر يقتضي وجوبه على ماهو المفروض ولايخفى مافي الجمع بينهما وملاحظتهما جميعاً من التنافي والحامل للمؤلف عليه السلام على ملاحظتهما محاولة أن يتم له مااختاره فيما سيأتى من التفصيل وهو عدم وجوب الشرط الشرعي ووجوب غيره من العقلي والعادي فاحتاج الى دفع وجوب الشرط الشرعي بما ذكره السعد والى دفع الفرق الذي ذكروه بين الشرط وغيره بالبناء على ماذكره السيد المحقق كما ستعرف ذلك ان شاء الله تعالى . لكن يقال لم يظهر من كلام السيد المحقق اندفاع ماهو محل الاشكال في الشرط الشرعي فانه اذا لم يكن هناك أمر آخر يقتضي وجوبه كما ذكره « ورد عليه » انه لايصح الحكم بان الواجب متوقف عليه الابعد تقرر شرطيته بأمر آخر يعرف به توقف المشروط عليه وان ادعى أنه يعرف بأمر آخر لم يتم ماذكره السيد المحقق من أنه خلاف المفروض . وقد ذكر بعض المحققين من أهل الحواشي كلاماً أشار فيه الى جواب هذا الاشكال « وتلخيص » ماذكره ان الواجب قد يكون أصلياً بان يتعلق به الأمر أصالة وصريحاً وقد لايكون كالواجب لغيره كالوضوء قال ولا نزاع في أن مقدمة الواجب اذا تعلق بها أمر آخر صريحاً كالوضوء أنه واجب انما النزاع فيما لم يتعلق به صريحاً أمر آخر هل هو واجب بذلك الامر المتعلق بما هو مقدمة له أم لا فالكلام مفروض فيما لم يكن هناك أمر آخر تعلق بالمقدمة ، قال وهذا تحقيق ماأفاده السيد قدس سره هاهنا يريد تحقيق ماعرفت من قول السيد المحقق وليس هناك أمر آخر الخ بان المراد أنه ليس هناك أمر آخر يتعلق به صريحاً واصالة ثم قال « فان قلت » هذا مردود بانه لامعنى لشرطيته سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب فيلزم ان كل شرط شرعي قد تعلق به أمر آخر مستفاد من شرطيته لذلك الواجب فالشرط الشرعي الذي لم يتعلق به أمر آخر لم يكن متحققاً « قلت » الشرطية خطاب الوضع وليس صريح الأمر والايجاب يعنى ليس خطاب الوضع صريحاً في الأمر وفي الايجاب فشرطية الشيء اي جعل الشيء شرطاً ليست صريحة في الأمر بالشيء وفي ايجابه بل تتضمن ذلك كما هو شأن خطاب الوضع وقد تبين من هذا الجواب ان المراد بالأمر الصريح مقابل الضمني ثم قال فالخلاف في أن مالم يتعلق به أمر آخر غير ماتعلق بشروطيته اذا كان شرطاً شرعياً هل يجب أم لا وهل يكون جعله شرطاً ايجاباً أم لا ثم أورد على كون هذا الطرف الآخر من محل الخلاف ان ظاهر كلامهم في محل النزاع هو ان ايجاب المشروط بعينه إيجاب الشرط لاان جعله شرطاً ايجاباً له ، ثم قال وتوجيهه ظاهر لأن مجرد جعل الشيء شرطاً لايستفاد منه ايجاب مالم يلاحظ كونه شرطاً للواجب فلايجاب الواجب مدخل في ايجابه إلا أنه غير مستقل في ذلك بل لابد من ملاحظة الشرطية وظاهر أنه لم يقل أحد بأن مجرد ايجاب الواجب إيجاب للشرط الشرعي من غير مدخلية لجعل الشارع له شرطاً كما ان مجرد الشرطية لم يكن ايجاباً للشرط لتحققه في المندوب فالتحقيق أن من إيجاب الواجب وجعله مشروطاً بالشرط الشرعي لزوم إيجاب الشرط وهذا هو مرادهم إذ قالوا إيجاب المشروط ايجاب الشرط هكذا حقق المقام انتهى فحينئذ يحمل قول السيد المحقق وليس هنالك أمر آخر الخ على أن المراد أمر آخر يعرف بمجرده وجوب الشرط وقول ابن الحاجب لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً على أن المراد لم يكن الشرط بمجرد شرطيته شرطاً للواجب هذا ماظهر لي في تحقيق المقام وهو من المضايق والله أعلم ( قوله ) واما غيره ، أي واما احتجاجه على عدم وجوب غير الشرط الشرعي قد أورد المؤلف عليه السلام لابن الحاجب على ذلك خمسة أوجه أولها قوله يستلزم وجوبه تعلقه الخ ثم ميز كل واحد من باقيها بقوله وأيضاً

به ( فيصح ) حينئذ وذلك ينفي حقيقة الشرطية ( و) اما ( غيره ) فانه ( يستلزم وجوبه )

---

ولانسلم عدم وجوبه في حق العاجز فاقيموا الدليل « الرابع » أنه لو كان غير الشرط الشرعي مأموراً بما امر به الواجب لانقلب المباح واجباً ، بيان ذلك ان ترك الحرام واجب ولا يمكن تركه الا بشرطه العقلي الذى هو فعل المباح فيجب كوجوبه فيلزمنا الرجوع الى قول أبى القسم مع قولنا ببطلانه « والجواب » بمنع أنه لايمكن ترك الحرام الا بفعل المباح ومنع أنه لايخلو المكلف عن الاخذ والترك ، لم لايجوز أن يتوقف على فعل غير مباح أو لايتوقف على فعل أصلا « الخامس » أنه لو كان غير الشرط الشرعي مأموراً به بما امر به الواجب لوجبت نيته والاجماع على خلافه « والجواب » منع وجوب نية ما بالعرض كالمقدمة هنا والا لزم نية النية الى مالا يتناهى اه من خط سيدى عبد الله بن على الوزير رحمه الله تعالى

---

( قوله ) ولا يخفى مافي الجمع بينهما وملاحظتهما جميعاً من التنافي ، على ماقصده المحشي انه لزم من الفرق المذكور في الشرح خروجه عن البحث لاصالة وجوبه ، تعين ان يكون المفروض عدم وجود امر آخر يقتضي وجود المقدمة ليدخل في المبحث وحينئذ ينافي قول المؤلف لو لم يكن له شرط اوجبه الشارع بامر آخر والمفروض انه ليس هنالك امر آخر اه حسن بن يحيى ح ( قوله ) وقد ذكر بعض المحققين ، هو مير زاجان اه

بما وجب به الواجب ( تعقله ) أي تعقل الموجب (١) والآدي الى الامر بما لا يشعر به وهو باطل للقطع بايجاب الفعل مع الذهول(٢) عن لوازمه ،وأيضاً يستلزم امتناع التصريح بانه غير واجب ونحن نقطع بامكانه،وأيضاً يستلزم أن يعصي بتركه ومعلوم أن تارك غسل جزء من الرأس اذا لم يحصل بدونه غسل جميع الوجه انما يعصي بتركه بعض الوجه لا بعض الرأس ، وأيضاً يستلزم صحة قول أبي القاسم البلخي في نفي المباح لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لايتم الابه(٣)فيجب وهو باطل اجماعاً، وأيضاً يستلزم وجوب نية المقدمة ولايجب اجماعاً (٤)( و ) « الجواب » عما احتج به لوجوب الشرعي بأنا ( لا ) نسلم أنه يلزم من حصول المشروط من دون شرطه الذي يجب بما وجب به(حصول)لجميع ماامر به ( ان أراد(٥)ولو ) كان(٦)مأموراً به

(١) أى الطالب اه جلال ولفظ حاشية من اضافة المصدر الى فاعله اه منه والجار والمجرور متعلق بتعقل لابالموجب اه املا أى يتعقله من أوجبه اه (٢) عبارة فصول البدايع مع عدم الالتفات الى لوازمه عقلا أو عرفاً وعبارة الذهول انما تصح في الشاهد دون الغائب بخلاف الشرط الشرعي فان الآمر طلب إيقاع الواجب مشروعاً وذلك بملاحظة ماله من الاركان والشرائط الشرعية اه (٣) عبارة الجلال لايتم فعل الواجب الا بترك كل ضد ولاترك المحرم الا بفعل واحد من أضداده التى منها المباح فيكون فعل المباح وتركه واجبين غايته أن يكون واجباً مخيراً بينه وبين غيره اه (٤)فان المتوضى انما ينوى غسل الوجه لاغسل جزء من الرأس اه جلال (*) وثمرة الخلاف هل يتناوله الأمر بذلك الواجب ويوصف بالوجوب ويثاب بفعله ويعاقب بتركه اه فصول (٥) أى ان أراد المستدل بقوله جميع ماامر به ما كان مأموراً به بذلك الأمر الذى ثبت به أصل الواجب بل ولو كان مأموراً به بامر آخر ومنع هذا الوجه ظاهر وأما ان لم يرد ذلك بل أراد ما كان مأموراً به بنفس الأمر المتعلق بالواجب فلانسلم الصحة التى ادعاها بقوله فيصح حينئذ وانما نسلمها لولم يكن له شرطاً ونحن لانعقل شرطيته الا بخطاب آخر يتضمن أن شرط الواجب واجب وشرط المندوب مندوب فلا نسلم الصحة الا مع عدم الشرطية والمفروض خلافه اه من افادة السيد العلامة عبدالقادر بن احمد ومن خطه نقل(٦) أى الشرط كما هو صريح حاشية السعد على شرح العضد اه

فقوله يستلزم وجوبه أي غير الشرط الشرعي من العقلي والعادي وقوله تعقله مفعول يستلزم وهو مصدر مضاف الى المفعول وهو الضمير العائد الى الغير والفاعل محذوف وهو الموجب بكسر الجيم وقد أظهر المؤلف الفاعل بقوله أي تعقل الموجب وضمير له هو الذي كان مضافاً اليه المصدر واللام متعلقة بتعقل لابالموجب واللام لتقوية العامل الضعيف وان تأخر معموله كما ذكره صاحب المغنى والا فمقتضى التعدي أن يقال تعقل الموجب إياه (قوله) وهو باطل ، أي لزوم التعقل ( قوله ) وأيضاً يستلزم ، فاعل يستلزم ضمير يعود الى وجوب الغير بما وجب به الواجب وعبارة شرح المختصر وأيضاً لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لامتنع الخ ووجه لزوم الامتناع أداؤه الى اجتماع الوجوب وعدمه فيه ( قوله ) ونحن نقطع  بامكانه ،أي بصحة وجوب غسل الوجه ونفي وجوب غيره فنقول لم يجب غسل شيء من الرأس ( قوله ) لأن فعل الواجب ، انما زاد هذا ولم يقتصر على قوله لأن ترك الحرام الخ لأن الكلام في مقدمة الواجب وقوله لايتم إلابه هذا كما في شرح المختصر وحاشية الجواهر . والاولى ان يقال لايتم الا بفعل واحد من أضداده التى منها فعل المباح فيكون فعل المباح واجباً غايته أن يكون واجباً مخيراً بينه وبين غيره وهذا الاحتجاج مبنى على ان القادر لايخلو عن الأخذ والترك وفسر المؤلف عليه السلام فيما يأتى الأخذ بالفعل الذي يباشره الفاعل والترك بضد ذلك لا بنقيضه ورجح خلوه عنهما لأن عدم الفعل كاف في الانتهاء عن الحرام وسيعتمد المؤلف عليه السلام على هذا الجواب عن هذا الوجه حيث قال لجواز أن لايتوقف على فعل وسيأتى قريباً ان شاء الله تعالى ( قوله ) في المتن لاحصول ، هو مبنى على الفتح اسم لا وفى الشرح مرفوع فاعل يلزم فاختلفت العبارتان اعراباً وبناء واما قوله ان أراد فقيد للحصول اذ هو الجزاء في المعنى وفي الشرح قيد لقوله لانسلم الخ والأمر في ذلك سهل ( قوله ) لانسلم أنه يلزم من حصول المشروط من دون شرطه حصول لجميع ماأمر به الخ هذا دفع للمقدمة التى ذكرت سابقاً لبيان الملازمة وهي قوله لحصول جميع ماامر به بدون الشرط وهي كما في شرح المختصر حيث قال لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً إذ بدونه يصدق أنه أتى بجميع ما امر به فيجب صحته ولم يذكر في تلك المقدمة هذا الاستلزام المشار اليه بقوله أنه يلزم الخ حتى يقال في دفعه لانسلم أنه يلزم الخ بل كان المطابق أن يحذف قوله أنه يلزم ويقول لانسلم أن حصول المشروط بدون الشرط حصول لجميع ما أمر به ( قوله ) ان أراد الخ ، أي ان أراد أنه أتى بجميع ما امر به لو كان ما امر به وهو الشرط مأموراً به بأمر آخر

( قوله ) وسيأتى قريباً ان شاء الله تعالى : في بيان هل المكلف به في النهي فعل أولا اه منه ح

و(قوله) ولو بأمر آخر ، لو بمعنى إن كما في ولو بالصين وهو قيد لأراد ولمموله المقدر فيكون التقدير ان أراد أنه أتى بجميع ماامر به ولو بأمر آخر . وقد يتوهم أنه قيد لقوله لاحصول وليس كذلك اذ فيه اختلال يظهر بالتأمل وعبارة السعد وصاحب الجواهر لامعنى لشرطية الشيء سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلوة فعلى هذا لايخلو اما أن يراد بقوله إذ يصدق بدونه انه أتى بجميع ما امر به مطلقـا سواء كان بذلك الأمر أو بامر آخر أوانه أتى بجميع ما امر به بالأمر المتعلق بأصل الواجب فان اريد الأول فلا نسلم ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما امر به وانما يصح لو لم يكن مأموراً به بأمر آخر وان أراد الثاني فلا نسلم أنه اذا أتى بجميع ماامر به تجب صحته وانما تجب صحته لو لم يكن له شرطاً أوجبه الشارع وبعبارتهما يتضح المراد من كلام المؤلف عليه السلام وهذا مانبهناك عليه سابقاً من ان المؤلف اعتمد فيـه على ان الشرط مأمور به بأمر آخر (قوله) والا يرد ذلك بل أراد الأمر المتعلق الخ ، أي بل أراد أنه أتى بجميع ما امر به بالامر المتعلق باصل الواجب ولو قال بل بالأمر المتعلق الخ



لكان أحسن لأنه مقابل لقوله بأمر آخر (قوله) بهذا المعنى ، أي إرادة أنه أتى بجميع ما امر به بالأمر المتعلق باصل الواجب هذا تقرير كلام المؤلف عليه السلام وقد عرفت مما سبق عن بعض أهل الحواشي ماتم به الملازمة في قول ابن الحاجب لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً فتأمله (قوله) اما الأول ، يعني من الوجوه الخمسه التى احتج بها ابن الحاجب على نفي وجوب غير الشرط الشرعي (قوله) انما يلزم تعقل ما كان واجباً بالاصالة الخ ، حاصله منع الملازمة المشار اليها بقوله وغيره يستلزم وجوبه تعقله (قوله) وأما الفرق ، أي بين الشرط وغيره كما ذكره الشريف في حاشيته (قوله) فقد طلب ، أي الفعل من حيث هو أي الفعل موقوف على الشرط ، وحاصله ان الفعل طلب من حيثيـة ماهو موقوف عليه بان يكون ايقاعه على الوجه المشروع باشتماله على جميع الاركان والشرايط الشرعية فيكون تعقله لازماً للموجب

---

(بأمر آخر) لجواز ان يجب بغير ماوجب به المشروط (والا) يرد ذلك بل أراد الامر المتعلق باصل الواجب (فلا) نسلم (صحة) ماأتى به وان صدق عليـه انه أتى بجميع ما امر به بهذا المعنى وانما تلزم الصحة لو لم يكن له شرط (١) أوجبه الشارع بأمر آخر (و) «الجواب» عما احتج به لعدم وجوب غير الشرط الشرعي (٢) «اما الاول» فانا (لا) نسلم أنه (يلزم التعقل (٣)) لكل واجب على الاطلاق انما يلزم تعقل مايجب بالاصالة لابالواسطة (ثم هو (٤) منقوض بالشرط) لامكان إجرائه فيه فهو مشترك الالزام ، وأما الفرق بأن الشارع لما جعل الفعل موقوفاً على الشرط الشرعي فقد جعله من تتمته فاذا طلب الفعل فقد طلب من حيث هو موقوف عليه

---

(١) لصاحب التفصيل أن يجيب عن هذا الطرف بأنا فرضنا الكلام على تقدير انتفاء الأمر بالشرط والأمر بما يتوقف المأمور به عليه عقلا وذهبنا الى التفصيل حيث لايكون ثمه الامجرد حكم العقل بالتوقف ومجرد اخبار الشارع بالتوقف من غير الزام لفعل الشرط وفرقنـا بين مجرد حكم العقل ومجرد حكم الشرع بالتوقف وأما مع الأمر بالشرط فذلك أمر آخر وواجب مستقل وليس ماقصدناه والله أعلم اه (٢) من العقلي والعادى اه (٣) ولأن النزاع ان كان في الوجوب الشرعي فانتفاء علم الله تعالى به معلوم بطلانه بالضرورة لاحاطة علمه وان كان فيماهو أعم منه فانما يلزم تعقل مطلق مالايتم الا به لاجزئياته كمالايلزم في تعقل الأمر بالمطلق تعقل جميع جزئيـاته اه عصام المحصلين للجلال قدس سره (٤) قوله ثم هو أى الدليـل منقوض بالشرط أى الشرعي لامكان أجرائه أى الدليـل فيـه أى في الشرط الشرعي اه

---

(قوله) وقد يتوهم أنه قيد لقوله لا حصول ، يقال مودى عبارة المؤلف عليه السلام انه ان أراد أن وجوب ذلك الشرط بامر آخر فلا نسلم الاتيان بجميع ما أمر به وان أراد وجوبه بما وجب به الأصل فلا نسلم الصحة فظاهر عبارة المؤلف انه قيد للحصول والتقدير ان كان بامر آخر فلا حصول وتعلق أراد بقوله ولو بامر آخر تعلق المفعول والمعنى ان أراد هذه الشرطية ﴿﴾ فتأمل في ذلك فلم يظهر كلام القاضي والله اعلم اه ح عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل وقد شكل بعضهم على قوله مؤدى وعلى قوله والتقدير الخ فيتأمل في وجهه اه﴿﴾ وهي قوله ولو بأمر آخر فهو في قوة ان ثبتت شرطيته بأمر آخر فلا نسلم حصول جميع ما امر به وان أراد أنها ثبتت شرطيتـه لا بأمر آخر بل بالأمر المتعلق باصل الواجب فلا نسلم صحة ما أتى به فالظاهر ان قوله ولو بأمر قيد للحصول ومفعول لاراد فتأمل والله أعلم اه ح عن خط شيخه

( قوله ) ففيه ، أي في هذا الفرق ان جعل الفعل موقوفاً عليه أي على الشرط لايعقل الا بخطاب خاص بالشرط وحينئذ يكون الشرط واجباً بالاصالة ويخرج عن البحث لأن النزاع كما عرفت فيما لم يتعلق به أمر آخر فالمؤلف عليه السلام قد بنى هذا الكلام على ماذكره الشريف كما عرفت وقد تقدم له خلافه حيث قال وانما تلزم الصحة لولم يكن له شرط أوجبه الشارع بأمر آخر كما ذكره السعد محاولة منه عليه السلام لتمام مايأتى له من التفصيل من عدم وجوب الشرط الشرعي ووجوب غيره وقد عرفت من المنقول عن بعض أهل الحواشي ان مجرد جعل الشيء شرطاً لايفيد وجوبه مالم يلاحظ كونه شرطاً للواجب فلا يخرج بذلك عن البحث ( قوله ) واماالثانى ، يعنى واما الجواب عن الوجه الثانى من الوجوه الخمسة وكذا التقدير في قوله واما الثالث واما الرابع واما الخامس وهذه الاجوبة ذكرها الشارح العلامة كما ذكره السعد و ( قوله ) دون القادر هكذا عبارتهم وقررها المؤلف ولعل ذلك على سبيل الفرض والافهو ممتنع إذ بينهما جزء لاينقسم ( قوله ) وحينئذ لانسلم امتناع التصريح بعدم الوجوب ، أي بعدم وجوب غسل جزء من الرأس مع إيجاب غسل الوجه وهذا منع للملازمة المشار اليها فيما تقدم بقوله وأيضاً يستلزم امتناع التصريح الخ اذ تقرير الكلام فيما تقدم لو استلزم وجوب غيره بما وجب به الواجب لامتنع التصريح الخ وعلى هذا التقدير بنى المؤلف قوله ولا بطلان اللازم في حق العاجز ( قوله ) لأن امتناعه ، أي امتناع التصريح بعدم الوجوب ثابت فيمتنع في حق العاجز ايجاب غسل الوجه مع التصريح بعدم وجوب غسل جزء من الرأس ( قوله ) لوجوبه ، أي وجوب غسل جزء من الرأس و ( قوله ) لوجوبه عليه ضرورة ، قد تقدم أنه ثبت بالعادة ولعل هذا في حق العاجز فقط ولم يتعرض السعد وغيره لدعوي الضرورة فينظر ، وقد اجيب عما ذكروه في الجواب عن الثانى من الفرق بين العاجز والقادر بان قوله تعالى « حتى يتبين لكم » الآية مصرح بعدم وجوب امساك جزء من الليل في حق من اوجب عليه الصيام سواء كان قادراً على الصوم بدون إمساك جزء من الليل أو عاجزاً وبهذا يجاب عما ذكروه في الجواب عن الثانى ( قوله ) وأما الثالث ، أي الجواب عن الثالث ( قوله ) لجواز أن لايتوقف على فعل أصلا لاعلى فعل المباح ولاعلى فعل غيره ، أو على فعل غير مباح ، الظاهر ان المؤلف عليه السلام يشير بهذا الجواب الى ماذكره فيما يأتى جواباً على أبي القاسم البلخي في بحث المباح وهو إنا ان قلنا بجواز خلو القادر عن الاخذ والترك كما هو الحق

ففيه (١) ان جعل الفعل موقوفا عليه لايعقل الا بخطاب من الشارع خاص وحينئذ يكون واجباً بالاصالة ويخرج عن البحث «واماالثانى» فغسل جزء من الرأس مثلا ليس واجباً على كل واحد انما يجب على العاجز عن غسل الوجه بدون جزء من الرأس دون القادر وحينئذ لانسلم امتناع التصريح بعدم الوجوب في حق القادر ولا بطلان اللازم في حق العاجز لان امتناعه ثابت في حقه لوجوبه عليه ضرورة «واما الثالث» فلا نسلم لزوم العصيان بتركه في حق القادر ولا عدمه في حق العاجز لوجوبه في حقه بالضرورة «واماالرابع» فقول ابي القاسم البلخي انما يصح لوتوقف ترك الحرام على فعل المباح وليس كذلك لجواز ان لايتوقف على فعل او على فعل غير مباح

(١) حكم العلامة سيلان المحشى رحمه الله بالتنافي بين قول ابن الامام قدس الله روحه وانما يلزم الصحة الخ وقوله ففيه ان جعل الفعل الخ لم يظهر وجهه والذى ظهر ان ابن الامام بنى على أن الشرط الشرعي وجب بدليل خارجي خاص غير ماوجب به المشروط وهذا ظاهر من قوله وانما يلزم الصحة الخ وقوله ففيه الخ ليس فيه ماينافي ذلك إذ معناه أن قولكم ان الشارع لما جعل الفعل موقوفاً على الشرط الشرعي الخ ماذكرتم غير مسلم إذ لايتم كون الشارع جعل الفعل موقوفاً عليه إلا بخطاب من الشارع خاص وحينئذ يكون واجباً بالأصالة ويخرج عن البحث وهذا ليس فيه ماينافي كون الشرط الشرعي وجب بدليل خاص اه والخروج عن البحث انما يضر القائل بوجوب الشرط الشرعي بما وجب به الواجب لامن يقول بوجوبه بدليل خاص فهو باق على خروجه عنه والله أعلم اه

---

( قوله ) مالم يلاحظ كونه شرطاً للواجب ، مثلا نية الصوم لما جعلها الشارع شرطاً في الصوم الواجب والتطوع لم يستفد وجوبها من مجرد جعلها شرطاً فيهما والا لوجبت في التطوع بل من كونها شرطاً للواجب فقط والله اعلم اه حسن بن يحيي من خط العلامة احمد بن محمد ( قوله ) ولعل ذلك على سبيل الفرض ، الفرض لايقوم بالمقصود من انتفاء امتناع التصريح بعدم الوجوب إذ لايمتنع التصريح في الواقع وهو كاف في ثبوت الاستدلال واما كون بينهما جزء لاينقسم فغير مسلم إذ ذلك غير عادي اه لسيدي حسن الكبسي ح

«واما الخامس» فالنية انما تجب فيما وجب بالذات لا بالعرض والا لوجب نية النية وتسلسل وهو باطل اجماعا « احتج » (الرابع ) على وجوب السبب بما وجب به الواجب بقوله ( لوجوده عنده ) اي لوجود الواجب عند وجود سببه بخلاف غيره من المقدمات(١) «والجواب» ان هذا صحيح فى ايجاب السبب لتوقف الواجب عليه (وليس بكاف ) في نفى وجوب ماعداه من الشروط لتوقف الواجب عليها ايضاً لاستلزام عدمها عدمه(٢) «فان قيل» الحجة فى نفى وجوب ماعدا السبب حجة النافى على الاطلاق(٣) فقد عرفت

---

(١) كالمشروط مع شرطه فالسبب أشد تعلقاً وكانه اريد بالسبب العلة التامة لا المقتضى في الجملة اه
(٢) وقيل هو مناط الوجوب في السبب ولادخل فيه لاستلزام تحققه تحقق المسبب اه
(٣) وهو القائل بانه لايجب تحصيل مالايتم الواجب الا به سواء كان شرطاً أو سبباً وحجته ان ايجاب الشيء لايتعداه اه

---

كفى في الانتهاء عن الحرام عدم فعله من غير توقف على فعل ضد للحرام الذي من جملته فعل المباح وان قلنا بامتناع انفكاك القادر عن الأخذ الذي هو الفعل والترك الذي هو عبارة عن ضد ذلك الفعل فلا نسلم ان كل مباح واجب لامكان ترك الحرام بفعل غير مباح من واجب أو مندوب أو مكروه ، ثم اعترض المؤلف فيما يأتى بأنه يلزم كون المباح واجباً مخيراً والمدعى أصل الوجوب لا كون المباح واجباً معيناً « وأجاب » بان التخيير انما يكون بين امور معينة كالصوم والاعتاق مثلا ، اذا عرفت هذا فالمؤلف عليه السلام أشار الى الطرف الأول من الجواب بقوله لجواز أن لايتوقف على فعل والى الطرف الثانى بقوله أو على فعل غير مباح « قلت » وبعض المحققين قرر الطرف الثانى بتقرير لايرد عليه ماذكر من لزوم كون المباح واجباً مخيراً لأنه جعل الفعل المتوقف عليه ترك الحرام هو الكف لافعل المباح « وحاصل » ماذكره ان ترك الحرام الذي يوصف بالوجوب هو الكف المكلف به في النهي كما هو الراجح وهو فعل مغاير لسائر الأفعال الوجودية التى هي أضداد الحرام ولاخفاء في أن الكف متوقف على القصد الى الحرام أو على خطوره بالبال فمن حرك نفسه في مباح أو غيره أو سكنت نفسه عن الحرام وغيره فلم يخطر بباله الحرام ولا دعته نفسه اليه لم يوجد منه كف فلا يكون آتياً بالترك الواجب وان كان غير آثم اكتفاء بالانتفاء الأصلي في حقه وان قدرنا حصول مايتوقف عليه الكف من القصد والارادة والداعي الى الحرام فالموصوف بالوجوب هو الكف لامايقارنه من فعل المباح لأن اجتماع الكف الواجب ومايعرض من فعل المباح أو غيره اجتماع اتفاقي لالزومي ، هذا وأما بعض أهل الحواشي فانه التزم القول بوجوب المباح مع حصول القصد والارادة والداعي الى فعل الحرام وجعله متفقاً عليه حيث قال وأما عند توجهنا واشتياقنا الى الحرام وكنا نجد من أنفسنا انا نفعل الحرام لو لم نشتغل بضده فلا شك حينئذ أنه يجب علينا فعل المباح أو غيره تحصيلا لعلة الكف عن الزنا والجمهور لاينكرون وجوب المباح مثلا في هذه الصورة بل يصرحون بذلك كما تشهد به كتب الفروع ، مثلا اذا كان شخص مع امرأة جميلة مطلوبة في بيت وكان يجد من نفسه أنه لو لم يشتغل بضد الزنا لصدر منه الزنا فلاشك أن الاشتغال بضد الزنا واجب عليه في تلك الصورة ثم قال وأنت تعلم انما استدل به الكعبي من أن مالايتم الواجب الا به فهو واجب انما هو في هذه الصورة الثانية اذ في الاولى أعنى مع تقدير عدم القصد والارادة والداعي الى فعل الحرام لايصدق ان فعل المباح مثلا مما لايتم الواجب الا به فان أراد هذا فلا خلاف له معهم حقيقة وان أراد ان فعل المباح دائما واجب للكف عن الحرام فالدليل لايدل عليه فتأمل انتهى ( قوله ) وليس بكاف في نفي وجوب ماعداه من الشروط الخ ، هذا بناء على استدلال المؤلف اما اذا استدل على وجوب الاسباب بان القدرة لاتتعلق بالمسببات لعدم القدرة عليها كما تقدم عن الشريف فالأمر ظاهر ( قوله ) فان قيل الخ ، هذا الايراد نشأ عن قوله عليه السلام وليس بكاف في نفي وجوب ماعداه كأنه قيل لاقدح بعدم كفاية هذا الاستدلال لأن الحجة على نفي ماعداه قائمة وهي ماعرفت من حجة النافي على الاطلاق فاجاب بانك قد عرفت بطلان حجة النافي على الاطلاق فيتم الاعتراض بعدم الكفاية

---

( قوله ) قلت وبعض المحققين ، ذكره ابن أبى شريف في حواشي شرح المحلي نقلا عن البرماوي وذكره ابن الهمام في تحريره في مسئلة المباح اه اسمعيل بن محمد بن اسحق ح ( قوله ) فانه التزم القول بوجوب المباح ، ويخرج عما نحن فيه إذ هو حينئذ سبب يلزم من وجوده الوجود لاشرط كما في الصورة الاولى فتأمل والله أعلم اه حسن بن يحيى

بطلانها هذا ماحكي من الاقوال في هذه المسئلة ولو قيل(١) بان الشرط الشرعي لايجب الا بدليل منفصل بخلاف سائر المقدمات التى يتوقف عليها الواجب فانها تجب بوجوبه لكان قوياً فان الشرط الشرعي(٢) لايعرف كونه شرطاً الا بدليل خاص يعرف وجوبه منه بخلاف غيره(٣) من الامور العقلية والعادية فان معرفتها لاتتوقف على تعريف من جهة الشرع فكان وجوبها مستفاداً من وجوب مايتوقف عليها بالتبعية (٤)

﴿ مسئلة ﴾ المندوب ) فى اللغة المدعو اليه، قال الجوهرى يقال ندبه لامر فانتدب له أي دعاه له فاجاب وسمي النفل به لدعاء الشرع اليه واصله المندوب اليه ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فاستكن الضمير، وفى الاصطلاح ( مايمدح فاعله ) أي فعل مكلف يمدح فاعله فيخرج المكروه والحرام والمباح ( ولايذم تاركه ) فيخرج الواجب فان

(١) هذا نظر متين وتحقيق بالقبول قمين فلله در المؤلف قدس الله روحه اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٢) يقال اذا عرف كون الوضوء شرطاً في الصلوة بدليل خاص ثم أوجب الشارع الصلوة ساكتاً عن الوضوء فانه لايعرف من الدليل الخاص الا كونه شرطاً لها وأما الوجوب فلا يعرف الا من وجوب الصلوة بعد معرفة كونه شرطاً فيها بالدليل الخاص اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجندارى رحمه الله (*) يقال لولم يرد في الوضوء الا قوله صلى الله عليه وآله وسلم « هذا وضوء لايقبل الله الصلاة الا به » لم يجب بهذا اللفظ وانما يجب بكون الصلاة لاتتم الا به فينظر اه من خط العلامة الجندارى أيضاً (٣) كانه أراد بالغير ماعدا السبب الشرعي كما يدل على ذلك بيانه بقوله من الامور الخ فان الظاهر عدم الفرق بين الشرط الشرعي والسبب الشرعي فتأمل اه (٤) قال في الفواصل شرح نظم الكافل في آخر تقرير هذه المسئلة « واعلم » ان هذه المسئلة قد طالت بلا طائل ، وان أوردها كل امام فاضل ، فهي قليلة الجدوى ، كثيرة الدعوى ، كما أفاده شيخنا الناظم لأنه لايكون الشرط شرطاً والسبب سبباً الا بدليل مستقل دال على الشرطية والسببية كشرطية الطهارة للصلاة مثلا فانه لاسبيل الى دعوى كون الطهارة شرطاً من دون أن يأتى دليل آخر يدل على الطهارة عند الصلوة فيفيد شرطيتها وغاية مايستفاد من كلام الجمهور أنه يكون دليل المشروط شاملا للشرط ولكن هذا انما يتم بعد معرفة كون الشيء شرطاً أوسبباً فهو قرينة على شمول دليل المشروط والمسبب وقد أغنى الله سبحانه عن اللجاج في اثباته بدليل المشروط بالدليل المطابق وعلى كل حال فلا جدوى للمسئلة على ان ترجمتها بما ذكروه فيه خفاء والاوضح أن يقال مالا يتم الواجب الا به يجب بدليل أصله كما يقتضيه تحرير محل النزاع هذا خلاصة كلام شيخنا في المقام انتهى باللفظ

( قوله ) فان الشرط الشرعي لايعرف كونه شرطاً الا بدليل خاص الخ ، قد عرفت مما سبق أنه وان سلم ذلك لم يعرف وجوبه من دليل الشرطية لما تقدم ان مجرد شرطيته لايفيد وجوبه مالم يلاحظ كونه شرطاً للواجب و( قوله ) فكان وجوبها مستفاداً من وجوب مايتوقف عليها الخ ، ينظر هل يلزم من عدم التوقف على التعريف من جهة الشرع استفادة وجوبها من وجوب المشروط ودلالته عليها الخ فانه لو ادعي العكس كما في الشرط الشرعي لم يبعد ( قوله ) في اللغة المدعو اليه ، قال الشاعر :

لايسألون أخاهم حين يندبهم
في النائبات على ماقال برهانا

( قوله ) مايمدح ، عبارة المنهاج مايحمد فاعله اذ المدح هو الثناء على الجميل مطلقا والحمد على الاختياري فالحمد أولى في تعريف المندوب لأنه لايكون الا اختيارياً ( قوله ) أي فعل مكلف ، فائدة هذا القيد اخراج فعل الله تعالى و ( قوله ) يمدح فاعله ، يقال الترك قد يتعلق به المدح كترك المكروه فان قلنا ان التروك أفعال فقد دخل في الحد وان قلنا أنها عدم الفعل لم يدخل إذ العدم ليس بفعل قال الشيخ العلامة في شرح الفصول والمراد أنه لايستحق الذم على تركه من حيث ترك فلاينافيه استحقاقه الذم اذا تركه استهانة

( قوله ) ينظر هل يلزم الخ ، يحقق التنظير واخر القولة ان شاء الله فهو بمعزل عن إرادة المؤلف اه ح عن خط شيخه . لعله أراد مع بعده أن قول المؤلف فكان وجوبها الخ مسبب وملزوم لما ذكره في قوله فان معرفتها لما تتوقف الخ وذلك لأنه اذا قد تحقق وجوب المقدمة العقلية والعادية وانه لم يكن من جهة الشرع لم يكن مستفاداً إلا من وجوب المشروط كما ذلك ظاهر واعترضه المحشي بانه لو ادعى العكس وهو توقف الوجوب من جهة الشرع مستفاداً من وجوب المشروط كما قرر في الشرط الشرعي لم يبعد ، هذا ما أمكن من فهم مراده والله اعلم اه لسيدي حسن الكبسي ح ( قوله ) لايكون إلا إختيارياً، يقال التعريف بالاعم غير ممتنع عند حذاق الادباء كما ذلك مشهور اه سيدي حسن الكبسي عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي

(قوله) لعدم الذم على تركهما ، علة لورود المخير والكفاية و (قوله) لان الذم ، علة لعدم ورودهما (قوله) لأن الذم عام ، هكذافي شرح الشيخ العلامة ولم يتعرض للجواب الثاني أعني قوله أولان الاطلاق أي قيد الاطلاق يفهم من الاطلاق أي اطلاق العبارة (قوله) قيل والمندوب يرادفه التطوع الخ ، لم يذكر مرادفته للحسن كما في الفصول وذلك لما ذكره السيد المحقق الجلال من أن الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه على رأي الجمهور فالقول بمرادفة المندوب له وهم (قوله) المسنون والمستحب لايرادفان المندوب ، مقتضى هذا أنه لاترادف عند أئمتنا عليهم السلام بين المستحب والمندوب وكما هو في الفصول لكن قوله فيما يأتى والا فلا يسمى مسنوناً قاض بان المستحب يرادف المندوب فلو اقتصر هاهنا على المسنون لوافق مايأتى أوقال والا فالمستحب وحذف قوله في الشرح أم لم يفعله أصلا لوافق ماذكره هنا ووافق مافي الفصول وسلم من الاعتراض بان مالم يفعله أصلا لايصدق عليه أنه لم يواضب عليه إذ عدم المواضبة انما تصدق على ماقد فعل مرة أو مرتين كماهو مقتضى مافي شرح الفصول ويكون التخالف بين كلام الأئمة والقاضي حسين في التطوع فقط (قوله) وغيرهما ، الجمهور ورجحه ابن الحاجب (قوله) وأبو بكر الرازي ، من أصحاب أبى حنيفة (قوله) في الأمر به ، هذه العبارة توهم ان الخلاف في تعلق الصيغة به بمعنى هل يؤمر به وليس بمراد ، فلذا استدرك عليه السلام في الشرح ذلك فقال أي في كونه يسمى مأموراً به أي يطلق عليه اسم المأموربه (قوله) على الخلاف في كون الأمر حقيقة في الايجاب الخ ، اعتمد المؤلف عليه السلام في هذا الكلام ماذكره السعد ولفظه لانزاع في أنه يتعلق بالمندوب صيغة الأمر حقيقة كانت أو مجازاً وانما النزاع في أنه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة ولا خفا في أنه مبنى على ان « ا م ر » حقيقة في الايجاب أوالقدر المشترك بينه وبين الندب قال فلا ينبغي أن تجعل هذه المسئلة مسئلة برأسها هذا كلامه ومقصوده به الاعتراض على ابن الحاجب كما ذكره في الجواهر وذلك ان ابن الحاجب اختار هاهنا كون المندوب

تاركه يذم ، ولا يرد المخير والكفاية لعدم الذم على تركهما فى حال فيزاد لاخراجهما مطلقاً لان الذم عام لوروده فى سياق النفي او لان الاطلاق يفهم من الاطلاق (قيل و) المندوب (يرادفه التطوع والسنة والمستحب والمرغب فيه والنفل) وهذا قول اكثر الشافعية وقال (أئمتنا عليهم السلام) وغيرهم المسنون والمستحب لايرادفان المندوب (١) بل (ماامر به عليه السلام) بخصوصه (ندبا) أي امر ندب بان تقوم قرينة تصرفه عن الوجوب فاما ان يواضب عليه اولا (فان واضب عليه فمسنون كرواتب الفرائض (والا) يواضب عليه بل امر به أمر ندب سواء فعله تارة وتركه اخرى ام لم يفعله اصلا (فلا) يسمى مسنوناً ووافق القاضي حسين (٢) وغيره من الشافعية ماذكرناه فى المسنون وخصوا مافعله ﷺ مرة او مرتين باسم المستحب ومالم يفعله اصلا باسم التطوع (٣)، قالوا لان السنة فى الاصل الطريقة والعادة (٤)، والمستحب المحبوب ، والتطوع بالزيادة وهذا مجرد اصطلاح ولا وجه لما ذكروه من الاحتجاج اذ لايجب ملاحظة المعنى اللغوي ، وان سلم فلانسلم امتناع ملاحظته اذ يصدق على كل واحد من الاقسام انه طريقة وعادة وانه محبوب للشارع وانه زايد على الواجب فلا يمتنع الترادف ﴿ مسئلة ﴾ « اختلف فى المندوب » هل هو مأمور به ام لا فرجح الاول الامدي وابن الحاجب (٥) وغيرهما ورجح الثاني الامام الرازى والكرخي وابو بكر الرازي (والخلاف في الامر به) اى فى كونه يسمى مأموراً به (مبنى على الخلاف (٦) في كون الامر حقيقة فى الايجاب) فلايسمى مأموراً به (أو) موضوعا (للمشترك بينه وبين

---

(١) في شرح الفصول للسيد صلاح مع شيء من عبارته أي الفصول ، والمسنون غير مرادف للمندوب والمستحب ، وعبارة المتن توافق هذا والله أعلم اه (٢) المحاملي من أصحاب الشافعي اه (٣) ولم يتعرضوا للمندوب لعمومه للاقسام الثلاثة بلاشك اه محلى على الجمع (٤) في الدين وانه محبوب للشارع يطلب اه محلى (٥) مع ان ابن الحاجب يقول الأمر حقيقة في الايجاب فيحقق اه (٦) قوله على الخلاف في كون الأمر ، أى ا م ر كذا في حاشية السعد وقوله حقيقة في الايجاب كصيغة افعل اه محلى

مأموراً به وفيما يأتي في باب الأمر اختار خلاف هذا وهو كون الأمر للوجوب مع كون الخلاف في هذه المسئلة مبنياً على الخلاف في تلك «قال في الجواهر» وحينئذ يمنع ان اطلاق المأمور به على المندوب حقيقة فلا يصح جعل هذه المسئلة مسئلة برأسها والمؤلف عليه السلام لم يصرح بان ما ذكره اعتراض فأوهم صحة ماذكره ابن الحاجب وغيره في هذه المسئلة مع القول بان الخلاف فيها مبنى على ماسيأتى وليس كذلك فلو صرح بالاعتراض زال هذا الايهام مع أنه قد بنى على هذا الاعتراض لأنه عليه السلام زيف دليل إثبات كون المندوب مأموراً به حيث قال وحينئذ لايتم الاحتجاج الخ لايقال وقد زيف عليه السلام دليل النفي أيضاً لأنا نقول زيفه عليه السلام بان المراد أمر الايجاب وذلك لاينافي كون الأمر للوجوب وقد عرف من تزييف المؤلف لدليل الاثبات أنه لايرد عليه ماورد على ابن الحاجب من مخالفته لما اختاره في باب الأمر من كون الأمر للوجوب ولو ترك المؤلف اعتماد ماذكره التفتازانى وجعل هذه مسئلة برأسها غير مبنية على ما سيأتى ووجه كلام الجمهور وابن الحاجب هنا بما ذكره في الجواهر رداً لاعتراض السعد لكان أولى ليندفع التنافي في كلام الجمهور مع القول بان هذه مبنية على مايأتى وتحقيق ماذكره في الجواهر من الرد على السعد يحتاج الى استيفاء ليعرف المقصود «وبيانه» ان صاحب الجواهر ذكر ان لفظ الأمر عند علماء هذا الفن يطلق على الأمر المطلق وهو المجرد عن قرائن الوجوب والندب والاباحة وهو الامر بشرط عدم القرائن مطلقا . وقد يطلق على مطلق الأمر وهو الأمر لا بشرط القرائن وعدمها وقد يطلق على صيغة الامر وهي افعل وماهو في معناها والامر بالمعنى الأول أخص مطلقا من الامر بالمعنى الثانى وكلاهما أخص منه بالمعنى الثالث ثم قال من الواجب أن تعلم أن الامر الذي اختلف العلماء في أنه حقيقة في الوجوب فقط أو في الندب فقط أو في القدر المشترك بين الوجوب والندب هو الأمر بالمعنى الاول أى الأمر المطلق المجرد عن قرائن الوجوب والندب والاباحة دون الأمر بالمعنى الثانى والثالث ومختار ابن الحاجب انه حقيقة في الوجوب فقط وأما مطلق الأمر وهو الامر بالمعنى الثانى فلا شبهة في أنه حقيقة في طلب وجود الفعل مطلقا سواء كان مع منع النقيض أو لم يكن عند المحققين من علماء هذا الفن وهو المراد بكون الامر منقسما الى إيجاب وندب فقط «ثم قال» اذا عرفت ذلك فنقول لاخفا في أن ابن الحاجب لم يرد بقوله المندوب مأمور به ان المندوب مأمور به بالمعنى الأول لأن المأمور به بالمعنى الأول



الندب ) وهو مطلق الطلب فيسمى مأموراً به وسيأتي ان شاء الله تعالى ، واما كونه مأموراً به بمعنى انه تتعلق به صيغة الامر حقيقة كانت او مجازاً فلا نزاع فيه

واجب عنده والمندوب يضاده ومن البين امتناع حمل أحد المتضادين على الآخر وكذا لم يرد به المأمور به بالمعنى الثالث إذ لانزاع لأحد في أن المندوب تتعلق به صيغة الأمر حقيقة كانت أو مجازاً بل انما أراد به كونه مأموراً به بالمعنى الثانى وهو طلب وجود الفعل مطلقا لانه نفى اطلاق المأمور به على المباح بمقابلة اثباته للمندوب فيجب ان يراد بالمأمور به معنى ثابتاً للمندوب منفياً عن المباح وذلك لايتصور الا في المأمور به بالمعنى الثانى لظهور أن الأول يمتنع اثباته للمندوب للتضاد بينهما والثالث يمتنع نفيه عن المباح هذا حاصل كلامه «فان قيل» ان المؤلف عليه السلام فيما يأتى في أول باب الأمر

---

( قوله ) لأنا نقول زيفه عليه السلام ، يقال وكذا يقال في الأول انه زيف دليل اثبات كونه مأموراً به أمر إيجاب والا فهو مأمور به أمر ندب مجازاً وحينئذ لاينافي كون الامر للوجوب حقيقة باعتبار تعلق الصيغة بل يكون أظهر في مراد المؤلف بدليل قوله الطاعة فعل المأمور به الخ وبدليل تسليمه أنه مأمور به لانقسامه باعتبار تعلق الصيغة به فلا يبعد أن يكون المؤلف ملاحظاً لتبعية ابن الحاجب اعتماداً لما ذكره صاحب الجواهر اهـ حسن الكبسي من خط العلامة السياغي ( قوله ) مع القول بان هذه مبنية على ما يأتى ، وليوافق ما سيأتى للمولف عليه السلام في أول باب الأمر من جعل الخلاف في مدلول لفظ الامر مسئلة برأسها وستعرفه قريباً اهـ منه في هذه القولة في الفنقلة اهـ ح ( قوله ) سواء كان مع منع النقيض ، كالواجب لان نقيضه الترك مثلا وقوله أو لم يكن كالمندوب اهـ ح ( قوله ) وهو المراد بكون الامر منقسما الخ ، وكذا الطاعة قد تطلق على فعل المأمور به بحيث يكون تركه معصية وقد تطلق على مايتوقف الثواب في فعله مطلقا سواء كان تركه معصية أم لا فالطاعة بالمعنى الاول أخص مطلقا من الطاعة بالمعنى الثانى ومرادف للواجب وهو المأمور به بالمعنى الاول وأخص مطلقا من المأمور به بالمعنى الثانى والثالث والطاعة بالمعنى الثانى أعم مطلقا من المأمور به بالمعنى الاول وأخص مطلقا من المأمور به بالمعنى الثانى والثالث اهـ جواهر ح ( قوله ) والثالث يمتنع نفيه عن المباح ، وكذا أراد بالطاعة في قوله المندوب طاعة اجماعاً الطاعة بالمعنى الثانى دون المعنى الاول إذ الطاعة بالمعنى الاول هي الواجب ويمتنع حمل الواجب على المندوب اجماعاً فوجب أن يراد بالطاعة بالمعنى الثانى وقد سبق أن الطاعة بالمعنى الثانى أخص مطلقا من المأمور به بالمعنى الثانى فوجب حمل المأمور به على الطاعة بالمعنى الثانى وقد علمت ان الطاعة بالمعنى الثانى يجب ان تكون محمولا على المندوب والمحمول على المحمول محمول فيجب ان يكون المأمور به محمولا على المندوب مطلقا وهو المطلوب فعلى هذا تندفع

ذكر أن لفظ الأمر أعنى «أمر» حقيقة في القول الانشائي الدال على طلب الفعل استعلاء من غير ذكر قيد التحتم «واعترض» على من زاد قيد التحتم كصاحب الفصول بان قيد التحتم انما يحتاج اليه في مسمى الأمر أعنى الصيغة لافي لفظ الأمر فهما مسئلتان فكلام المؤلف في باب الأمر مشعر بصحة أن المندوب مأمور به لعدم ذكره قيد التحتم في حقيقة لفظ الأمر فكيف يصح تزييفه هنا لدليل الاثبات وكيف يصح قوله هنا ان الخلاف هاهنا مبنى على ان الخلاف في كون الأمر حقيقة في الوجوب «قلنا» هذا لازم للمؤلف عليه السلام ولعله بنى على ماسيأتى على ماذكره في الجواهر من أنهما مسئلتان وأما السعد فكلامه متحد في أن الخلاف في مدلول «أم ر» ومدلول الصيغة واحد فاذا قيل الأمر للوجوب فهو بمثابة مدلول الصيغة للوجوب وهذا هو الذي اعتمده صاحب الجوهرة وتبعه صاحب الفصول لاشتراطهم في مدلول «أم ر» قيد التحتم كما صرحوا بذلك في أول باب الأمر ومال اليه الشيخ العلامة في شرح الفصول لانه قرر ذلك ولم يعترضه حيث قال والتحتم أي الايجاب يخرج قول القائل افعل على جهة الندب أو الاباحة وذلك بناء على المختار كما سيأتى هنا «واعلم» ان ادخالهم لأمر الندب في قيد الاستعلاء المذكور فيما يأتى في تعريف لفظ الأمر كما فعله المؤلف عليه السلام وصاحب الفصول وقرره شارحه الشيخ العلامة وفي تعريف الامر في عبارة ابن الحاجب مستقيم على ماذكره في شرح التلخيص الكبير من شمول الاستعلاء للوجوب والندب وأما على ماذكره السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح التلخيص من أن الاستعلاء مختص بالوجوب كما هو المشهور فلا يستقيم ادخاله في قيد الاستعلاء بل ذلك القيد مخرج له وأما الاباحة فظاهر عدم دخولها في تلك التعريفات لخروجها بقيد الطلب كما صرح بذلك في شرح التلخيص فتأمل وانما وسع الكلام في هذا المقام لانه من المواضع المشتبهة وليظهر نفعه



فيما يأتى ان شاء الله تعالى بعون الله وهدايته والله أعلم (قوله) وحينئذ لايتم

وحينئذ لايتم الاحتجاج على الثبوت (١) بانه طاعة وانه مقسوم الى ايجاب وندب (٢) لان الطاعة (٣) فعل المأمور به

(١) قوله لايتم الاحتجاج على الثبوت، أي بأمرين الأول بانه أى المندوب طاعة والثانى بانه أى الأمر مقسوم الخ فهذا لف للمشترك بين الوجوب والندب وقوله لان الطاعة وقوله وقسمته الخ نشر اه (٢) باتفاق أهل اللغة ومورد القسمة مشترك اه عضد (٣) قوله لأن الطاعة الخ أى عند من يخص أم ر بالطلب الجازم وقوله فعل المأمور به أى حتما كالواجب وغيره أى غير المأمور به حتما كالمندوب اه

الاحتجاج، أي حين ان عرفت بناء الخلاف في هذه المسئلة على ماسيأتى وانه لانزاع في تعلق صيغة الامر بالمندوب حقيقة كانت أو مجازاً (قوله) على الثبوت، أي ثبوت كونه مأموراً به (قوله) بانه طاعة، هذا إشارة الى الاحتجاج الاول على كون المندوب مأموراً به، وتقريره أن يقال المندوب طاعة وكل ماهو طاعة فهو مأمور به فالمندوب مأمور به اما الصغرى فبالاجماع وإما الكبرى فلان الطاعة تقابل المعصية والمعصية مخالفة الأمر فالطاعة امتثال الامر ولهذا يقال فلان مطاع الامر فيكون مأموراً به (قوله) وانه مقسوم الخ، هذا اشارة الى الاحتجاج الثانى على كونه مأموراً به فقوله وانه أي الامر، وتقرير هذا الاحتجاج أن يقال اتفق أهل اللغة على أن الامر ينقسم الى أمر إيجاب وأمر ندب ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركا بين القسمين (قوله) لان الطاعة الخ، هذا علة لعدم تمام الاحتجاج الاول، وبيانه أن من يخص الامر بالجازم يجيب بان المستدل ان أراد بالطاعة ما يتوقع الثواب على فعله منع الكبرى أعنى وكلما هو طاعة فهو مأمور به اذ الطاعة عنده فعل المأمور به أو المندوب اليه وهذا معنى قول المؤلف لان الطاعة فعل المأمور به وغيره وقد اقتصر المؤلف عليه السلام على دفع الاحتجاج بمنع الكبرى بناء على أن الطاعة مايتوقع الثواب على فعله وقد يدفع الاحتجاج بمنع الصغرى كما أشار اليه بعض المحققين بان يقال وان أراد بالطاعة فعل المأمور به منع الصغرى أعنى ان المندوب طاعة

---

جميع الاعتراضات المذكورة في هذا المقام فتأمل اه جواهر ح (قوله) فكيف يصح تزييفه هنا لدليل الاثبات، لعل تزييفه لدليل الاثبات كونه مأموراً به حتما فكلام المؤلف هنا وفيما سيأتى متحد في كون المندوب مأموراً به فتأمل والله أعلم اه ح قال اه شيخنا المغربى عافاه الله (قوله) وإما على ماذكره السيد المحقق الخ، حيث قال ثم اختلف الاصوليون في أن صيغة الامر لماذا وضعت فقيل للوجوب فقط وقيل للندب فقط وقيل للقدر المشترك بينهما وهو الطلب على جهة الاستعلاء اه ح (قوله) كما اشار اليه بعض المحققين، لفظ الجواهر ثم ان الفاضل الاصفهانى اعترض على الدليل الاول بانه ان اريد بالطاعة مايتوقع الثواب على فعله فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة لان الطاعة بهذا المعنى لاتقابل المعصية لان تاركه لايستحق الذم وان اريد بها فعل المأمور به فالكبرى مسلمة

وغيره وقسمته باعتبار تعلق الصيغة (١)ولا الاحتجاج على النفى بانه لو كان مأموراً به لكان تركه معصية ولما صح «لامرتهم بالسواك»لان المراد امرالايجاب فيهما ومن ثمرات هذاالخلاف(٢)حمل قول الرازي امرنا بكذاعلى الوجوب(٣)اوالاجمال (و )اختلف فى التكليف به والمختار (انه ليس بتكليف(٤)فى الاصح)من القولين وهو قول الاكثر خلافاللاستاذ ابىاسحق الاسفراينى فاثبته من احكام التكاليف،والنزاع لفظي (٥)لان مبنى الاول على ان معنى التكليف الزام مافيه كلفة (٦) والثاني على ان معناه طلب (٧)مافيه كلفة ولا شك ان المكلف اذا فعل المندوب رغبة فى الثواب شق عليه ذلك كفعل الواجب وكان الخلاف عايداً الى تفسير معنى التكليف ولم يتوارد النفى والاثبات على معنى واحد ﴿مسئلة﴾ (المحظور) في اللغة الممنوع وفى الاصطلاح (مايذم فاعله ) فتخرج الاحكام الاربعة ( ويرادفه القبيح والحرام ) ﴿ مسئلة ﴾ هل يكون شيء واحد واجباً ومحرماً معا ، وتحصيل الكلام ان الوجوب والتحريم

---

(١) أى التى تسمى أمراً يدل على ذلك قسمتهم للامر الى الايجاب والندب وغيرها مما لانزاع أنه غير مأمور به حقيقة اه منه قوله أى التى تسمى أمراً في حاشية السعد عند النحاة في أى معنى كان اه (٢) ومنها اذا ورد لفظ الأمر ودل دليل على انه لم يرد به الوجوب فمن قال بانه حقيقة حمله على الندب ولم يحتج في ذلك الى دليل ومن قال أنه مجاز لايحمله عليه الا بدليل لأن حمل اللفظ على المجاز لايجوز الا بقرينة معينة له اه شرح الشيخ لطف الله على الفصول (٣) يعنى فيكون هذا اللفظ ظاهراً فيه حتى يقوم دليل على خلافه وقوله أو الاجمال يعني ان قلنا أنه متردد بين الوجوب والندب اه (٤) أى بمكلف به أو من الاحكام التكليفية اه منتخب (٥) يعنى ان النزاع فيها مبنى على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام مافيه كلفة فليس بتكليف أو بطلب مافيه كلفة فتكليف ،وفي الحواشى ان الخلاف لفظي في هذه أى كونه ليس بتكليف وفي التى قبلها أى كونه مأموراً به كما قاله الجوينى لأن المندوب مطلوب بالاتفاق فعلى هذا مطلوب هذه المسئلة هل اقتضاء الشرع المندوب أمر حقيقة أم لا،والصحيح أنه معنوى وله فوائد،منها اذا قال امرنا أو أمرنا النبي صلى الله عليه وآله وسلم بكذا فان قلنا الخ اه شيخ لطف الله على الفصول (٦) ولا الزام في المندوب اه جلال (٧) والمندوب مطلوب اتفاقاً ذكره في حواشى الفصول

---

(قوله ) وقسمته باعتبار تعلق الصيغة ، هذا علة لعدم تمام الاحتجاج الثاني « وبيان ذلك » أن يقال الاستدلال باتفاق أهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر إيجاب وندب انما يتم لو أرادوا تسقيم مايطلق عليه « أم ر »حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التى تسمى أمراً عند النحاة في أي معنى كان بدليل أنهم يقسمون الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لانزاع في أنه ليس مأموراً به حقيقة (قوله ) ولا الاحتجاج على النفي ، أي ولا يتم الاحتجاج على نفي كون المندوب مأموراً به بانه لو كان مأموراً به لكان تركه معصية «وبيان» الاحتجاج به أنه لامعنى للمعصية الامخالفة الامر بترك المأمور به (قوله ) ولما صح الخ ، عطف على لكان تركه معصية وبيان الاحتجاج به أنه لو كان مأموراً به لما صح قوله صلى الله عليه وآله وسلم لولا ان أشق على امتى لامرتهم عند كل صلوة لان المعنى لكن لم آمرهم مع انه صلى الله عليه وآله وسلم قد ندبهم اليه فلو كان المندوب مأموراً به لناقض قوله لم آمرهم ولان الوجوب هو الذي يتضمن المشقة دون الندب و ( قوله )لان المراد الخ ، هذا بيان لعدم تمام الاحتجاج بهما ،وتقريره ان القائل بان الامر للمشترك يجيب بان المعصية مخالفة امر الايجاب وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لأمرتهم أي امر إيجاب وكلاهما على سبيل المجاز وانه وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه بالدليل الذي ذكرناه هذا تقرير ماقصده المؤلف عليه السلام ( قوله ) في اللغة الممنوع وأصله المحظور منه فحذف الجار واستتر الضمير

---

لكن الصغرى ممنوعة وعلى الثانى بان المختار هو ان الامر بالحقيقة للوجوب فاذا اطلق على الندب كان مجازاً ونحن نمنع اطلاق المأمور به على المندوب بالحقيقة ونسلم اطلاقه عليه بالمجاز الخ اه ح ( قوله ) ولان الوجوب هو الذي يتضمن ، مضروب على الواو في العضد وهو الظاهر اه ح عن خط شيخه ( قوله ) وكلاهما على سبيل المجاز ، لانه قد يستعمل المطلق في الخاص وهو امر الايجاب من حيث خصوصه فيكون مجازاً كما ذلك معروف اه منه ح

( قوله ) ان تعدد متعلقهما ، يعنى جنساً بقرينة قولهوان اتحد جنساً وأما التعدد الشخصي مع التعدد الجنسي فلم يتعرض لذكر حكمه لظهوره فقوله وان اتحد جنساً مقابل للمتعددجنساً وأماقوله فيما يأتى وان اتحد شخصاً فمن أقسام المتحد جنساً فهو مقابل لمقدر كانه قال وان اتحــد جنساً فان تعدد شخصاً وقد أشار الى بيان حكمه بقوله بان يجب فرد ويحرم فرد ولو قال المؤلف عليــه السلام الشيء إماأن يكون واحداً بالجنس أوبالشخص



إن كان الأول تعلق الوجوب والتحريم بافراده بان يجب فردويحرم فردالخ وان كان الثانى فاما أن تتحدجهة الوجوب الخ لـكان أظهر والله أعلم

ان تعدد متعلقهما فلا خلاف فى جوازه،وان اتحد جنساً (١) فكذلك ايضاًبان يجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله وللصنم الا عند بعض المعتزلة(٢)وهم القائلون بان حسن الفعل وقبحه لذاته ،وان اتحد شخصاً فاما ان تتحد جهة الوجوب والتحريم اولا ان اتحدت جهتهما امتنع التـكليف به الا عند بعض من اجاز التـكليف بالمحال ومنعه بعض من اجاز ذلك (٣) نظراً الى ان الايجاب يتضمن جواز الفعل والتحريم يتضمن عدمه وهما نقيضان فكان تـكليفاً محالا في نفسه(٤)لوقوع التناقض في الحـكم نفسه لا فى المحكوم به وان تعددت جهتهما فهو المقصود بالبحث والذى فيه الخلاف وقد شمل اكثرماذكرناه قوله (كون الشيء ) يعني الواحد بالشخص (واجباً حراما من جهة محال ، الا عند بعض من اجاز تـكليف المحال ومن جهتين(٥)جائز ان تعدد المتعلق) وذلك كالامر بالخياطة والنهي

(١) أى متعلقهماوجنساً أى حقيقة بحيث لايتعدد الا أشخاصاً اذ الجنس هو النوع كما تقرر عنـد المعقوليين فافهم اهـ (٢) فصرف الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم حتى يكون الوجوب لذاته والتحريم لعارض اهـ عضد ومنتخب ، ذكر الآمـدى أنهم يقولون ان السجود مأمور به واجب لله تعالى فـلا يكون محرماً بل المحرم هو قصد التعظيم اهـ سعـد وقـد تقدم في الحواشى من كلام الاحتراس انه لافرق بين كلام البصرية والبغـدادية في المعنى ولذلك تأوله الامام يحيي والنجرى بمعنى أن ذات الظلم قبيحة لاتخرج عن القبح اهـ (٣) قد يقال أى وجه لمنع هذا البعض لهذا مع قوله بجواز التكليف بالمحال، وكونه تكليفاً محالا لايكفى في وجهية المنع اذ مآلهما واحد وهو امتناع الوقوع ، وقديجاب بان التكليف المحال وهو خلل في كلام الشارع يؤدى الى سقوطه وعدم استقامة افهامه وهو لايصدر عن حكيم وأيضاً تنتفي عنه فائدة التـكليف وهي الابتلاء لأنه انما يتصور التهيؤ للامتثال وتوطين النفس عليه بعد صحته واستقامته وفهمه اهـ (٤) لأن معنــاه الحـكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز تركه اهـ عضد ،وفي حاشية فان قلت هل فرق بين التـكليف بالمحال والتكليف المحال قلت نعم الأول أن يكون لخلل في المأمور به والثانى أن يكون لخلل في المأمور كالغافل ومثل الصبي والنــائم والمجنون اهـ حلوانى شارح منهاج البيضاوى (٥) لايستقيم عطف قوله من جهتين على قوله من جهة اذ هو خبر عن قوله كون الشيء الواحد بالشخص وتعـدد المتعلق ينافي الشيء الواحد بالشخص ولايستقيم تفسير المتعلق بالجهة وكان الصواب حذفه وان يقول كون الشيء واجباً حراماً من جهة محال الا عندمن أجاز تـكليف المحال وكذلك من جهتين

( قوله ) وهم القائلون بان حسن الفعل وقبحه لذاته ، محتجين بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمعا في فعل واحد بالنوع لزم أن تـكون الحقيقة الواحـدة وهي ذات الفعل مقتضية للمتنافيين وانه محال كما ذكره في الجواهر ( قوله ) وان اتحد ، أي متعلقهما ( قوله) نظراً الى أن الايجاب يتضمن جواز الفعل ، وعدم جواز الترك والتحريم يتضمن عدمه أي عدم جواز الفعل وجواز الترك (قوله) لافي المحكوم به، الذي هو التـكليف بالمحال اذ يكون تـكليفاً بفعل متصف بجـواز الفعل وعـدم جوازه ( قوله ) وان تعـددت جهتهما ، لعله أراد بذلك علتهما كما يؤخذ ذلك من قولهم حسن الشيء لـكذا أوقبح الشيء لـكذا ولابد مع ذلك من كون أحـد الجهتين غير لازمة للاخرى كما في صوم يوم النحر كما سيأتى اشتراط ذلك في كلام المؤلف عليه السلام وسيأتى توضيح ذلك قريباً ان شاء الله تعالى ( قوله) وقد شمل أكثر ماذكرناه الخ ، انما قال أكثر لأنه لم يذكر المتحدجنساً الذي تعلق الوجوب والتحريم بافراده كما عرفت ذلك قريباً ( قوله ) ومن جهتين جائز ان تعدد المتعلق ، ينظر في جعل ماذكر من أقسام مااتحد متعلقه فان الـكلام مفروض فيما اذا اتحد المتعلق شخصاً وله جهة أو جهتان كما

( قوله ) فلم يتعرض لذكر حكمه الخ ، يقال قد استفيد من تعدد المتعلق في قوله فان تعدد متعلقهما فلا خلاف في جواز تعددالشخص والجنس كما يستفاد منه أحدهما اهـ سيدى حسن الـكبسي ( قوله ) كما سيأتى اشتراط ذلك في كلام المؤلف ، اذ لو كانت الجهتان متلازمتين فحكمه حكم مااتحدت الجهة فلا خلاف فيها اهـ ح عن خط شيخه ( قوله) ينظر في جعل ما ذكر الخ ، اما بالنظر الى اطلاق

صرح بذلك المؤلف عليه السلام آنفاً بقوله وان اتحد شخصاً وبقوله كون الشيء



عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانه مطيع عاص بجهتي الامر بالخياطة والنهي عن المكان ومتعلق الامر الخياطة ومتعلق النهي القعود في المكان المخصوص (١) لا إن اتحد) المتعلق مع اختلاف جهتي الوجوب والحرمة فلا يجوز (كصلوة) مكلف (في موضع (مغصوب) له (٢) فان متعلق الامر والنهي الكون في الحيز (٣) وهو واحد مأمور به من جهة كونه جزء الصلوة المأمور بها ومنهي عنه من جهة كونه نفس الغصب المنهي عنه فهو ذاتي للصلوة بمعنى جزء الماهية وللغصب (٤) بمعنى نفس الماهية فاتحد متعلق الامر والنهي واختلف الجهتان والمنع (٥) للعترة واحمد بن حنبل والظاهرية وجمهور المتكلمين ورواية عن مالك فلا تصح ولا يسقط الطلب بادائها في الوقت وقضائها (٦) بعده اذ الصلوة المأمور بها متروكة والجواز لاكثر الفقهاء فتصح، وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والرازي لا تصح (٧) ويسقط الطلب عندها لا بها اذ قد يسقط الفرض عند فعل ما هو معصية كمن شرب مجنناً (٨)

---

كصلوة في مغصوب الخ والأمر بالخياطة والنهي عن السكون في مكان مخصوص هما شيئان يتعلق باحدهما الأمر والآخر النهي فليس مثل الصلوة في مكان مغصوب اه (*) وفي حاشية مالفظه قوله ومن جهتين ليس قسما لقوله كون الشيء الواحد بل هو قسيم له فيكون المعنى وان تعدد الشيء وكان واجباً حراماً من جهتين فانه جائز لا ان اتحد مع اختلاف جهتي الوجوب والحرمة هذا ما أراده المؤلف وأما سيلان وغيره فانهم جعلوا قوله ومن جهتين قسما لقوله كون الشيء واجباً ثم اعترضوه فراجعه اه افاده السيد العلامة عبد القادر بن احمد ومن خطه نقل (١) إشارة الى ان هذا المثال على سبيل الفرض والا فهو من الاول ولذلك قال في الحواشي أنه غصب له فقد اتحد التعلق اه (٢) في حاشية لا لغيره فتصح صلاته اه (*) أى أكوانها الواقعة في الدار المغصوب «اعلم» أن الأمر تعلق بالصلوة والنهي تعلق بالغصب وكل منهما عام عند من أثبت العموم أو مطلق عند من لا يثبته وبينهما عموم وخصوص من وجه لأنهما يجتمعان في أكوان الصلوة في الدار المغصوبة ويفترقان في غيرها فتوجد صلوة لا غصب معها ومغصوب لا صلوة معه فالتعارض بين الأمر والنهي انما هو في مادة الاجتماع لأن النهي عن احدى الصفتين نهي عن موصوفها والأمر باحدى الصفتين أمر بموصوفها فمن رجح النهي على الأمر لزمه القول بان تلك الاكوان منهي عنها ولا يصح حينئذ أن تكون مأموراً بها وان اختلفت علة الأمر والنهي لانه يستلزم طلب جمع النقيضين وقد عرفت استحالة تصوره ثم قد عرفت أن الصحة موافقة الامر كما سيأتى ولا أمر مع النهي لتناقضهما وكذا نقول لمن قال لا يصح أن نفي الصحة مبني على بقاء النهي حال الأمر وهو محال فلا بد من اهدار واحد من الامر أو النهي بترجيح أحدهما على الآخر اه شرح مختصر على الجلال (٣) إشارة الى ان السكون ههنا المتعارف بين المتكلمين ومعناه حصول الجوهر في الحيز وليس مجازاً عن الفعل الملزوم له وهو القيام والقعود ونحوهما اه (٤) قوله وللغصب أى وذاتي للغصب الخ وقوله فاتحد متعلق الامر والنهي الذى هو السكون في الحيز اه (٥) في نسخة المنع وقد ضرب سيلان على الواو اه (٦) أى المطالبة ثابتة بالتأدية في الوقت والقضاء بعده اه (٧) أى ليست بطاعة اه فصول بدايع (٨) أى مغيراً اه وجوابه ان ذلك لرفع الاهلية لا لفعل ما كلف به مع بقائها اه فصول البدايع

يعني الواحد بالشخص فلو قال عليه السلام ومن جهتين ان اتحد المتعلق كصلوة الخ ثم قال وأما الامتثال في أمر الخياطة والنهي عن السكون في مكان مخصوص يفعلهما فيه فلتعدد المتعلق لكان صواباً ويكون قوله وإما الامتثال الخ رداً لاحتجاج المخالف فان ابن الحاجب وغيره احتجوا بمثال الخياطة كما يأتى بناء منهم على ان مثال الخياطة مما اتحد فيه المتعلق ورده المؤلف عليه السلام بانه مما تعدد فيه المتعلق فلا حجة لهم فيه وسيأتى توضيح الكلام فيه عند ذكر حجتهم ان شاء الله تعالى (قوله) في موضع مغصوب له، لعل المؤلف عليه السلام زاد لفظ له ليشمل عدم الصحة في الارض فان عدم الصحة انما يتم عند أصحابنا في صلوة الغاصب لها فقط بخلاف الدار فهي غير صحيحة مطلقا (قوله) والجواز لاكثر الفقهاء فتصح، قال المحلي في شرح الجمع قيل ولا يثاب عليهما عقوبة وقيل يثاب من جهة الصلوة وان عوقب من جهة الغصب فقد يعاقب بغير حرمان الثواب أو بحرمان بعضه وهذا القول هو الذي صدره في الفصول عنهم

---

المتن فيصح التمثيل بالأمر بالخياطة ثم قول المحشي فلو قال عليه السلام من جهتين ان اتحد المتعلق منظور فيه لضياع فائدة قيد ان اتحد اه سيدي عبد الله الوزير ح (قوله) فهي غير صحيحة مطلقا، ولكن مع زيادة له لم يشمل الا صلاة الغاصب في الدار والأرض مع ان حكم غيره حكمه في الدار اه سيدي محمد بن زيد ح

(قوله) والسلف أجمعوا الخ ، يعني فاحتيج الى التوفيق بين الدليلين بالحكم بعدم صحتها والحكم بان سقوط التكاليف لابها ، ورد بان المسقط للطلب انما هو موافقة أمر الشارع فقط (قوله) كصلوة في مغصوب وقوله كصوم يوم النحر ، الأول مجرد تمثيل والثانى استدلال بطريق الالزام فيكون اشارة الى قياس استثنائي كما حققه في الشرح بقوله فلو كفى الخ أي قالوا بطريق الالزام لو كفى الخ (قوله) لتعددها ، أي الجهة لكونه مأموراً به من حيث أنه صوم اذا نذر يوماً وصام في يوم النحر أو قضى رمضان فيه ومنهياً عنه من حيث أنه في يوم النحر (قوله) واجيب بانه لايكفي الخ ، هذا الجواب ذكره ابن الحاجب وشراح كلامه رداً لكلام أصحابنا « وبيانه » أن النهي عن صوم يوم النحر لزم منه كون احدى الجهتين أعنى جهة النهي وهي صوم يوم النحر مستلزمة للجهة الاخرى التى هي جهة الأمر أعنى الصوم المطلق بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فلم ينه عنها كما عرفت « وحاصل هذا الجواب » تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه كما ذكره في شرح المختصر (قوله) مع كون احدى الجهتين لازمة للاخرى ، هكذا عبارة السعد فاللزوم من جانب واحد كاف في ابطال تأثير تعدد الجهتين كما في صوم النحر فانه قد حصل فيه الانفكاك من جانب واحد وهو انفكاك مطلق الصوم الذي هو واجب عن خصوصية كونه في يوم النحر لامن الجانب الآخر وهو صوم يوم النحر اذ لم ينفك عن مطلق الصوم هذا ماتقضي به عبارة المؤلف والسعد « واما بعض » أهل الحواشي فانه اشترط في عدم تأثير الجهتين أن يتلازما من الجانبين ولم يكتف باللزوم من جانب ومثل تلازمهما بان ينهاه عن صوم يوم النحر ويأمره بالصوم في غيره وتحقيق كلامه يؤخذ من حاشية

(قوله) والحكم بان سقوط التكاليف لابها ، في المنتخب وشرحه للقرافي مالفظه ، قوله ان ثبت الاجماع على سقوط القضاء وهو المطلوب وان لم يثبت وجب أن يسقط عندها لابها ، معنى هذا الكلام انها اذا كانت مأموراً بها وصفت في مغصوبه بنعت الوجوب وصلحت سبباً لبراءة الذمة واسقاط القضاء فيكون القضاء بها لأن الباء للسببية وان لم تكن مأموراً بها لم تصلح لبراءة الذمة فان ماليس بواجب لايبرى عن الواجب فلا يصلح أن يسقط القضاء بها بل يسقط القضاء عندها كما اتفق لأبى بردة لما ذبح جذعاً من المعز أسقط الشرع عنه الاضحية عند ذبحه لابه فانه لايصلح مسقطاً للاضحية فلذلك قال له لاتجزي أحداً بعدك اهـ ح (قوله) ومثل تلازمهما بان ينهاه الخ ، يحقق كلام بعض أهل الحواشي ويؤخذ من موضعه ان شاء الله تعالى اذ المراد التمثيل لما كان التلازم بين الجهتين من الجانبين وهذا المثال لاتلازم بينهما بل هما متباينان كما لايخفى اهـ ح عن خط شيخه

---

حتى جن سقط عنه الفرض فكانت كالعلامة على السقوط يحصل عندها لاعلى ماهو شأن خطاب التكليف من سقوط الطلب بالاتيان بالمأمور به ، هذا كلام الباقلاني، والملجي له الى ذلك ، التوفيق بين الادلة قال فى المحصول لانا بينا بالدليل امتناع ورود الامر بها (١) والسلف اجمعوا على ان الظلمة لايؤمرون بقضاء الصلوة المؤداة في الدور المغصوبة «لنا» انها (كصوم يوم النحر) فى اتحاد متعلق الامر والنهي واختلاف جهتهما لكونه مأموراً به من حيث انه صوم ومنهياً عنه من حيث انه فى يوم النحر فلو كفى تعدد الجهة في صحة الصلوة في الدار المغصوبة لصح صوم يوم النحر لتعددها (٢) « واجيب » بانه لايكفى تعدد الجهة مع كون احدى الجهتين لازمة للاخرى

---

(١) أى بالصلاة في الدار المغصوبه اهـ (٢) واجيب بان صوم يوم النحر وصف غير منفك عن الصوم بوجه بل هو جزئي من الصوم لاوصف له ، وأما قوله فلايتحقق فيها الجهتان فقد عرفناك أن المراد بالجهة علة الامر والنهي وجهة النهي عن صوم يوم النحر كونه مانعاً من سنة الترفيه على النفس لا كونه صوماً والمانعية كالغصبية كلاهما وصف منفك عن مطلق الصلوة والصوم فالصواب في الجواب هو أن الصوم المأمور به عام أو مطلق والمنهي عنه خاص أو مقيد ولا تعارض بين عموم وخصوص مطلقين لوجوب تقديم الخاص على العام وانما يحصل التعارض بين عموم وخصوص من وجه في مادة واجتماعهما فلا يمكن التخصيص ولا التقييد وانما الممكن الترجيح أو التخيير لما حققناه آنفاً اهـ مختصر وشرحه للجلال مع حذف يسير (*) على أنه لااجماع على عدم صحة صومه ومن صححه يمنع بطلان اللازم لانه يرى أن النهي للكراهة فهو لوصف منفك هو كون الصوم مانعاً عن سنة الترفيه على النفس والنهى لامر خارج لايقتضى الفساد اهـ شرح جلال

على الحاشية « فان قيل » يلزم أصحابنا الصلوة المكروهة فانهم قائلون بصحة الصلوة المفروضة في أماكن الكراهة كالحمام ونحوه والاحكام كلها متضادة فالوجوب كما يضاد التحريم يضاد الكراهة فتكون الصلوة الشخصية المكروهة كالصلوة الشخصية في الدار المغصوبة « وقد اجيب » بان النهي التنزيهي يرجع الى الوصف غالبا فذلك الوصف هو متعلق النهي ،مثلا النهي عن الصلوة في الحمام لكونه معرض الرشاش بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فان المأمور به والمنهي عنه هو الكون الذي هو جزء الصلوة « ودفع هذا الجواب » بان المكروه هو الكون الشخصي الذي هو جزء الصلوة فتعلق النهي هاهنا أيضاً ليس الا ماهو متعلق الأمر وهو الكون لا الوصف « غاية الأمر » أن الوصف سبب لاتصاف ذلك الكون بالكراهة على أنه يفرض المثال في الصلوة في مواضع التهم اذ الكون في مواضع التهم مكروه مطلقا والصلوة مطلقا واجبة فبينهما عموم من وجه كالصلوة والغصب بخلاف الكون في الحمام فانه ليس مكروهاً فينظر في الجواب من قبل أصحابنا والله أعلم ( قوله ) وصوم يوم النحر لاينفك عن الصوم الخ، « بيانه » ان النهي عن صوم يوم النحر قد لزم منه كون احدى الجهتين لازمة للاخرى لأن صوم يوم النحر قد نهي عنه فهو لاينفك عن الصوم بوجه لأن المضاف أعني الصوم المقيد بالاضافة الى يوم النحر يستلزم المطلق وهو الصوم بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فانه لم ينه عن الصلوة فيها وانما نهي عن الغصب وأمر بالصلوة والمكلف هو الذي اختار جمعهما في متعلق واحد مع امكان انفكاك كل منهما بدون الآخر ،قال بعض أهل الحواشي ولهذا جمع ابن الحاجب وشراح كلامه بين القول بصحة الصلوة في المكان المغصوب وبين القول بان النهي يوجب الفساد « قلت » ومعنى الانفكاك عندهم كما يفهم من كلام شرح المختصر والجواهر كون كل واحدة من الجهتين معقولة بدون الاخرى ( قوله ) والفرق بالانفكاك ، أي انفكاك الجهتين يعني انفصال كل منهما عن الاخرى «وقد يجاب» بأنهم أرادوا بالانفكاك كون كل واحدة منها معقولة بدون الاخرى كما عرفت



لانا انما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين وصوم يوم النحر لاينفك عن الصوم بخلاف الصلوة والغصب فافترقا (١) (و) الجواب ان (الفرق بالانفكاك في مثال الصلوة لاالصوم) انما يتم اذا اريد جنس الصلوة ينفك عن جنس

(١) لامكان كل بدون الآخر اه

( قوله ) فان قيل يلزم الخ ،الظاهر عدم ورود هذا على أصحابنا من أصله اذ الخوض انما هو في منع تعلق الأمر والنهي بمتعلق واحد وكونه واجباً حراماً من جهتين لدفع كل منهما الآخر كما عرف بخلاف الوجوب والكراهة إذ لامنع من كون الشيء الواحد واجباً مكروهاً اذ لايدفع أحدهما حقيقة الآخر ولعل المراد من كون الاحكام كلها متضادة ان لكل واحد منها ماهية ولذا عرف كل واحد منها بتعريف وقد يجتمع اثنان منها في شيء واحد كالوجوب والكراهة لعدم التناقض وقد يمتنع اجتماعها للتناقض كما في الوجوب والحظر اه «قول المحشي» بعد بخلاف الكون في الحمام الخ قد يقال على فرض صحة هذا الأثر اذ وحدة المتعلق في الصلاة في الحمام أظهر منها في الصلاة في موضع التهم اذ الكون في الحمام مع الصلاة هو متعلق الوجوب من حيث هو جزء الصلاة ومتعلق النهي من حيث هو في الحمام الذي هو معرض الرشاش مع كونه جزء الصلاة فهذا الكون الشخصي قد كان متعلق الوجوب والكراهة بخلاف الكون في موضع التهم فتعلق الوجوب هو الكون المطلق ومتعلق الكراهة الكون في موضع التهم في حال الصلوة وغيرها على مابينه المحشي وان كان التحقيق ان متعلق الوجوب والكراهة هو الكون المخصوص كما حققه المؤلف رحمه الله في الصلاة في الدار المغصوبة في قوله والجواب ان الفرق بالانفكاك في مثال الصلاة الخ والله أعلم اه من خط سيدي حسين بن عبد الله الكبسي حماه الله ح ، الظاهر ماذكره سيلان فتأمل اه ح عن خط شيخه ( قوله ) فينظر في الجواب من قبل أصحابنا ، ولعله يقال أنه لايتأتى عليه المنع وهو التكليف بالمحال إلا فيما كان واجباً محرماً إذ هما كالمتناقضين لاضدان من حيث يلزم من ذلك أن يتضمن الايجاب جواز الفعل والتحريم عدمه كما مر بخلاف المكروه والواجب فلا يلزم من اتفاقهما تكليف بالمحال اذ المكروه لايتضمن الجواز اه سيدي حسن بن يحيى الكبسي رحمه الله من خط العلامة احمد بن محمد ( قوله مع انفكاك كل منهما بدون الآخر ، لو قال فعل كل منهما بدون الآخر أو انفكاك كل منهما عن الآخر لكان أولى اه سيدي محمد بن زيد ح

( قوله ) احتج القائلون بالصحة بان السيد اذ أمر عبده بخياطة ثوب الخ ، كلام المؤلف عليه السلام هنا وفيما تقدم قاض بالاتفاق في مثال الخياطة على حصول الطاعة والامتثال بفعلها لكن ذلك عند أصحابنا لتعدد المتعلق ولذا جعله المؤلف عليه السلام فيما تقدم مثالا لتعدده باعتبار الجهتين وان اتحد المتعلق شخصاً ولذا جعله المؤلف عليه السلام حجة لهم كما فعل ابن الحاجب لأنه عندهم أوضح في تصوير الامتثال من مثال الصلوة قالوا ولذلك يحسن من العبد أن يقول ان عصيتك بالسكون في المكان المخصوص فقد أطعتك فيما أمرتني به من الخياطة « وأجاب » المؤلف عليه السلام بان المتعلق متعدد اعتماداً على ماذكره بعض أهل الحواشي حيث فرق بين هذا المثال وبين الصلوة بان السكون جزء الصلوة الواجبة فكان واجباً وفي الغصب هو منهي عنه فيكون شخصاً واحداً متصفاً بالوجوب والحرمة بخلاف الخياطة فان الواجب على العبد وهو المأمور به هو فعل الخياطة والسكون في المكان ليس ذاتياً لها «قلت» وأما صاحب الفصول فلم يجزم في هذا المثال باختلاف المتعلق بل قال كالأمر بالخياطة والنهي عن مكان مخصوص ثم فعلت فيه ان كانت الخياطة ليست بغصب لاهوا ، قال الشيخ العلامة في شرحه كانه أشار الى ان هذا المثال على سبيل الفرض والا فهو من قبيل الصلوة في الدار المغصوبة ولذلك قال في حواشي الفصول وظاهر المذهب أنه غصب له فقد اتحد المتعلق ( قوله ) لكان لاتحاد المتعلق الخ ، هكذا استدل ابن الحاجب وشراح كلامه لاصحابهم ، لكن يقال قد تقدم ان محل النزاع هو الواحد بالشخص فيصح أن يكون متعلقاً ﴿٣٧٤﴾ للايجاب والتحريم عند الأشاعرة فكيف ذكروا في هذا الاحتجاج ان المانع عن الصحة اتحاد المتعلق « والجواب » أنهم يفرقون بين اتحاد المتعلق واجتماع الايجاب والتحريم في الواحد بالشخص الذي هو محل النزاع فيصح اجتماعهما فيه كما اذا قيل زيد مشكور لكرمه مذموم لفسقه فانه وان اجتمع الشكر والذم في واحد بالشخص فهو صحيح لعدم اتحاد المتعلق ، ووجه الفرق عندهم أن الدليل على عدم الصحة هو ماذكره المؤلف عليه السلام في التحصيل المتقدم من أنه يكون

الغصب وهو خارج عن محل النزاع لكنه ( لايتم ) لهم ( في ) الصلوة ( الشخصية ) وهي الواقعة في الدار المغصوبة لان الصلوة المعينة غير منفكة عن الغصب والنزاع انما هو في امر واحد بالشخص « احتج » القائلون بالصحة بان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص (١) بجهتي الامر بالخياطة والنهي عن المكان ويحسن من السيد ثوابه وعقابه «والجواب» ان متعلق (٢) الامر مغاير لمتعلق النهي هنا بخلاف الصلوة فمتعلقهما (٣) الاكوان « احتجوا » ثانياً بانها لو لم تصح لكان لاتحاد المتعلق اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم

(١) أي فكذلك فيما نحن فيه يكون من حيث أنه صلاة مطيعاً ومن جهة أنه غاصب عاصياً اه منتخب (٢) كالخياطة وقوله مغاير لمتعلق النهي كالقعود في مكان مخصوص اه (٣) أي الامر والنهي الاكوان أي السكون في الحيز اه

تكليفاً محالا أو تكليفاً بالمحال لأنه يكون تناقضاً وقد تقدم بيانه والتناقض انما يلزم مع اتحاد المتعلق ليتم شرط التناقض وهو اجتماع الوحدات المعروفة في المنطق وأما مجرد الاجتماع في واحد بالشخص فلا تناقض فيه باعتبار الجهتين لعدم تمام شرط التناقض وقد أشار المؤلف عليه السلام الى هذا في تأويل كلام أبي هاشم فيمن خرج من مغصوب تائباً كما يأتي حيث قال ووجودها في جزئي لايوجب اتحادها فتأمله واما اصحابنا فقد جعلوا مجرد اجتماع الايجاب والتحريم في واحد بالشخص كاتحاد المتعلق في لزوم التناقض وكونه محالا كما صرح بذلك المؤلف عليه السلام في الجواب بقوله فان من الموانع الخ وبقوله فيكون بعضها واجباً وبعضها حراماً الخ ونحو ذلك مما يقضي بالتناقض لكن هل يلزم التناقض من مجرد اجتماع الايجاب والتحريم فيكون مانعاً عن الصحة أم لا لعدم تمام شرائط التناقض ينظر فالمقام محل تأمل ولذا لم يستدل المؤلف فيما تقدم على عدم الصحة بلزوم التناقض بل بالقياس على صوم يوم النحر

( قوله ) لايوجب اتحادهما فتأمله ، بناء على ان المتعلقين مطلق الماهيتين واختلافهما كاف في تعدد المتعلق كما يأتي تحقيقه خلاف ماهنا اه حسن بن يحيي ( قوله ) وبعضها حراماً ، شكل عليه وعليه مالفظه ، الأولى حذفها ولم تكن موجودة في عبارة المؤلف فيما سيأتي اه ح قال اه شيخنا المغربي عافاه الله ( قوله ) لعدم تمام شرائط التناقض ، يقال بل قد تم شرطه على تحقيق المؤلف أن محل النزاع هو الصلاة الشخصية التي جزؤها متعلق الأمر والنهي وهو السكون في الحيز ، الواجب من حيث أنه جزء الصلاة المحظور من حيث أنه نفس الغصب فمتعلقهما اذاً متحد وهو السكون في الحيز فهو مأمور به من حيث الأمر بجميع الصلاة منهي عنه من

( قوله ) فالملازمة باطلة ، اذ لايتعين أن يكون عدم الصحة لاتحاد المتعلق من جهة واحدة بل يجوز أن يكون لاتحاد المتعلق من جهتين أيضاً وحينئذ ماذكره المخالف في بيان الملازمة من أنه لامانع سواه أي سوى اتحاد المتعلق من جهة واحدة ممنوع اذ من الموانع كون الشيء الواحد متعلق الامر والنهي باعتبار جهتين ( قوله ) مايشمل الأمرين أي ما اتحدت جهته وماتعددت مع اتحاد المتعلق ( قوله ) فلا نسلم بطلان اللازم ، وهو اتحاد المتعلق بل نقول هو متحد لكن المؤلف عليه السلام قد رتب بطلان اللازم على مايشمل اتحاد الجهة وقد عرفت أن اللازم على تقدير اتحادها هو منع الملازمة لابطلان اللازم الا أن يقال هو مترتب على المجموع من حيث هو مجموع لاعلى خصوصية مااتحدت جهته فلا تسامح فتأمل ( قوله ) وما نحن فيه من الثاني ، يعني مما كان الشيء الواحد متعلقهما باعتبار جهتين لكن قدعرفت ان اجتماعهما في شخصي لايلزم منه التناقض . لايقال ان المخالف بين بطلان اللازم بتعدد المتعلق حقيقة حيث ذكر ان متعلق الأمر الصلوة ومتعلق النهي الغصب كما سبق وبين ذلك بعض المحققين من أهل الحواشي بان متعلق الامر في الحقيقة هو الكون المطلق الذي هو جزء الصلوة أعم من أن يكون في الدار المغصوبة أو غيرها لاهذا الكون المخصوص بكونه في الدار المغصوبة وكذا متعلق النهي مطلق الكون في الدار المغصوبة أعم من أن يكون جزء الصلوة أم لا فمتعلق الامر في الحقيقة هو المفهوم الكلي وكذا متعلق النهي مفهوم كلي انتهى «اذا عرفت» ماذكرنا فالمؤلف عليه السلام بين عدم بطلان اللازم باتحاد المتعلق مع تعدد الجهة وبنى عليه كلامه في هذا الجواب جميعه والمخالف جعل المتعلق متعدداً وبين بذلك بطلان اللازم فلم يتوارد الكلامان على مقصد متحد فكان الاولى أن يتعرض المؤلف عليه السلام لابطال ماذكروه من تعدد المتعلق «لانا نقول» ماذكرته الأشعرية من بيان تغاير متعلق الايجاب والتحريم بان المطلوب هو المفهوم الكلي تكلف منهم لاعترافهم في محل



النزاع بان متعلق الايجاب والتحريم هو الواحد بالشخص له جهتان ولأنهم قد صرحوا في جوابهم عن استدلال أصحابنا بان المتعلق هو الواحد بالشخص كما ذكره ابن الحاجب حيث أجابوا بان متعلق الامر والنهي واحد لكن يتعدد باعتبار الجهتين، مع أن ما ذكروه من كون المطلوب هو المفهوم الكلي مدفوع بانه مبنى على صحة طلب الماهية الكلية

باطل اذ لااتحاد فيه فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لايخرجهما عن التعدد « والجواب » انه ان اريد بالاتحاد كون الشيء الواحد متعلق الامر والنهى من جهة واحدة فالملازمة باطلة، قوله(١) اذ لامانع سواه قلنا ممنوع فان من الموانع عندنا كون الشيء الواحد متعلقهما باعتبار جهتين(٢) وان اردت به مايشمل الامرين فلا نسلم بطلان اللازم(٣) وما نحن فيه من الثاني فان الصلوة في الدار المغصوبة احد اجزائها الكون

(١) أى في بيان الملازمة اه (٢) وجوب الصلاة وحرمة الغصب اه (٣) ما اتحد المتعلق مع تعدد الجهتين اه

حيث النصب فكان واجباً وغير واجب والله أعلم اه حسن بن يحيى ، وقد صرح بذلك المحشي في مواضع عدة فهذا منه غفلة أو تغافل « نعم » وما ذكره مثالا للفرق بين اتحاد المتعلق واجتماع الايجاب والتحريم من نحو مشكور مذموم بناء على أن محل النزاع هو الصلاة والغصب مطلقا وحينئذ لايتحد متعلقهما فلو جعل من محل النزاع بان يفرض اجتماعهما في شيء واحد شخصي من الفسق أو الكرم كما اجتمع الغصب والصلاة في جزئها وهو الكون في الحيز لامتنع اجتماعهما اه سيدي حسن بن يحيى الكبسي ح ( قوله ) قد رتب بطلان اللازم ، أي منعه اه ( قوله ) وبين ذلك بعض المحققين ، هو ميرزاجان اه ح ( قوله ) وكذا متعلق النهي هو مفهوم كلي انتهى ، ثم قال ميرزاجان بعد هذا وقد أشار الشارح المحقق اليه حيث قال وذلك لايخرجهما عن حقيقتيهما اللتين هما متعلقا الأمر والنهي فلا تغفل وبين هذين المفهومين عموم من وجه الا ان المكلف اختار اجتماعهما في مادة الاجتماع فتلك المادة المخصوصة من حيث الخصوص ليست واجبة لجواز تركها، وعدم ترك الصلاة المعينة بعد الشروع فيها يثبت بخطاب آخر ولا يدل عليه الخطاب الذي يثبت به وجوب الصلاة وهو ظاهر بل هو فرد لما هو الواجب وكذا ليس حراماً لخصوصه بل لأنه مشتمل على هيئة الغصب الذي هو حرام لذاته ففي الصورة المذكورة وان اجتمع متعلقا الأمر والنهي لكن لايتحدان والمحال هو الثاني دون الأول والذي فرض وهو أن متعلقهما واحد فانما هو بحسب الظاهر بناء على ان فرد المتعلقين كان واحداً فيهما اه ميرزاجان

وسيأتي في باب الامر ان شاء الله تعالى منع ذلك وان المختار ان الطلب انما يتعلق بالجزئيات مع أنه يلزمهم من القول بذلك أن لاتكون الصلوة الشخصية واجبة لان متعلق الوجوب والامر غيرها والمكلف هو الذي جعلها متعلقاً للوجوب باختياره وحينئذ يجوز له تركها ولورود هذا الالزام تكلف هذا البعض من أهل الحواشي لدفعه بان تلك المادة من حيث الخصوص وان كانت غير واجبة الا أنه لايجوز تركها بعد الشروع فيها لخطاب آخر غير الذي ثبت به وجوب الصلوة وان قولهم بان متعلق الامر والنهي واحد انما هو بحسب الظاهر بناء على أن فرد المتعلقين كان واحداً فيهما انتهى « إذا عرفت » ماذكرنا فالمؤلف عليه السلام لم يعول على التعرض لدفع ماذكروه في بيان بطلان اللازم لبطلانه بل عدل الى ماهو الحق عند الفريقين من أن المتعلق هو الفعل الشخصي وبنى عليه عدم بطلان اللازم فكان المؤلف قال ماذكرتموه في بيان بطلان اللازم ممنوع بل المتعلق هو الفعل الشخصي وحينئذ فلا نسلم بطلان اللازم الخ ولو قال كذلك لكان أظهر فتأمل فالمقام من المضايق ومن تأمل كلام الفريقين في هذه المسئلة لاح له الانضراب من الجانبين مع المحافظة على ماهو محل النزاع والله أعلم (قوله) وهذا السكون بعينه ، قد عرفت أن هذا مبنى على ماهو الحق من أن الايجاب والتحريم وان تعلق في الظاهر بالكون المطلق فتعلقه في الحقيقة هو الاكوان الجزئية وان قول المخالف بان المطلق هو متعلقها حقيقة ممنوع (قوله) والصلوة مطلقا أي غير مقيدة بكونها في المكان المغصوب أو غيره (قوله) وان انفكت الخ ، هذا رد لما أجاب به المخالف من أن المتعلق وان اتحد كما ذكره المؤلف فهو متعدد بالاعتبار لاجل الجهتين « وبيان ذلك » أن المؤلف عليه السلام كما عرفت بنى الجواب على أن متعلق الايجاب والتحريم هو الكون الشخصي وهو مقتضى استدلال أصحابنا على عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة على مانقله ابن الحاجب عنهم . وقد عرفت أن ابن الحاجب وشراح كلامه أجابوا عن استدلالهم بان المتعلق وان اتحد فهو متعدد باعتبار الجهتين المنفك كل منهما عن الاخرى فاحتاج المؤلف عليه السلام الى دفع ماذكروه من التعدد الاعتباري بان جهة الصلوة مطلقا وان انفكت عن الكون المعين الذي هو الغصب لكن الصلوة المعينة غير منفكة عن الكون المعين الذي هو الغصب اذ الكلام في المعين لما عرفت من أنه هو المتعلق حقيقة واذا لم تنفك الصلوة المعينة عن الكون المعين الذي هو الغصب فقد صار احدى الجهتين لازمة للاخرى كما في صوم يوم النحر سواء وهذا من المؤلف بناء على ان المراد بالانفكاك انفصال احدى الجهتين عن الاخرى وقد سبق ان المراد عندهم تعقل احداهما بدون الاخرى كما نقله المؤلف عليه السلام عنهم حيث قال وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخرى والانفكاك حاصل بهذا المعنى هذا تقرير ماقصده المؤلف عليه السلام وظاهر العبارة ان قوله وان انفكت الخ رد لقولهم في الاحتجاج وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر ولايخفى أنهم لم يذكروا ذلك بياناً لانفكاك جهتي المتحد شخصاً وانما ذكروا ذلك بياناً لانفكاك المتعلقين بناء منهم على تعددهما وتغايرهما (قوله) فثبت الخ ، أي بما ذكره المؤلف عليه السلام من أن متعلق الايجاب والتحريم هو الفعل الشخصي بناء على ماعرفت من بطلان تعلقهما بالكون المطلق و (قوله) تعدد الجهة فيها، أي في الصلوة المعينة اشارة الى رد جوابهم بان المتحد متعدد بالاعتبار نظراً الى تعدد الجهتين



الذي هو الحركة والسكون وهذا السكون بعينه منهي عنه فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه مع الامر بجميع اجزائها هذا خلف والصلوة مطلقاً وان انفكت باختيار المكلف عن السكون المعين لكن الصلوة المعينة غير منفكة والكلام في المعين فثبت اتحاد متعلق الامر والنهي في الصلوة في الدار المغصوبة ( وتعدد الجهة ) فيها

---

(قوله) مع أنه يلزمهم من القول بذلك ، وحينئذ لاتكون هذه الصلاة واجبة محرمة وهو خلاف محل النزاع اه حسن بن يحيي ح (قوله) بل المتعلق هو الفعل الشخصي ، يدل عليه قوله عليه السلام في بيان عدم بطلانه وهذا السكون بعينه منهي عنه فأحد أجزاء هذه الصلاة الخ ، وقوله فيه أيضاً لكن الصلاة المعينة اه حسن بن يحيي ح (قوله) وان انفكت عن السكون المعين الخ ؛ يقال تعقل الانفكاك صادق على الانفصال مغاير لتعقل احداهما بدون الاخرى فلا يصح دعوى نقل المؤلف اه حسن بن يحيي عن خط العلامة احمد بن محمد

(لايفيد مع اتحاد المتعلق) كما حققناه على ان تعدد الجهة مع اتحاد المتعلق كاتحادها في استلزام الصحة للتكليف المحال ، بيانه ان الحركات والسكنات المخصوصة في الصلوة داخلة في ماهيتها وشغل الحيز جزؤهما اذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد ان كان في غيره والسكون عن شغله(١) أكثر من زمان واحد فيكون شغل الحيز جزء ماهية الصلوة لان جزء الجزء جزء لكن شغل الحيز فيما نحن فيه حرام فهذه الصلوة لكون جزئها حراماً لاتكون واجبة (٢) لان النهي عن الجزء نهي عن الكل والمنهي عنه لايكون واجباً وتكون واجبة لان الامر بالكل امر بالجزء لتوقفه عليه ويلزم منه ايجاب ماكان من اجزائها محرماً وهو محال وايضاً لو صحت(٣) لوجبت لعدم القائل بالفصل ووجوبها يستلزم وجوب جميع اجزائها وقد ثبت ان بعضها حرام فيكون

(١) في حاشية مالفظه ، المصدر بفتح الشين وبضمها الاسم بمعنى المصدر ذكرمعناه في المصباح وشمس العلوم (٢) لان وجوبها ان استلزم وجوب جميع أجزائها يلزم وجوب الجزء الحرام وهو تكليف مالايطاق وان لم يستلزم وجوب الصلاة وجوب جميع أجزائها كان الواجب بعض أجزاء الصلاة لانفسها لان الجزء مغاير للكل اه بدايع للاصفهاني (٣) ان قيل لايلزم من صحتها في ذلك المكان وجوبها في غيره من الاماكن المباحة اه

(قوله) لايفيد مع اتحاد المتعلق كما حققناه ، حيث بين المؤلف ان الصلوة المعينة غير منفكة عن الغصب فتكون احدى الجهتين لازمة للاخرى كما في صوم يوم النحر عندهم (قوله) على ان تعدد الجهة الخ ، هذا وجه آخر لبيان عدم أفادة تعدد الجهة مع اتحاد المتعلق وهو اظهر في بيان عدم الافادة من الوجه الاول فلذا صدره المؤلف بلفظ على المشعرة بذلك « وبيان ذلك » لن حاصل الوجه الاول أن الجهتين لاتأثير لهما لعدم الانفكاك في الصلوة الشخصية وحاصل هذا الوجه ان الجهتين كالجهة الواحدة في استلزام الصحة للتكليف الخ فقوله كاتحادها اي المتعلق والجهة (قوله) بيانه ، أي بيان ماذكرنا من أن المتعدد كالاتحاد في استلزام المحال ان الحركات والسكنات الخ « اعلم » انه لم يظهر من كلام المؤلف عليه السلام في هذا البيان جميعه كون الجهتين كالجهة اذ حاصله كالوجه الاول وهو بيان اجتماع الايجاب والتحريم في واحد بالشخص هو الصلوة او اجتماع الوجوب والتحريم في شخصي هو جزء الصلوة كما ستعرف ذلك وهذا لايفيد المطلوب أعني كون الجهتين كالجهة (قوله) وشغل الحيز جزؤهما ، اي جزء الحركات والسكنات (قوله) إذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز الخ ، جعل المؤلف عليه السلام الحركة والسكون هنا نفس شغل الحيز وفيما سبق جعلها عبارة عن نفس السكون كما في عبارة السعد (قوله) بعد ان كان ، أي الجوهر في غيره أي غير الحيز والمراد ان الحركة عبارة عن مجموع الشغلين ليظهر بذلك تركب الحركة وكون شغل الحيز جزء الحركة فيوافق ماذكره السعد من ان الحركة عبارة عن مجموع السكونين « قلت» وكذا السكون (قوله) لان جزء الجزء ، هو شغل الحيز فانه جزء للحركة التي هي جزء الصلوة (قوله) وتكون اي الصلوة واجبة ، عطف على قوله لاتكون واجبة يعني وهذا تناقض (قوله) لان الامر بالكل امر بالجزء ، لوقال لانها مامور بها والامر بالكل امر بالجزء الخ لكان احسن (قوله) وأيضاً لو صحت ، أي الصلوة في الدار المغصوبة لوجبت يريد في هذه الصورة المعينة المتنازع فيها خاصة ولذا بين المؤلف عليه السلام الملازمة بقوله لعدم القائل بالفصل يعني بين صحتها ووجوبها واللازم وهو وجوبها باطل لاستلزامه المحال المذكور فيبطل الملزوم وهو صحتها « وحاصل » هذا الوجه كالذي قبله في استلزام الصحة للتكليف المحال الا ان هذا بواسطة لأن تقدير الكلام هنا لو صحت لوجبت ولو وجبت لوجب جزؤها ولو وجب جزؤها وقد ثبت أنه حرام لاجتمع فيه الوجوب والتحريم وهو محال

---

(قوله) وهذا لايفيد المطلوب أعني كون الجهتين كالجهة ، ولعله يقال أنه لما ظهر من البيان المذكور مع تعدد الجهة لزوم التناقض على قولهم بقوله فيه فهذه الصلاة لكون جزئها حراماً لاتكون واجبة الخ الى أن قال ويلزم منه ايجاب ما كان من أجزائها حراماً وهو محال يعني لأنه قد كان غير واجب كان وجود تعدد الجهة واتحادها على سواء في عدم لزوم التناقض فثبت حينئذ كون الجهتين كالجهة والله أعلم اه حسن بن يحيي

( قوله ) لايقال المجموع ، أي ايجاب المجموع ولعله سقط لفظ إيجاب من قلم الناسخ وقد وجد في نسخة تشكيك هذا السؤال وكأنه لتوهم عـدم توجهه بناء على أنه قـد ثبت للمجموع من حيث هو مجموع حكم لايثبت لافراده كما ذكروا ذلك في حجية الاجماع « وقد يجاب » بان ذلك في بعض الاحكام لافي بعضها كوجود المجموع فانه يلزم منه وجود الافراد ونحو ذلك كما نحن فيه ، ولهـذا أجاب المؤلف عليه السلام بقوله فيكون الواجب بعض أجزاء الصلوة لانفسها لأن نفس الصلوة هي المشتملة على جميع الاجزاء فوجوب نفس الصلوة انما يصدق بوجوب الأجزاء ( قوله ) اذا لم تكن الصلوة واجبة هذا بيان لبطلان اللازم في الملازمة السابقة أعني لوصحت لوجبت ( قوله ) فيما ذكرناه ، من الالزام بصوم يوم النحر ومن استلزام الصحة للخلف المتقـدم والمحال



بعضها واجباً حراماً وهو محال ، لايقال (١) المجموع لايستلزم إيجاب جميع الاجزاء لانه يقال فيكون الواجب بعض اجزاء الصلوة لانفسها لان مابعضه غير واجب لايكون كله واجباً لتوقف الكل على الاجزاء فاذا وجب وجبت واذا لم يجب لم تجب واذا لم تكن الصلوة واجبة لم تكن صحيحة لعدم القائل بالفصل « احتج » القائلون بعدم الصحة مع سقوط الطلب اما على نفي الصحة فبما ذكرناه واما على سقوط الطلب فبأجماع السلف من الامة وهلم جرا على الكف عن امر الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك منهم وذلك يدل على سقوط الطلب دلالة ظاهرة ( و ) « الجواب » ان (دعوى الاجماع ) الدال ( على السقوط ) للطلب ( عندها ) لانها ( لايصح ) اذ لو وجد اجماع لما خفي على النافين للصحة القائلين ببقاء الطلب وكيف يدعي الاجماع مدع مع مخالفة من لااعتداد مع مخالفتهم بقول قائل اعني العترة الطاهرة المعصومة جماعتهم عن الخطا مع انه قد اشار الجويني في البرهان الى منع الاجماع ايضاً بقوله كان السلف متعمقون في التقوى يأمرون بالقضاء وقال في التنقيحات امادعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسد (٢) فاذا منع لا يتأتى تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات ميتة جاهلية افك وتبديع بناء على مجرد الوهم ثم ان احمد ماانكر احد فضله في الامور النقلية فكيف تواترت قضية الاجماع في خراسان على قريب من خمسمائة سنة الى متوسط في النقليات او ضعيف ولم تصل على قرب المأتين الى اشد الناس بحثاً في النقليات المخالط لحملة الانباء

(١) في حاشية على هذا مالفظه ، ينظر انشاءالله تعالى ، كذا في الام بخط المصنف قدس سره اه
(٢) يعني اذا منع احمد سقوط الطلب عنـدها الخ لايتأتى تصحيح الاجماع اه

( قوله ) لما خفي عن النافين للصحة ، أشار المؤلف عليه السلام بهـذا الى أن ليس المراد بعـدم صحة دعوى الاجماع مع مخالفة النافين للصحـة أنه لاينعقـد مع مخالفتهم لجواز أن ينعقد في عصر بعدهم بل المراد ان الاجماع لوثبت لعرفوه فلم يخالفوا هكذا في شرح المختصر لـكن قول المؤلف عليه السلام مع مخالفة من لااعتداد مع مخالفتهم الخ يشعر بان المراد أن المخالفة تمنع الانعقاد لاالخفا اللهم إلا أن يقال هذا وجه آخر مستقل في ابطال دعوى الاجماع على الصحة وعبارة المؤلف كعبارة شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله ( قوله ) وقال في التنقيحات الخ ، هـذا تشنيع على الغزالي رحمه الله تعالى حيث قال الاجماع حجة على أحمد ذكره في الحواشي

( قوله ) وكأنه لتوهم عدم توجهه الخ ، ينظر في جعله وجهاً للتشكيك إذ هو مبنى السؤال فتأمل اه ح عن خط شيخه ، لوجعل بناءها لامن توجهه لاستقام فتأمل اه ح قال اه شيخنا المغربي ( قوله ) أشار المؤلف بهذا ، ينظر بما وقعت الاشارة الى ماذكره المحشي وما المراد به إذ لادخل له في المقام اه ح عن خط شيخه وقد شكل على التنظير المذكور اه ( قوله ) لجواز أن ينعقد في عصر بعدهم ، أو قبلهم اه عضد ، وفي حاشية على قوله لجواز الخ ، وعلى هذا لايجدي نفعاً في المطلوب أعني ابطال دعوى الاجماع ولا يفيد الا عـذر النافين للصحة عن المخالفة وليس بمقصود والظاهر أنه أراد به ابطال دعوى الاجماع اذ المفروض وقوع اجماع السلف المتقدمين منهم ومن بعدهم كما هو صريح قوله ودعوى الاجماع لايصح الخ فيكون آخر الـكلام من تتمة أوله دليلا واحداً والله أعلم اه سيدي حسن بن يحيي الـكبسي عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله

( قوله ) واما الخروج الخ ، قال الشيخ العلامة ماحاصله يعني ان هذا الكلام والخلاف المتقدم فيما اذا امكن الامتثال بدون وحدة المتعلق وانما اتحد المتعلق باختيار المكلف كما في الصلوة في المغصوب واما اذا لم يمكن الامتثال الا بوحدة المتعلق فقد ذكر حكمه بقوله واما من خرج الخ وما ذكره الشيخ تبع فيه ماذكره شارح المختصر وأما المؤلف عليه السلام فلم يتعرض له لأن ذلك لايناسب ماسبق له عليه السلام من أن الانفكاك لايفيد في الصلوة الشخصية ( قوله ) والقول باستصحاب حكم المعصية ، هكذا عبارة الفصول وابن الحاجب والمراد بحكم المعصية هو العقوبة والظاهر من هذه العبارة ان المعصية ليست نفس الخروج لأنه مأمور به كما صرح به في الفصول وليس بمنهي عنه بل المعصية انما حصلت عند الخروج بسبب الالجاء وقد صرح بذلك الشيخ العلامة في شرح الفصول حيث قال بل هو مطيع بالخروج وعاص أيضاً لا لأجل خروجه بل لانه مستصحب عند الخروج حكم المعصية لأنه بدخوله ألجأ نفسه الى التصرف في ملك الغير الى آخر ماسيأتي عن الامام المهدي عليه السلام ، هذا تحقيق عبارتهم في بيان مذهب الجويني لكن فيما نقله المؤلف عليه السلام عن البرهان مايقضي بان المعصية نفس الخروج حيث قال وليس خارجاً عن العدوان الخ وحيث جعل الخروج كالصلوة في الدار المغصوبة فينظر في تأويل مانقله المؤلف عن البرهان



« واعلم » ان صاحب الفصول جعل

في مواطنهم هذا اخر الكلام في الصلوة في الدار المغصوبة (و) اما (الخروج من) موضع (مغصوب(١)) توسط فيه بدخوله مختاراً ثم تاب فهو مختلف فيه، والجمهور على انه (بشرطه واجب) لانه مأمور به فلا يكون منهياً عنه والالزم (٢) المحال وشرطه السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضرراً (والقول باستصحاب حكم المعصية) على الخارج في حال خروجه مع القول بوجوبه (بعيد) اذ لا معصية الا بفعل منهي عنه (٣) او ترك مأموربه وهذا

(١) في التحرير وشرحه لابن الهمام هذا وأما الخروج من الارض المغصوبة بعد توسطها ففقهي أي فالبحث عن حكمه بحث فرعي لاأصلي لان الاصولي يبحث عن أحوال الادلة للاحكام لاعن أحوال أفعال المكلفين فانه وظيفة الفقيه وهو أي الحكم الفرعي له وجوبه أي الخروج منها على قصد التوبة ونفي المعصية عن نفسه فقط أي لاحرمته كما هو قول أبي هاشم أنه مأمور به لانه انفصال له عن المكث ومنهي عنه لانه تصرف في ملك الغير اه

(٢) يعني لزم التكليف المحال اه من خط سيدي العلامة عبد القادر بن احمد(٣) قوله الا بفعل منهي عنه ، يعني نهي تحريم أو ترك مأمور به يعني أمر إيجاب اه (*) قوله أو ترك مأمور به والحصر عند الجويني ممنوع لجواز أن يكون بتسبب منهي عنه بالاختيار وهو أقرب من المعصية بفعل الغير اه فصول البدايع

مذهب أبي هاشم كمذهب الجويني وهو مقتضى مانقله المؤلف عليه السلام عن الامام المهدي عليه السلام في تأويل كلام أبي هاشم اذ هو يدل على ان اكوان الخروج ليست بمعصية وأما كونه عند الخروج مستصحباً لحكمها فانما ذلك لأجل الالجاء فتأمل والله أعلم ( قوله ) بعيد ، قد عرفت أنهم انما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة لأن دوام حكم المعصية عند الجويني قد يكون بفعل ماهو مسبب عن فعله الاختياري كما ذكره في حواشي شرح المختصر ووجه بعد كلامه أنه في حال خروجه آت بالمأمور به على

( قوله ) لان ذلك لايناسب ماسبق له ، ينظر في هذا التعليل فانه غير ظاهر مع التأمل ولعل المؤلف لم يتعرض للفرق لظهوره والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه ( قوله ) والمراد بحكم المعصية هو العقوبة ، وفي شرح التحرير لابن الهمام مالفظه ، واستصحاب المعصية عبارة عن ابقاء حكمها عليه ، مع إيجاب الخروج بناء على أن الاستيلاء على ملك الغير بالدخول لم يزل مالم يتم الخروج اهـ ح ( قوله ) لأنه بدخوله الجأ نفسه الخ ، قال المحقق الجلال وماقيل أنه بالدخول ألجأ نفسه الى التصرف في ملك الغير حال توبته فعليه عقاب ذلك الالجاء مدفوع بانه هو الدخول نفسه ولا نزاع في الاثم به ولهذا افتقر الى التوبة انما النزاع في الاثم بالخروج بعد التوبة وان قيل فليعتبر في الخروج الجزئيات كالصلاة في الدار المغصوبة « اجيب » بالفرق باستحالة ترك الغصب بالخروج وعدم استحالة ترك الغصب بنفس الصلاة انتهى من شرح الفصول ح ( قوله ) فينظر في تأويل مانقله المؤلف عن البرهان ، ولعله يقال معنى قوله في البرهان عاص لبقائه من وجه أنه عاص من حيث بقاء حكم العصيان عليه والا فالخروج ليس بعصيان كما صرح به الشيخ في قوله وعاص أيضاً لالأجل خروجه بل لأنه الخ ويؤدي هذا الجواب قوله فان قيل الخ فتأمل والله أعلم اهـ حسن بن يحيى من خط العلامة احمد بن محمد السياغي ( قوله ) قد يكون بفعل ماهو مسبب عن فعله الاختياري ، قال الأبهري واذا عصى المكلف بفعل شخص آخر هو مسبب عن فعله على ماقال صلى الله عليه وآله وسلم من سن سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها لم تستبعد معصيته بفعل

وجهه فلا مساس له بالمعصية حالا ولا استصحابا بزوالها بالتوبة المتقدمة للخروج وقد صرحوا بصحة التوبة عن المسبب قبل وقوعه وبعد وقوع سببه « واعلم » ان هذا الكلام يوهم ان الجويني يقول باستصحاب نفس المعصية حال الخروج وليس كذلك فانه انما ذهب الى استصحاب حكم المعصية وهو العقوبة كما عرفت من تحقيق عبارتهم ( قوله )وقد سلم انتفاء تعلق النهي به أي بالخروج حيث قال فيما يأتي وليس هو عندنا منهياً عن السكون « وقد يجاب » بان الجويني لايسلم ان دوام المعصية لايكون الا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور به انما ذلك في ابتدائها خاصة بل قد تكون المعصية عنده بفعل ماهو مسبب عن فعله الاختياري وهو الدخول كما يأتي ولذا حكموا باستبعاد كلامه لاستحالته ( قوله ) في صوب الخروج ، صوب الشيء جهته ( قوله ) يلتفت ، أي يشابه ( قوله ) ممتثل من وجه ،لأمره بالخروج (قوله ) عاص لبقائه من وجه ، أي لبقاء الخارج في ملك الغير ولذا قال فيما سبق وليس خارجا عن العدوان والمظلمة لأنه كائن في البقعة المغصوبة فقوله من وجه متعلق بعاص «وحاصل كلامه » ان فيه الجهتين كالصلوة، لكن قد عرفت الفرق بين الصلوة وبين مانحن فيه ولذا قال في شرح المختصر اعتبار الجهتين غلط لأنه لايمكن الامتثال فيلزم تكليف المحال بخلاف الصلوة فانه يمكن الامتثال وانما جاء الاتحاد باختيار المكلف ( قوله ) اعتباره في المأمورات،أي كاعتباره في المأمورات ( قوله )فيما لايدخل في وسعه ، أي في فعل وهو الخروج لايدخل في وسعه الخلاص منه أي من ذلك الفعل اذ لايمكنه تفريغ ملك الغير الا بالخروج الذي هو تصرف فيه ( قوله )قلنا تسببه الى ماتورط فيه آخراً الخ ،قد عرفت معنى هذا الكلام مما سبق ومعنى ورطه أوقعه في الورطة أي الهلاك ذكره في الصحاح ( قوله ) مرتبك ، ارتبك الرجل في الأمر نشب فيه ولم يكد يتخلص منه كذا في الصحاح ( قوله ) من محال التكليف ،أي من التكليف المحال

قول الجويني وقد سلم انتفاء تعلق النهي به فانتهض الدليل عليه، قال في البرهان من تخطى أرضاً مغصوبة نظر فان اعتمد ذلك متعدياً فهو مأمور بالخروج وليس خارجاً عن العدوان والمظلمة لأنه كائن في البقعة المغصوبة والمعصية مستمرة وان كان في حركاته في صوب الخروج ممتثلا للامر وهذا يلتفت على مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة فانها تقع امتثالا من وجه وعصيانا واعتداء من وجه (١)فكذا الذاهب الى صوب الخروج ممتثل من من وجه عاص لبقائه من وجه « فان قيل » ادامة حكم العصيان عليه تتلقى من ارتكابه نهياً والامكان معتبر في المنهيات اعتباره في المأمورات فكيف الوجه في ادامة معصية فيما لايدخل في وسعه الخلاص منه « قلنا» تسببه الى ماتورط فيه اخراً سباب معصيته وليس هو عندنا منهياً عن السكون في هذه الارض مع بذله المجهود في الخروج منها ولكنه مرتبك(٢) في المعصية مع انقطاع تكليف النهي عنه انتهى كلامه ( والقول بتحريمه )اي تحريم الخروج من المغصوب بشرطه(٣)(ابعد ) مما قبله بل هو من محال التكليف لاتحاد متعلق الوجوب والتحريم ،وهذا القول مروي عن ابي هاشم نقل عنه انه قال تحريمه من حيث انه يجامع تصرفاته اضرار بالغير وافساد قبيح ثم قال وان تاب من ذلك فلا يمكنه ان لايكون عاصياً بل هو عاص بعد، ملوم مذموم على مقامه

---

(١) فاعتبر امام الحرمين في الخروج جهة معصية وهي الاثم بحصول الضرر بالشغل المذكور وجهة طاعة وهي امتثال الامر بقطع المسافة للخروج وان لزمت الاولى الثانية اذ لاينفك الامتثال المذكور عن الشغل المذكور وانما يكون ذلك من التكليف بالمحال لو تعلق الامر والنهي معاً بالخروج ،وتعلق النهي هنا منتف لانقطاع تكليف النهي اه ابن أبي شريف

(٢) أي مشتبك اه محلي (*) لتسببه الى مالرتبك فيه لالتعلق النهي بخروجه لانه واجب فلو كان منهياً عنه لكان منهياً عما ليس في وسعه اه أبهرى حتى لو وقع بالاجبار سقط عنه الغصب اه فصول بدايع (٣) من المسرعة الخ ماتقدم اه

---

له غير مكلف به هو مسبب عن فعله الاختياري اه ح ( قوله ) وقد صرحوا بصحة التوبة الخ ، كمن تاب حال نفوذ السهم عن القوس وقبل وقوعه في المرمي اه شرح فصول للجلال ح ( قوله ) واعلم ان هذا الكلام يوهم الخ ، الايهام فيما نقله المؤلف عن البرهان إذ فيما نقله عبارات تشعر باستصحاب نفس المعصية فتأمل اه ح من خط شيخه

في ارض غيره وعلى خروجه عنها ثم قال وهذا وان كان يشبه(١) الزام الذم لمن لايمكنه ان يخرج عنه، غير انه يجوز لانه الذي ورط نفسه فيه هذا مانقل عنه ، قال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج لعل ابا هاشم يريد انه بدخوله الجأ نفسه الى التصرف في ملك الغير حال توبته فعليه عقاب ذلك الالجاء مع عقاب المعصية فلم يخلص في حال خروجه عن عقوبة الجائه نفسه في الابتداء الى التصرف في الغصب عند التوبة ، ونظير ذلك ماذكره اصحابنا في تضمين راكب الفرس إذا تشمست(٢) وخرجت به الى ملك الغير فان ركبها في موضع تعدٍّ ضمن ما تلفت والا لم يضمن ماذاك الا لتعديه في ابتداء الامر ، وهذا عند دخوله المكان المغصوب عالم بانه اذا تاب لم يخلص عند توبته عن استعمال المغصوب فيكون عليه عقاب الغصب قبل التوبة وعقاب الجائه نفسه في الابتداء الى استعمال المغصوب عند التوبة فصار كالعاصي في حال خروجه اذ لم يخلص من استعمال الغصب في الخروج وهو الذي الجأ نفسه الى ان لايمكنه التخلص وهذا اقرب مايحمل عليه كلام ابي هاشم وهو واضح كما ترى ، وقد تأوله الجويني بمثل مقالته ولاجل ماذكرنا من التأويلات (٣) كان الحكم عليه بانه ابعد اقرب من نظمه في سلك المحال ، وما ذكره الامام المهدي عليه السلام من التأويل قريب الى الصواب الا انه لاعقاب في حال الخروج على الجائه نفسه في الابتداء لاجل التوبة ولا مساواة بينه وبين راكب الفرس وان اشتركا في التعدي في الابتداء لان الضمان يجامع التوبة بخلاف العقاب ، ويمكن ان يحمل

(١) لفظ يشبه زائدة هاهنا اذ هو نفس الزام الذم لامشبهه ويدل على هذا قوله غير أنه يجوز الخ وهو ظاهر اه (٢) الشموس من الدواب التي لاتستقر اه من شمس العلوم (٣) تأويل الجويني وتأويل الامام المهدي ويحمل على قول من يرى ان أقل الجمع اثنان اه

( قوله ) لمن لايمكنه انيخرج عنه ، أي عن الذم يعني بترك المنهي عنه وذلك لأنه لايمكنه الخلاص الا بفعله ( قوله ) غير انه يجوز ، أي الزام الذم ( قوله ) لانه ، أي من لايمكنه الخروج ( قوله ) ورط نفسه فيه ، أي فيما يذم عليه فالضمير يعود الى مادل عليه السياق ( قوله ) فعليه عقاب ذلك الالجاء ، اضاف العقاب الى الالجاء لأنه سبب له أي عقاب سببه الالجاء وقد عرفت مما سلف في أول البحث ان الخروج ليس هو المعصية لكن مانقله المؤلف عليه السلام عن أبي هاشم مشعر بان الخروج نفسه هو المعصية حيث قال أنه يجامع تصرفاته اضرار بالغير وافساد قبيح وحيث قال مذموم على مقامه في أرض غيره وعلى خروجه عنها فينظر في وجه مناسبة ماذكره الامام المهدي عليه السلام لما نقله المؤلف عن أبي هاشم ( قوله ) مع عقاب المعصية ، يعني قبل التوبة كما يأتي ( قوله ) وهذا واضح كما ترى ، هذا آخر المنقول عن الامام المهدي عليه السلام ( قوله ) بمثل مقالته ، أي بمثل ما ذكره الجويني لنفسه من أنه عند الخروج مستصحب حكم المعصية لا أن الخروج نفسه معصية « واعلم » أن تأويل الجويني هو الذي اعتمده في الفصول في تأويل كلام أبي هاشم كما عرفت وهو قريب مما نقله المؤلف عن الامام المهدي عليه السلام في تأويل كلام أبي هاشم فليس كلام الجويني مغايراً لما نقله المؤلف عليه السلام فلو جعل المؤلف عليه السلام كلام المهدي بياناً لتأويل الجويني وذكره بعد قوله وقد تأوله الجويني لكانا صواباً ( قوله ) من التأويلات ، المتقدم تأويل الجويني وتأويل المهدي عليه السلام فلو قال التأويلين بصيغة المثنى لكان أولى (قوله) قريب الى الصواب ، لابد في تمام قربه من حمل كلام أبي هاشم على مايلائم هذا التأويل ( قوله ) يجامع التوبة يعني أن ماذكره أصحابنا من ضمان ما اتلفت الفرس انما هو من قبيل ربط الأشياء بأسبابها ولذلك يضمن غير المكلف اذا فعل سبب الضمان وليس هذا من خطاب التكليف الذي يزول بالتوبة وأما التكليف بتسليم الضمان فعلى الاولياء ( قوله ) ويمكن أن يحمل ، يعني كلام أبي هاشم

( قوله ) لكن مانقله المؤلف عن أبي هاشم الخ ، اذا تأملت قوله في البرهان فان قيل الخ عرفت وجه مناسبة كلام الامام لمقالة أبي هاشم اه حسن بن يحيي ( قوله ) مع عقاب المعصية الخ ، ينظر في هذا التقييد بقوله قبل التوبة وتأمل في مراد الامام المهدي اه ح عن خط شيخه وقد شكل على التنظير ( قوله ) فلو قال التأويلين الخ ، ولعله بنى على ملاحظة جميع التأويلات الأول والآخر اه حسن بن يحيي من خط العلامة احمد بن محمد ، الظاهر أنه أراد بجميع التأويلات ماتقدم للجويني والمهدي وما سيأتي للمؤلف من قوله ويمكن أن يحمل الخ اه

على ان له قولا بعدم صحة التوبة من المسبب قبل وقوعه كما يقوله عباد بن سليمان والخروج مسبب عن الدخول وكل واحد منهما محظور يوجب التوبة فاذا تاب قبل الخروج لم تصح توبته الا من سببه وهو الدخول فيكون مرفوعا عنه اثمه غير تايب من الخروج ولا مرفوعا عنه اثمه لعدم حصوله فيكون محرما لكونه تصرفا فى ملك الغير وواجباً لكونه تخلصاً عن ملك الغير ، وغايته الموافقة لمن يقول بصحة الصلوة فى الدار المغصوبة لتعدد الجهة والقائل بصحتها غير قليل(١)، اويحمل على ان الامر متعلقه مطلق التخلص والنهي متعلقه مطلق التصرف بناء على ان الامر بالمطلق والنهي عنه ينصرفان الى الماهية لا الى ماصدقت عليه من الافراد وهو قول كثير من العلماء كما يجي ان شاء الله تعالى ولاشك فى اختلاف الماهيتين وحينئذ لايتحد المتعلقان ووجودهما فى جزئي لايستلزم اتحادهما لجواز تركبه(٢) من متعدد او يحمل على انه يريد ان الخروج يسمى عصيانا وان لم يسم فاعله عاصياً كما يقوله جمهور المعتزلة فى من رمى نبياً ثم تاب قبل اصابة النبي ان فعله يسمى كفراً ولا يسمى كافراً والعبارة التي نقلناها عنه لاتناسب هذا الاحتمال لكنها غير مجزوم بها لعدم وجدانها فى كتب اصحابه المعتزلة والله اعلم(٣)

﴿ مسئلة ﴾ (المكروه) في اللغة ضد المحبوب وفى الاصطلاح ( مايمدح تاركه )اي

---

(١) لكن هناك جمعهما متوقف على اختياره بخلاف ماهنا فتأمل اه (٢) أى الجزئي اه

(٣) قيل « واعلم » أن مطلق الخروج أى غير مقيد بتقدم الدخول لاشك في قبحه اذ المرء منهي عن التصرف في أرض الغير مطلقا ولانه لو ابيح له مطلق الخروج لابيح له الدخول لانه لايصح وجوده من دونه وأما الخروج المقيد بسبق الدخول فهو مباح بل واجب وكانه قيل له اذا دخلت فقد وجب عليك الخروج اذ لو وجب عليه الخروج مطلقا لكان قد وجب عليه الدخول وبعد امعان النظر فيما حققناه يعرف دقة ماذهب اليه أبو هاشم وأنه متفق عليه بعد التلخيص اه (*) قال الجويني وقد أكثر الاصوليون الكلام في تخطئته والرجل ممن لايقعقع خلفه بالشنان اه

---

( قوله ) قبل وقوعه ، أي المسبب كالتوبة عن القتل بعد خروج السهم وقبل الاصابة ( قوله ) وغايته الموافقة الخ ، لما كان الحمل المتقدم لاتندفع به الاستحالة لاجتماع الوجوب والتحريم في الخروج احتاج المؤلف عليه السلام الى اعتبار الجهتين في دفع الاستحالة بهذا لكن قد عرفت ان القائل بصحة الصلوة في الدار المغصوبة للجهتين لايصحح اعتبار الجهتين فيما نحن فيه لعدم امكان الانفكاك كما عرفت من المنقول عن شرح الشيخ العلامة وشرح المختصر فلذا عدل المؤلف عليه السلام عنه الى قوله أو يحمل على أن الأمر الخ ( قوله ) مطلق التخلص و ( قوله ) مطلق التصرف الخ ، هذا التأويل قريب مما ذكرته الاشعرية في الصلوة في الدار المغصوبة من المطلق وقد سبق مافيه من الكلام ولما كان هذا التأويل لايناسب المنقول أن الواجب والمحرم هو السكون عن أبي هاشم كما عرفت فانه مشعر بان المتصف بالوجوب والتحريم هو الخروج الشخصي عدل المؤلف عن ذلك فقال أو يحمل على أنه يريد الخ ( قوله ) لايستلزم اتحادهما ، أي الماهيتين هذا مؤيد لما سبق نقله في الصلوة في الدار المغصوبة من الفرق بين اتحاد المتعلق واجتماع الايجاب والتحريم في الواحد بالشخص له جهتان فتذكر ( قوله ) يسمى عصياناً وان لم يسم فاعله عاصياً ، يرد عليه أنه لم يتخلص بهذا عن لزوم المحال ( قوله ) لايناسب هذا الاحتمال ، الظاهر أنه أراد الاحتمال الآخر وذلك ان قول أبي هاشم فى المنقول عنه فلا يمكنه أن لايكون عاصياً بل هو عاص وقوله لايمكنه ان يخرج عنه أي عن الذم مصرح بتسمية فاعل الخروج عاصياً وقد عرفت أن قول أبي هاشم لايلائم الاحتمال الذي قبله أيضاً ( قوله ) لكنها ، أي العبارة التي نقلناها عنه غير مجزوم بها لعدم وجدانها الخ فيكون هذا التأويل مبنياً على عدم صحتها ( قوله ) لايصحح اعتبار الجهتين فيما نحن فيه ، بل يصحح اعتبار الجهتين اللتين ذكرهما المؤلف فيما نحن فيه والانفكاك حاصل ههنا كما يظهر من عبارة المؤلف وعدم امكان الانفكاك باعتبار الشخص فهو كمسئلة الصلاة سواء فتأمل اه ح عن خط شيخه ( قوله ) كما عرفت من المنقول الخ ، الظاهر ان المانع عند الجمهور من اعتبار كونه واجباً محرماً عدم تحقق التحريم فيه مع التوبة كما صرح به المؤلف في قوله فلا يكون منهياً عنه والا فانفكاك الجهتين متحقق على ما حكاه المؤلف هنا والله أعلم اه حسن بن يحي عن خط العلامة احمد بن محمد ( قوله ) له جهتان فتذكر ، يقال هناك على تحقيق المؤلف لم يكن مطلق ماهيتين حتى يختلف المتعلق كما هنا فلا يتصور في الصلاة

فعل يمدح تاركه فالفعل جنس(١) للاحكام الخمسة وهو المعبر عنه بما ويمدح تاركه يخرج الواجب والمندوب والمباح (ولا يذم فاعله) يخرج الحرام لا يقال المباح قد يمدح تاركه ولا يذم فاعله اما انتفاء الذم عن فاعله فظاهر واما مدح تاركه فباعتبار فعل واجب او مندوب لانا نقول قيد الحيثية معتبر في التعريفات فالمراد انه يمدح تاركه من حيث أنه تاركه ومدحه فيما ذكر من حيث انه فعل واجباً او مندوباً لا من حيث ترك المكروه (٢) وهو ظاهر (٣) ( وقد يطلق ) المكروه ( على الحرام ) كقول اصحابنا يكره النفل في الثلاثه الاوقات (٤) (و ) قد يطلق (على ترك الاولى (٥)) كالمندوبات اذا تركت كقولهم بعد تعداد مندوبات الاستطابة وكره ضد ذلك (٦) والخلاف في كونه منهياً عنه ومكلفاً به كالمندوب ) فمن قال المندوب مأمور به قال المكروه منهي عنه ومن قال المندوب مكلف به قال المكروه مكلف به ومن نفى ذينك نفى هذين ﴿ مسئلة ﴾ ( المباح ) في اللغة عبارة عن الموسع (٧) فيه وفي الاصطلاح (ما لا يمدح على فعله ) فيخرج الواجب والمندوب ( و ) لا يمدح على (تركه) فيخرج الحرام والمكروه (ويرادفه الطلق (٨)) بكسر الطاء (والحلال والجائز (٩) ) فيقال هذا جائز اي لا مدح في فعله وتركه (وقد يطلق ) الجائز ( على غيره ) اي غير

---

(١) الفعل ليس بجنس للاحكام وانما هو المحكوم فيه وهو متعلق الاحكام اه من افادة السيد العلامة عبد القادر بن احمد وفي حاشية يقال الحكم وصف الفعل فتحقق جنسيته له اذ هو متعلق الفعل كما تقدم (*) يعني لمتعلقاتها اه (٢) قوله لا من حيث ترك المكروه ظنن في نسخ بالمباح وهو الصواب اه (٣) وبقيد الحيثية أيضاً لا يرد ان الفاسق لا يستحق الثواب بفعل الواجب والمندوب ولا بترك المحظور والمكروه لان عدم استحقاق الثواب بذلك انما كان لانحباطه بملابسة المعاصي لا من حيث أنه فعل أو ترك اه شرح طبرى على الكافل (٤) كون الكراهة في هذه الاوقات للتحريم ذكره بعض أهل المذهب وقد رجح وقال الامام المهدي عليه السلام ظاهر كلام أهل المذهب ان الكراهة للتنزيه اه (٥) والفرق بين المكروه وترك الاولى ما ذكره الازهري في شرح الجمع ان الخطاب ان اقتضى الترك لشيء اقتضاء غير جازم بنهي مخصوص بالشيء فكراهة أو بغير نهي مخصوص بالشيء بان يكون النهي في ضمن الامر بضده كما سيأتي ان الامر بالشيء نهي عن ضده أو يستلزمه على الخلاف الآتي فخلاف الاولى (٦) ذكره في التذكرة ومثله في الازهار في كتاب الجنائز اه (٧) وفي المنتخب المباح لغة المعلن، أباح سره أي أعلنه ، والمأذون أباحه كذا أي اذن له ،وشرعا ماتعلق به الاباحة فهو ماورد فيه خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل والترك من غير ترجيح اه (٨) قال الجلال ان دعوى الترادف ممنوعة لان الثلاثة لو كانت مترادفة لكانت متساوية ونقائض المتساوية متساوية ولا تساوي بين النقائض هنا لان مفهوم ماليس بمباح لا يساوي مفهوم ماليس بحلال لان الاول يشمل الواجب والمندوب لا الثاني اه من شرحه نظام الفصول « ويجاب عنه » بمنع عدم التساوي بين النقائض وما قيل من أن ماليس بحلال لا يصدق على الواجب ، يقال ان الحلال المنفي ان كان المراد به ما يراد في المباح صدق على الواجب والمندوب وهو المطلوب وان اريد به ما يصدق على الواجب والمندوب لم يصح ولا يضر لانه نقيض غير المرادف واستعمال الحلال على ما يعم الواجب شايع اه افاده القاضي العلامة الحسين بن محمد العنسي رحمه الله تعالى (٩) كما يقال التزين بثياب الزينة جائز أي مباح اه

---

( قوله ) فمن قال المندوب مأمور به قال المكروه منهي عنه ، لأنه يقول النهي القول الطالب للترك أو الكف مطلقا ( قوله) ومن قال المندوب مكلف به الخ ، لأنه يقول التكليف طلب مافيه كلفة وذلك حاصل في المكروه ( قوله) ومن نفى ذينك الخ ، اذ الأول يقول النهي القول الطالب للترك أو الكف مع المنع من الفعل والثاني يقول التكليف الزام مافيه كلفة وذلك منتف في المكروه

---

الشخصية الا اتحاده والله أعلم اه حسن بن يحيي عن خط السياغي

المباح فيطلق على مالا يمتنع شرعا(١) يقال هذا جائز اي لا يمتنع من جهة الشرع فيشمل الواجب والمندوب والمكروه(٢) والمباح وعلى مالا يمتنع عقلا فيشمل الواجب والراجح والمرجوح ومتساوي الطرفين، وقد عد بعضهم للجائز ثمانية معان يطلق عليها بالاشتراك (والاباحة حكم شرعي غير مكلف به على الاصح) وهو قول الجمهور فيهما والخلاف فى الاولى(٣) لبعض المعتزلة ، قالوا انها حكم عقلي لان معنى المباح انه لا حرج فى فعله وتركه وذلك معلوم قبل السمع فتكون الاباحة تقريراً للنفي الاصلي لا تغييراً فلا تكون من الشرع ، والحق ان الاباحة لا تكون دائما تقريراً للنفى الاصلي كالذبح والركوب على الحيوانات وماورد به الشرع منها مقرراً للنفى الاصلي ففيه ماسبقت الاشارة اليه من الخلاف(٤)، واما الثانية فالخلاف فيها لابى اسحق الاسفرايني وهو بعيد وقد حمل على انه اراد انها تتضمن تكليفاً وهو وجوب اعتقادها(٥) لان التكليف طلب ما فيه كلفة ومشقة ولا طلب فى المباح فضلا عن المشقة والكلفة ﴿ مسئلة ﴾ (و) المباح (ليس مأموراً به) وهذا قول عامة العلماء وروى عن ابي القسم(٦) البلخي انه يقول بأنه مامور به حقيقة وانه لا مباح فى الشرع بل كل مايفرض مباحاً فهو واجب مامور به قال الامام يحي هذه الرواية حكاها عنه الرازى وغيره وهي حكاية مغمورة لا تعرف مذهباً له ولا لاحد من اصحابه ولو قالها لنقلها عنه اخوانه البصريون ثم قال وانما المحكي

---

(١) كما يقال الاكل بالشمال جائز أى لامانع منه شرعا وفي حاشية كفعل الصبي وجعله العضد مثالا لما استوى فيه الأمران عقلا اه (٢) كراهة تنزيه اه (٣) هي قوله الاباحة حكم شرعي اه (٤) بين الشيخ أبي الحسين البصرى والشيخ الحسن الرصاص اه (٥) لكن هذا فعل آخر مغاير لفعل الاباحة وكلا منافي نفس فعل الاباحة اه من بعض حواشى شرح العضد (٦) نقله عنه امام الحرمين وابن برهان والآمدى واختار ابن السبكي عنه ماسيأتى من الرواية وقال كلام ابن الحاجب يدل عليه والله أعلم اه (*) تارة يقال له البلخي نسبة الى بلخ بفتح الباء الموحدة وسكون اللام بعدها خاء معجمة أحد مدن خراسان اه من تاريخ ابن خلكان وتاوة يقال له الكعبي نسبة الى قبيلة كعب اه قسطاس

---

(قوله) وعلى مالا يمتنع عقلا فيشمل الواجب ، يعنى الواجب العقلي (قوله) والراجح عقلا ، وهو المندوب العقلي والمرجوح وهو المكروه العقلي ومتساوي الطرفين وهو المباح عقلا وسيأتى في باب الحظر والاباحة ان شاء الله تعالى وقد أغفل المؤلف عليه السلام القسم الرابع مما يطلق عليه الجائز وقد ذكره ابن الحاجب وشارحه وهو ماستوى الامران فيه وكانه عليه السلام تركه لما ذكره السعد من أن ماستوى الامران فيه شرعا هو المباح فلا ينبغي أن يعد هذا قسما مستقلا ولكن قد دفع ماذكره بان هذا القسم أعم من المباح اذ المراد به ماستوى الأمران فيه شرعا كالمباح أو عقلا كفعل الصبي (قوله) وعد بعضهم الخ ، كما ذكره في حواشي شرح المختصر وقد نقلناه في حاشية على الحاشية مع توضيح ماذكره في شرح المختصر فان كلامه في هذا المقام خفي فتأمله وهو بحث مفيد (قوله) ففيه ماسبقت الاشارة اليه من الخلاف ، يعنى في المقدمة عند قوله موضوعه أدلة الفقه فعند أبي الحسين ان ماقرره الشرع مما يصح أن يغير من أحكام العقل شرعي (قوله) واما الثانية ، أي المسئلة الثانية وهي كون الاباحة غير تكليفي (قوله) لأن التكليف ، علة لقوله وهو بعيد (قوله) بانه مأمور به ، أي يسمى مأموراً به و (قوله) حقيقة ، بناء على أن المباح واجب فيكون مأموراً به أمر إيجاب (قوله) اخوانه ، في شرح الشيخ العلامة أحزابه

---

(قوله) وهو المندوب العقلي ، اطلاق المندوب والمكروه والمباح انما هو في الشرعي وأما العقلي فيعبر عنه بالراجح والمرجوح ومتساوي الطرفين فقط كما ذكره المؤلف فينظر في كلام القاضي اه ح من خط شيخه (قوله) وقد أغفل المؤلف عليه السلام الخ ، تأمل في العضد وحاشية السعد كيف مبنى اعتراضه يعنى السعد فلعل المؤلف لم يذكر هذا القسم الا لما ذكره السعد من الاعتراض فتأمل في وجه اغفاله اه ح عن خط شيخه (قوله) في شرح الشيخ العلامة أحزابه ، الذى رأيناه في نسخة من شرح الفصول بخط الشيخ " اخوانه " وفي نسخة اخرى أيضا لم تكن بخطه اخوانه، فلعل القاضي رأى هذا في نسخة صحف فيها الناسخ لفظ الاخوان الى الأحزاب اه من خط سيدى احمد ح

(قوله) لكنه دون المندوب، فعلى هذا ينبني الخلاف على أن لفظ الأمر حقيقة في ماذا هل هو نفي الحرج عن الفعل أو الطلب إيجاباً أو ندباً أو في القدر المشترك بينهما فعلى الأول هو مأمور به أي مأذون فيه بخلاف الثاني (قوله) فهذا مع بطلانه، وجه البطلان فيما هو المشهور ان الأمر حقيقة لايستعمل بمعنى نفي الحرج أصلا علم ذلك باستقراء لغة العرب كذا ذكره الشيخ العلامة (قوله) ترك حرام، بيان ذلك أن فاعل المباح لايكون فاعلا للحرام في وقت



واحد لأن فيه جمعاً بين الضدين فهو تارك له (قوله) وهو، أي ترك الحرام واجب بيانه بشيئين أحدهما أن مقدمة الواجب واجبة والثاني ان تحريم الشيء إيجاب لأحد أضداده (قوله) فان قيل ليس تركا للحرام، أي ليس المباح عين ترك الحرام اذ السكون عن القتل ليس عين ترك القتل ونظيره ما ذكروه من أن الامر بالشيء ليس عين النهي عن ضده (قوله) فان قيل الفعل ينقسم الخ، يعني ان دليل الكعبي ودعواه مصادمة للاجماع فلا يسمع ذلك لان الفعل الخ (قوله) بل هو، أي فعل المباح أخص منه أي من ترك الحرام لامكان ترك الحرام بفعل غيره أي غير المباح فقد وجد ترك الحرام بدون فعل المباح فكان أعم (قوله) ان قلنا بامتناع انفكاك القادر منا عن الاخذ والترك، المراد بالترك اما الكف أو فعل الضد (قوله) وان قلنا بالجواز أي جواز خلوه عنهما بان لايكون لقدرته أثر أصلا كالمستلقي على قفاه فانه خال عن الفعل والترك لان سكونه ليس أثراً لقدرته بل لحصول مامنه عن الهواء

عنه قوله ان المباح مأمور به لكنه دون المندوب كما ان المندوب مأمور به لكنه دون الواجب فهذا مع بطلانه هو المشهور عنه وقد نقل عنه العلامة في شرحه على مختصر المنتهى مثل ما نقل عنه الامام يحيى(١) « لنا » ان الامر طلب والطلب ينافي الاباحة (للزوم الترجيح للمطلوب على مقابله والاباحة تستلزم تساوي الطرفين وليس له ان يمنع التساوي لانه خلاف الضرورة والاجماع (قيل) في الاحتجاج لما روى عن ابي القاسم البلخي كل مباح (فعله ترك حرام) فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل (وهو) اي الترك (واجب (٢)) فالمباح واجب « فان قيل » ليس تركا للحرام غايته انه لايحصل الا به « اجيب » بان ما لايتم الواجب الا به يجب بوجوبه « فان قيل » الفعل ينقسم الى مباح وواجب بالاجماع(٣) ولاشيء من المباح بواجب « اجيب » بتأويل الاجماع (٤) بذات الفعل من غير نظر الى مايستلزمه من ترك الحرام ولايمتنع كون الشيء مباحاً لذاته واجباً لما يستلزمه (قلنا) في الجواب عليه لانسلم ان كل مباح واجب لان فعله ترك حرام (بل) هو (أخص) منه (٥) (لامكان) فعل (غيره) أي غير المباح من واجب ومندوب ومكروه ان قلنا بامتناع انفكاك القادر منا عن الاخذ والترك وان قلنا بالجواز كما هو الحق فعدم الفعل كاف في الانتهاء

---

(١) نقله البرماوي عن القاضي ثم قال وقال فانه وان اطلق الأمر على المباح فلا يسمى المباح واجباً ولا الاباحة إيجاباً وتبعه على ذلك الغزالي في المستصفى وابن القشيري في اصوله اه (٢) بيان الصغرى أن فاعل المباح لايكون فاعلا للحرام في آن واحد لأن فيه جمعاً بين الضدين فهو تارك له وبيان الكبرى من قاعدتين أحدهما مقدمة الواجب واجبة والثانية ان تحريم الشيء إيجاب لأحد أضداده اه (٣) قد تضمنت مقدمتين من الشكل الأول، وهما المباح قسيم الواجب ولاشيء من قسيم الواجب بواجب ينتج لاشيء من المباح بواجب (٤) في التحرير وشرحه تتميما لدليل الكعبي مالفظه انما أولناه لقطعية دليلنا المذكور جمعاً بينه وبين الدليل القطعي بقدر الامكان اذ الاصل في الادلة الاعمال لا الاهمال اه (٥) يعني فعل المباح أخص من ترك الحرام وتقريره أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولايلزم من ترك الحرام فعل المباح لامكان غيره فعله أخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم اه

(قوله) فعدم الفعل كاف الخ، فلا توقف على فعل المباح حينئذ وقد سبق تحقيق الكلام في بحث ما لايتم الواجب الا به يكون واجباً فارجع اليه ان شاء الله تعالى

---

(قوله) بيان ذلك، هذا بيان للكبرى باعتبار اندراج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فهو في الحقيقة بيان للصغرى اه ح عن خط شيخه (قوله) والمراد بالترك اما الكف أو فعل الضد، شكل عليه وعليه مالفظه تأمل فيه اه (قوله) وقد سبق تحقيق الكلام فيه وهو المنقول عن البرماوي اه

عن الحرام (قيل) بناء على امتناع الانفكاك عن الاخذ والترك (١) هو واجب (مخير) والمدعى اصل الوجوب لا كونه واجباً معيناً (قلنا) التخيير (انما يكون في امور معينة (٢)) بالاتفاق ، قيل التعيين النوعي حاصل وهو كونه واجباً او مندوباً اومكروهاً اومباحاً (و) اجيب بأنه (لايكفي تعيين النوع) بل لابد من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ولايحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة على ان التخيير في الوجوب بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح لان كل واحد منها (٣) ضد للحرام يرفع حقيقة كل واحد منهما (٤) كما لايخفى ﴿ مسئلة ﴾ اختلف في جنسية المباح للواجب (٥) فذهب كثير من العلماء الى أنه جنس للواجب (٦) (و) المختار انه (ليس بجنس للواجب) وهو اختيار ابن الحاجب والسبكي وغيرهما (والا) فلو كان

(١) وكلاهما فعل لان الاخذ فعل مباشر والترك كف عند أبي علي وابي القسم البلخي اه (٢) لانه لايتعقل وجوب في امور غير معينة وقد قيل لاامتناع في ذلك كما لو قال السيد لعبيده الذين لايعلم أنهم أحياء أو أموات افعلوا فعلا مايعني من حركة أو سكون أو كلام أو غير ذلك ان كنتم أحياء لنعلم حياتكم فظهر أن التقييد بالتعيين لما كان الاغلب على التخيير أنه لايكون الا بين امور معينة هذا ماقيل وفيه تأمل اه لعل وجه التأمل أن المطلوب في مسئلة العبيد شيء واحد معين وهو ماتعلم به الحياة والله أعلم اه (*) وعبارة فصول البدايع اجيب عنه بان التعيين يراد به الشخص خلاف الاجماع كما في خصال الكفارة ﴿ والنوعي حاصل لانه اختياري اما واجب أو مندوب أو غيرهما واضطراري اما حركة أو سكون ورد بان المعتبر تعيين الشارع حقائقها وتمييز كل منها بما يخصه كالصوم والاعتاق مثلا لابالاعراض العامة، واجيب بانه حاصل لان الشارع عين كل نوع من الفعل والفقهاء دونوها والتعبير بالاعراض العامة للاغناء عن التفصيل المعلوم لالاجهل اه ﴾ فان خصال كفارة اليمين ليست كذلك اه أبهرى (٣) تعليل لكون الوجوب ثابتاً بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح اه (٤) أي من المباح ومقابله من الواجب ونحوه اه (٥) « اعلم » ان معنى كون الشيء جنساً للشيء هو كونه جزئه الاعم متركباً منه ومن غيره كالحيوان جنس للانسان لانه جزئه الاعم لتركب الانسان منه ومن الناطق وان كلما لزم الجزء من لازم لزم الكل ولاعكس والمباح ليس بهذه المثابة لانه لو كان جزءاً للواجب مع كون جواز الترك جزءاً من ماهيته لكان جواز الترك جزءاً من ماهية الواجب فالحق ان الواجب ليس بقسم منه وانما هو قسيم له وكلاهما قسم من مطلق الحكم اه نظام فصول (٦) لان المأذون في الفعل حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو أنه غير مأذون في تركه ولا معنى للجنس الا ذلك اه شيخ لطف الله

(قوله) قيل مخير ، يعني قد اجيب عن قولنا أن فعل المباح أخص من ترك الحرام الخ بان فيه تسليم ان الواجب أحدها لا بعينه فما يفعل فهو واجب قطعاً غاية ذلك أنه واجب مخير لا معين والكعبي لم يدع الا أصل الوجوب (قوله) قلنا التخيير انما يكون في امور معينة بالاتفاق ، لم يذكر في حواشي شرح المختصر الاتفاق ولابد من زيادته لينتهض الجواب (قوله) واجيب بانه لا يكفي تعيين النوع الخ ، مقتضى كلام المؤلف عليه السلام ان تعيين النوع قد حصل بكونه واجباً أو مندوباً أو مكروهاً الا أنه لايكفي وليس ذلك هو المراد بل المراد أن المعترض ادعى ان التعيين النوعي حاصل بكونه واجباً الخ ، فاجيب بمنع حصوله بذلك وانما يحصل تعيين النوع بتعيين حقيقة الفعل من كونه صوماً أو اعتاقاً مثلا لابكونه واجباً أو مندوباً أو مكروهاً فان هذه اعراض عامة يدخل تحتها أنواع كثيرة من الأفعال وقد رجع المؤلف عليه السلام في آخر كلامه الى جعلها أعراضاً عامة بقوله ولايحصل ذلك أي تعيين حقيقة الفعل بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة، والذي في الحواشي « فان قيل » يكفي التعيين النوعي وهو حاصل بكونه واجباً أو مندوباً أو مباحاً « قلنا » لابد في التعيين النوعي من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ولايحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة وقد تقدم ماعرفت في تحقيق هذا المقام فارجع اليه (قوله) يرفع ، خبر ان التخيير قدم عليه تعليله أعني لأن كل واحد منها الخ ، وقد يجاب هنا بمثل ماتقدم من أن الحقيقة باقية بالنظر الى ذات الفعل والوجوب بالنظر الى مايستلزم من كونه ترك حرام (قوله) حقيقة كل واحد منهما ، أي من المباح واحد الثلاثة التي هي الواجب أو المندوب أو المكروه فصح تثنية الضمير فلو قال فيما سبق بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح باعادة لفظ بين لكان أظهر (قوله) ليس بجنس للواجب ، بل هما نوعان داخلان تحت جنس وهو الحكم « واعلم » أن المراد بالجنس والنوع هاهنا ماهو مصطلح أهل المنطق لا ماهو مصطلح أهل الاصول فاعرف ذلك

(قوله) قدم عليه تعليله ، الظاهر أنه علة للتخيير في الوجوب فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) داخلان تحت جنس وهو الحكم ، كذا في العضد وفي جعل الحكم جنساً لهما تسامح اذ جنسهما الفعل ووجهه يعني التسامح كون الحكم جنساً لعرضهما وهو الوجوب

المباح جنساً للواجب (استلزم الواجب التخيير (١)) لان التخيير في الفعل والترك مقوم للمباح وهو داخل في قوام الواجب لانه جنسه فرضاً فيكون التخيير داخلاً في قوام الواجب وهو يرفع حقيقة الوجوب (قيل) في حجة المخالف اشترك المباح والواجب في انه (مأذون فيهما) أي في فعلهما (واختص الواجب) بالمنع من الترك والمأذون في الفعل تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بالقيد الزائد ولا معنى للجنس الا ذلك (قلنا) لانسلم ان ذلك تمام حقيقة المباح بل ذلك جنسه ايضاً كالواجب (و) اختص (المباح) بفصل يميزه عن الواجب وغيره كاختصاص الواجب وهو انه مأذون في تركه من غير ترجيح لاحد الطرفين، وقد تأول بعضهم هذا القول بانه اريد بالمباح مايشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح فهو مرادف للجائز باحد معانيه التي تقدمت (٢) وحينئذ يعود الخلاف لفظياً لان من فسر المباح بماخير في فعله وتركه من غير ترجيح منع جنسيته ومن فسره بما أذن فيه جعله جنساً للواجب والمندوب والمكروه والمباح بالمعنى الاول ايضاً لاشتراك الكل في الاذن واختصاص كل منها بقيد مميز «ويتفرع من هذا الخلاف» خلاف فيما اذا نسخ الوجوب (٣)

(١) لانه من حقيقة الجنس، والنوع مستلزم لجنسه ضرورة واللازم ظاهر بطلانه اه عضد

(٢) وهو مالا يمتنع من جهة الشرع والله أعلم اه (٣) وصورة المسئلة أن يقول الشارع نسخت الوجوب أو حرمة الترك أو رفعت ذلك فاما اذا نسخ الوجوب بالتحريم أو قال رفعت جميع مادل عليه الامر السابق من جواز الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعا اه من شرح الاسنوى على المنهاج

(قوله) مقوم للمباح الخ، الذي ذكره المؤلف عليه السلام في المقدمة وهو المذكور في المنطق أن الفصل اذا نسب الى الماهية سمي مقوماً لانه جزء داخل في قوام الماهية ومحصل لها وهاهنا قد جعل المؤلف عليه السلام التخيير مقوماً للمباح وليس كذلك فان التخيير في الفعل والترك تمام لماهية المباح كما سبق في التقسيم المذكور في أول فصل الحكم لافصلا للمباح اللهم الا أن يقدر للاباحة جنس فيكون التخيير فصلا فينظر (قوله) لاختصاصه بالقيد الزائد، وهو المنع من الترك (قوله) والمباح بالمعنى الاول، وهو ماخير في فعله وتركه من غير ترجيح فيكون المباح بهذا المعنى جنساً للمباح بالمعنى الاول (قوله) ويتفرع من هذا الخ، ينظر في صحة تفرع مسئلة هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب على الخلاف في كون المباح جنساً للواجب فانه لاارتباط لتلك المسئلة بكون المباح جنساً للواجب أو غير جنس اذ المراد بالجواز في تلك المسئلة هو بالمعنى الأعم لا بمعنى الاباحة مع أنه لو كان الجواز فيها بمعنى الاباحة بناء على أن المراد بالاباحة مطلق الجواز أي ما اذن الشارع فيه لكان القول بكون المباح جنساً للواجب ربما ينافي القول ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب فضلا أن يتفرع عليه كما ذكره الشيخ العلامة في شرح الفصول لأن المانعين استدلوا لعدم بقاء الجواز بان الجواز جنس فيرتفع بارتفاع الفصل فمقتضى هذا الاستدلال ان الجنسية مانعة عن البقاء بعد ارتفاع الفصل فلا يصح التفرع لأن معنى تفرع الخلاف على الخلاف كما ذكره المؤلف عليه السلام أن من يجعل الجواز جنساً للواجب يقول ببقائه ومن لم يجعله جنساً لا يقول ببقائه كما يأتي ويؤيد ماذكرناه استدلال المؤلف عليه السلام أيضاً للمانعين كما يأتي ويؤيده أيضاً مافي شرح الشيخ العلامة للفصول فانه مشعر بان القائلين والاباحة اهـ ح عن خط شيخه بزيادة مفيدة (قوله) تمام لماهية المباح، كلام المؤلف مستقيم لأن التخيير فصل للمباح وجنسه الفعل وهو يعني التخيير تمام ماهية المباح فتأمل في كلام القاضي اهـ ح عن خط شيخه بزيادة يسيرة للايضاح (قوله) ينظر في صحة تفرع الخ، قال سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق رحمه الله دافعاً لكلام المحشي مالفظه وقد استشكل القاضي العلامة سيلان في حاشيته تفريع الخلاف على ذلك وقال ان المانعين لبقاء الجواز استدلوا على ان الجواز جنس ويرتفع بارتفاع فصله وان هذا الاستدلال يفيد ان ارتفاع الفصل مانع عن بقاء الجنس فلا يصح التفريع المذكور. هذا حاصل كلامه وهو عجيب فقد عرفت ان القائل ببقاء الجواز بعد النسخ لايسلم ارتفاع الجنس الذي وقع الاشتراك فيه بارتفاع فصل الواجب ولا ان الفصل علة للجنس بل غاية الأمر ان يكون علة ناقصة كما هو مقرر في محله ولا يلزم من ارتفاعها ارتفاع الجنس ولو كن ملاحظة كلام الخصم على انفراده مما يرتفع به الخلاف كما يقتضيه كلام المحشي رحمه الله لما تحقق خلاف في مسئلة البتة اهـ ح

بالبقاء والمانعين قائلون بجنسية الجواز للواجب لأنه ذكر أن الغزالي وهو ممن يقول بمنع بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب علل المنع بأن الجنس يرتفع بارتفاع الفصل لأنه علة لوجود الحصة التي فيه من الجنس، والرازي وهو ممن يقول بالبقاء لايسلم أن الفصل علة للجنس بل يقول هما معلولان لعلة واحدة قال وتقريره مذكور في الكتب الكلامية . فالاولى أن يجعل تلك مسئلة مستقلة لاتفرع لها على هذا الخلاف بل يجعل الخلاف فيها ثابت سواء اختلف في كون المباح جنساً للواجب أولا وسواء فسر المباح بالتخيير في فعله وتركه من غير ترجيح



أو فسر بما اذن فيه لما عرفت من ارتفاع الجنس بارتفاع الفصل ( قوله ) فروى الفقيه نجم الدين البقاء، كما في جواز صوم عاشوراء بعد نسخ وجوبه لـكن انما يبقى ما كان من الأصل قبل الوجوب ولذلك لايبقى الجواز في مثل ذبح اسمعيل عليه السلام ولاثبات المسلم الضعيف لعشرة كفار أقوياء بعد نسخ الوجوبين وانما بقي جواز صوم يوم عاشوراء لأن الجواز هو الأصل لا لأنه جنس للواجب ( قوله ) وليس بصحيح، لما عرفت في الحاصل لـكن هذا هو المذكور سابقاً المشار اليه بقوله وحينئذ يعود الخلاف لفظياً فكان الاولى أن يبين عدم صحته فيما سبق ( قوله ) رفع للجزء الثاني، وهو المنع من الترك وفي شرح الشيخ والوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك يرتفع بارتفاع جزئه وقوله وهو أي رفع الجزء الثاني لايستلزم رفع الأول وهو جواز الفعل ( قوله ) ولو سلم فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير في الفعل والترك، لـكن هذا مرادف للمباح مركب من جنس وفصل يخرج به الواجب فلم يكن قبل النسخ جنساً للواجب حتى يدعى بقاؤه بعد النسخ ( قوله ) من دون فصل ،أي في الخارج وأما في التعقل فيوجد كذا نقل لأن كل فصل علة لوجود الحصة التي فيه من الجنس « واجيب » بان المخالف لايسلم ان الفصل علة للجنس بل يقول هما معلولان لعلة واحدة،وتقرير ذلك مذكور في الـكتب الحـكمية كذا في شرح الشيخ العلامة رحمه الله

هل يبقى الجواز(١) ام لا فروى الفقيه نجم الدين يوسف بن احمد بن عثمان رحمه الله البقاء عن الهادي والناصر والمرتضى وابي العباس وابي طالب وعزاه الاسنوي الى الجمهور وروى الفقيه يوسف عدم البقاء عن زيد بن علي عليهما السلام والمؤيد بالله وابي حنيفة والشافعي وهو اختيار الغزالي في المستصفى، والحاصل ان من جعل الجواز جنساً للواجب يقول ببقائه(٢) فيكون الجواز حكماً شرعياً ومن لم يجعله جنساً لايقول ببقائه (لا) بل يرجع الامر الى ما كان عليه قبل الوجوب من البراءة الاصلية او التحريم ويصير الوجوب بالنسخ كان لم يكن فيكون الخلاف معنويا ومن الناس من يقول بان الخلاف لفظي وليس بصحيح كما بيناه « احتج » القائلون بالبقاء بان الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك ونسخ الوجوب رفع للجزء الثاني وهو لايستلزم رفع الاول « والجواب » ان الجواز جنس والمنع من الترك فصل ولا نسلم ان رفع المركب من جنس وفصل رفع لفصله خاصة بل رفعه رفع له بكلا جزئيه (٣) ولو سلم فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير في الفعل والترك والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن فعله سواء كان مخيراً في تركه ام لا « احتج » المانعون بانه لو بقي الجواز من دون منع من الترك فاما ان يبقى مجرداً (٤) أو مع فصل يخلف المرفوع والاول باطل لانه جنس والجنس لايوجد من دون فصل

(١) كما بقي صوم عاشوراء بعد نسخ وجوبه اه قيل هذا وهم وانما يبقى ما كان من أصل قبل الوجوب ولذلك لايبقى جواز لمثل ذبح اسمعيل ولاثبات المسلم الضعيف لعشرة كفار أقوياء بعد نسخ الوجوبين ونحو ذلك ماسيأتي في المانع من ان الابوة قد رفعت وجوب القصاص ولم يبق جوازه وانما بقي جواز صوم عاشوراء لان الجواز هو الاصل لالانه جنس للواجب اه نظام الفصول (٢) اذ يتوجه النفي الى القيد وهو الوجوب ويبقى الجواز اه (٣) قال الشيخ لطف الله في شرح الفصول فاذا ارتفع الفصل ارتفع الجنس اه لـكن يقال رفع الاخص لايستلزم رفع الاعم اه (٤) يريد في الخارج لافي العقل اه

( قوله ) ولذلك لايبقى الجواز في مثل ذبح اسمعيل عليه السلام ، إلا أنه يقال لانسخ في ذبح اسمعيل على الصحيح اه لي من هامش نظام الفصول ( قوله ) أي في الخارج ؛ يقال وجود الفصل أيضاً انما يوجد حصة من الماهية ولاوجود لها خارجاً انما توجد خارجاً بوجود المشخصات فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

والثاني باطل أيضاً لان الفصل الخالف اما أن يكون الاذن في الترك على الاطلاق او هو (١) مع الاستواء أو مع كونه راجحاً أو مع كونه مرجوحاً لاجائز ان يكون مطلقاً لاستلزامه المحال وهو كون الباقي مندوباً (٢) ومكروهاً ومباحاً أو التحكم وهو تخصيص بعض المنسوخات بالندب وبعضها بالكراهة وبعضها بالاباحة وهو تخصيص من غير دليل(٣)إذ المفروض عدمه ولا جائز أن يكون واحداً من الثلاثة(٤) الاخر أيضاً للتحكم (٥)لعدم الدليل ﴿ خاتمة ﴾ للقسم التكليفي من الاحكام في بيان الرخصة والعزيمة ، والرخصة في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة في الامر خلاف التشديد فيه ومن ذلك رخص السعر اذا تيسر وسهل وفي الاصطلاح ما أفاده بقوله ( الحكم الثابت(٦) على خلاف دليل الوجوب أو الحرمة لعذر(٧)رخصة(٨) ) وفي قولنا الثابت اشارة الى ان الترخيص لابد له من دليل والا لم يكن ثابتاً

(١) قوله او هو يعني الاذن مع الاستواء كما في المباح او مع كونه يعني الترك راجحاً كما في المكروه او مرجوحاً كما في المندوب اه (٢) توضيحه أن الباقي حينئذ جواز الفعل مع الاذن في الترك مطلقاً أى أعم من ان يكون الترك مساوياً للفعل او أرجح او مرجوحاً ولا يخفى ان هذا اعنى جواز الفعل مع مطلق الاذن في الترك يعم المندوب والمكروه والمباح فيكون الباقي على هذا مندوبا ومكروهاً ومباحاً وان قيل بأنه احدها كان تحكماً الخ ماذكره ابن الامام رحمه الله (٣) قد يقال الخالف أحدها على التخيير ولا محذور اه (٤) أى معيناً وقوله للتحكم ولو قيل واحداً لابعينه لم يلزم التحكم اه (٥) نختار الأول يعنى بقائه مجرداً ، قولكم والجنس لايوجد من دون فصل ، قلنا ان أردتم لايوجد خارجا فمسلم ولا يضر وان أردتم تعقلا فممنوع بل نقول يوجد من دون فصل عند العقل وهو كاف اه (٦) أعم من الفعل كأكل الميتة والترك كما في صوم المسافر وصلوة الرباعية ولهذا عدل عما ذكره غيره وهو ماجاز فعله لغير عذر مع قيام السبب المحرم وان جاز أن يؤخذ الفعل شاملا للترك أيضاً على أنه كف اه من حاشية السعد (٧) في شرح المنهاج للاسنوى وقوله لعذر احتراز عن التكاليف كلها فانها أحكام ثابتة على خلاف الدليل لأن براءة الذمة أصل ودليل لكنها ليست لعذر فان المراد من العذر المشقة والحاجة فلا يسمى ذلك رخصة ، فان قلت اذا كان للرخصة دليل وللعزيمة دليل آخر فدليل الرخصة ان كان راجحاً على دليل العزيمة فالعمل بالراجح لايكون رخصة بل عزيمة وان كان مساوياً فان قلنا بتساقط الدليلين المتعارضين والرجوع الى الأصل فلا رخصة أيضاً وان كان دليل الرخصة مرجوحاً فالعمل بالمرجوح وترك الراجح كيف يجوز فهذا مشكل « قلت » نختار أنه مرجوح في نفسه لكن العذر صيره راجحاً والرخصة بمعنى التيسير ولا بعد في العمل بالمرجوح لأجل التيسير والتسهيل فهذا معنى الرخصة اه (٨) قيل والعزيمة بخلاف الرخصة فهي ماشرع لالعذر وليس بسديد لأن العذر عبارة عن علة الحكم ولابد للعزيمة من علة كالرخصة فالحق ان الرخصة ليست الا إباحة الممنوع من فعل أو ترك وان الوجوب والحرمة عزيمة مطلقا وما عدا ذلك كالمندوب والمكروه ليس بعزيمة ولا رخصة اذ لم يتجدد على الرخصة حقيقة شرعية غير حقيقتها اللغوية المأخوذة من رخص السعر أى انحطاطه اه جلال على المختصر

( قوله ) ولا جائز ، عطف على لاجائز أن يكون مطلقاً الخ

بل الثابت غيره(١) وهو مادل عليه الدليل ويخرج بقوله على خلاف دليل الوجوب أو الحرمة الحكم المبتدأ ومنه وجوب الاطعام فى كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب ابتداء على فاقدها كما ان الاعتاق واجب ابتداء على واجدها ومنه التيمم عند فقد الماء لانه الواجب فى حقه (٢) ابتداء بخلاف التيمم (٣) للحرج ونحوه فانه من الرخصة وبقوله لعذر (٤) مانسخ وجوبه أو تحريمه لان النسخ لايسمى عذراً (٥) وكذا ماخص من عموم دليل الوجوب أو التحريم لان التخصيص مبين ان العام لم يتناوله حقيقة فهو كالحكم المبتدأ « وان قلنا » أنه يتناوله بحسب الظاهر فالتخصيص لايسمى عذراً ، واما ماورد على خلاف دليل الندب أو الكراهة فخروجه عن الرخصة ظاهر وتدل عليه عبارة مختصر المنتهى والفصول وغيرهما مثل قول البعض الرخصة ماابيح فعله مع كونه حراماً (٦) ، وقول آخر الرخصة مالم يسلم موجبها

---

(١) الحكم ماعلق شرعاً أوعقلا بفعل المكلف الخ فالدليل معلوم منه فالا دليل عليه لم يدخل في جنس الحد فلا حاجة الى اخراجه بالثابت اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) فلا يسمى رخصة لعدم ورود التكليف بالوضوء لاستحالة التكليف بالمحال اه من غاية الوصول على المختصر (٣) لعل الوجه في جعل التيمم للحرج من الرخصة دون التيمم لعدم الماء مع اتحادهما في الكيفية اخذ التسهيل في مفهوم الرخصة الاصطلاحية لمناسبة المعنى اللغوى وهذا المعنى موجود في التيمم للحرج دون التيمم لعدم الماء اذ لاتخفيف فيما لايمكن المكلف غيره لاسيما مع القول بوجوب الطلب لهما والله أعلم اه من أنظار سيدى العلامة صفى الدين احمد بن اسحق رحمه الله (٤) المعنى وبقوله لعذر الباقى بعد مانسخ من الوجوب أو التحريم لأن النسخ الخ ولو قال كذلك لكان أولى والله أعلم اه سيدنا احمد (٥) يردعليه الحكم الثابت بالناسخ لأجل المشقة لعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة في القتال ونحوه فانه حكم ثابت على خلاف دليل الوجوب لعذر المشقة فان اجيب بأنه لايسمى عذراً الا على المجاز من باب اطلاق اسم المسبب على السبب قلنا وكذلك لاتسمى الرخصة عذراً الا بهذه العلاقة فلا محيص عن دخول هذا القسم من الناسخ في حد ا[illegible] وموافقة الحنفية حيث قسموا الرخصة الى أربعة أقسام وجعلوا مانسخ عنا من الأحكام تخفيفاً واحداً منها ولو قيل بان المنسوخ لايسمى دليلا الا مجازاً لخرج مانسخ وجوبه أو تحريمه من الحد من غير كلفة والله أعلم اه (٦) قال الاصفهانى وهو تناقض ظاهر اه

---

( قوله ) لأن النسخ لايسمى عذراً ، العذر مايطرؤ في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذي دل الدليل على حرمته ( قوله ) لم يتناوله حقيقة ، مقتضى هذا القيد أنه قد تناوله ظاهراً فيكون قوله فهو كالحكم المبتدا يترتب على ماا ستفيد من هذا القيد فقوله بعده وان قلنا انه يتناوله بحسب الظاهر لايخلو عن قلق ( قوله ) فخروجه عن الرخصة ظاهر ، لقوله دليل الوجوب أو الحرمة ( قوله ) وتدل عليه عبارة مختصر المنتهى ، لقوله ماشرع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر ( قوله ) والفصول ، لقوله مع قيام المحرم أو الموجب الخ ( قوله ) ما ابيح فعله مع كونه حراماً ، هذا غير موافق لماذكروه في معنى قولهم لولا العذر كما في الحواشي وشرح الفصول للشيخ رحمه الله حيث قالوا ومعنى قوله لولا العذر ان المحرم كان محرماً والموجب كان موجباً أي كان كل منهما مثبتاً لمدلوله في حقه أيضاً لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم والوجوب لا للقيام اللهم الا أن يقال هنا المراد بقوله مع كونه حراماً يعنى قبل الاباحة فينظر ( قوله ) مالم يسلم موجبها ، أي الرخصة وموجبها هو دليل الوجوب

---

( قوله ) لايخلو عن قلق ، حاصل ما أراده المؤلف عليه السلام في اخراج التخصيص أنه مبين أن العام لم يتناوله حقيقة فهو كالحكم المبتدا والرخصة هي حكم ثان حاصل عن دليل فخرج التخصيص اذ هو حكم أول . وان قلنا أنه يتناوله بحسب الظاهر فالتخصيص لايسمى عذراً والعذر مأخوذ في حد الرخصة فعبارة المؤلف في غاية الحسن ولا قلق فيها ولعل القاضي رحمه الله حكم عليها بالقلق نظراً منه انه قد حصل المراد من اخراج التخصيص عند قوله فهو كالحكم الخ وقوله وان قلنا أنه الخ تكرير لما قد فهم من قوله لم يتناوله حقيقة وقد عرفت ان المؤلف رتب عليه قوله فهو كالحكم المبتدا ورتب على قوله وان قلنا أنه الخ قوله والتخصيص لايسمى عذراً فكانه جواب آخر مبنى على تسليم الاول والله اعلم فتأمل اه ح عن خط شيخه ( قوله ) لا للقيام ، لم يظهر فرق بين جعل قوله لولا العذر قيداً لوصف التحريم والوجوب وبين حمله قيداً للقيام فتأمل اه ح عن خط شيخه وعلى قوله لم يظهر ، تشكيل بخط ح اه

عن المانع، وقول آخر الرخصة جواز الاقدام على الفعل مع قيام المانع، وقول آخر الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب، وقول آخر (١) مارخص فيه مع كونه حراماً وقيل أنه يسمى رخصة ولايساعد عليه المعنى اللغوي كل المساعدة لحصول السهولة في الجميع والمعتبر الاصطلاح، والمشهور في العزيمة أنها مالزم العباد ابتداء بالزام الله تعالى من فعل أو ترك وبه صرح الغزالي والآمدي وغيرهما ولا يدخل فيها الندب والكراهة والاباحة(٢) وان الرخصة تقابلها فالمقابلة اما بمعنى أنها مالم يلزم العباد ابتداء مطلقا فيدخل فيها ماعدا الوجوب والتحريم ابتداء، واما بمعنى انها مالم يلزم العباد ابتداء لعذر مع بقاء موجب اللزوم لولا العذر والمعنى الاول لم يذكر لاحد فتعين الثاني والوارد على خلاف دليل الندب والكراهة خارج عنه(٣) «واعترض» بتحريم الصلوة والصوم على الحائض(٤) فانه يصدق عليه تعريف الرخصة وليس منها فلا يكون مانعاً «وقد يجاب» بان الحيض لايسمى عذراً فان العذر الذي شرعت لاجله الرخصة اما دفع تلف أو دفع مشقة أو دفع حاجة (٥) وترك الحائض للصلوة لايدفع شيئاً من ذلك ولان الرخصة عبارة عن الحكم المبني على أعذار العباد والحيض مانع شرعي وليس بعذر والرخصة قد تكون واجبة كأكل الميتة للمضطر والقصر وقد تكون مندوبة ومباحة

(١) قال الاصفهاني في شرح المنهاج مالفظه وهو مع مافيه من تعريف الرخصة بالترخيص المشتق من الرخصة غير خارج عن الاباحة وكان في معنى الأول اه أي ماابيح فعله مع كونه حراماً اه (٢) عطف على قوله انها مالزم اه منه (٣) اذ لالزوم فيهما اه (٤) اذا زيد في الحد الوجوب كما تقدم منع من دخولها ويكون هذا فائدة زيادته لانها قد نهيت عن فعل ذلك كما هو معروف اه (٥) كما في رخصة العرايا وقوله وترك الحائض للصلاة يعني والصوم اه

(قوله) عن المانع، وهو العذر فيفهم منه أنها واردة على خلاف دليل الوجوب لا الندب والكراهة ويرد هنا أيضاً أنه غير موافق لمعنى قولهم لولا العذر (قوله) جواز الاقدام، وجه الدلالة في هذا ان قيام المانع عن جواز الاقدام يدل على أن الرخصة وردت على خلاف دليل التحريم فخرج ماورد على دليل الندب والكراهة (قوله) وقول آخر الرخصة ترك المؤاخذة الخ، هذه الحدود لاتوافق ماذكروه في معنى لولا العذر كما عرفت (قوله) وقيل أنه لايسمى، أي ماورد على خلاف دليل الندب والكراهة (قوله) لحصول السهولة في الجميع، أي في الندب والكراهة وخلافهما (قوله) والمعتبر الاصطلاح، يعني وان لم يساعد المعنى اللغوي (قوله) والمشهور الى قوله وبه صرح الغزالي، وهو مقتضى مافي



المنتهى كما نقله السعد (قوله) مالم يلزم العباد ابتداء مطلقا، لعذر أو لغير عذر (قوله) فيدخل فيها ماعدا الوجوب والتحريم ابتداء، والذي عداهما المندوب والمكروه والمباح اذا شرعت ابتداء فانه يصدق عليها حد الرخصة اذ هي لم تلزم العباد ابتداء (قوله) والمعنى الأول، أي مالزم العباد ابتداء لم يذكر لأحد اذ لم يقل أحد ان الرخصة ماعدا الوجوب والتحريم بحيث يشمل المندوب والمكروه والمباح (قوله) خارج عنه، الا ان يؤول لزم بثبت كما ذكره السعد قال لكنه مخالف للاصطلاح (قوله) والقصر، كذا في شرح المختصر وهو مستقيم على القول بانها شرعت في الأصل أربعاً وأما على ماهو المختار من أنها شرعت مثنى فقررت في السفر وزيدت في الحضر فلا (قوله) ومباحاً كالفطر هكذا ذكره ابن الحاجب واعترضه في الحواشي بان فطر المسافر أن تضرر به فالفطر أحب والا فالصوم أحب «وقد أجاب» بعضهم بانه مباح عند بعض الفقهاء ويكفي في التمثيل اباحته عنده «ثم أجاب» أيضاً بان المندوب هو الافطار الذي علم ضرر الصوم مكانه وكذا عدم الافطار الذي علم عدم ضرره فاما الذي لم يعلم ضرره ولا عدم ضرره فمباح وقد دفع الشيخ في شرح الفصول هذا الجواب بان الظاهر ان الافطار مكروه فيما استوى عنده الافطار وعدمه ثم قال فالاولى التمثيل للمباح من الرخصة برخصة العرايا فان فعلها وتركها سيان انتهى ولم يذكر المؤلف عليه السلام كون الرخصة مكروهة وقد ذكرها في الفصول قال الشيخ رحمه الله تعالى ويكره اذا كان لايتضرر

كالفطر في السفر بحسب تفاوت المشقة (١) (و) الحكم الثابت ( عليهما ) أى على دليل الوجوب أو الحرمة اذ لايجتمعان يسمى ( عزيمة ) في الاصطلاح واما فى اللغة فهى الجد في الامر والقطع عليه ( وفى جعلهما ) أي الرخصة والعزيمة ( من ) القسم ( الثانى ) وهى الاحكام الوضعية ( تكلف ) والجاعل لهما من القسم الثانى هو الآمدى لانه جعل أصناف خطاب الوضع ستة الحكم بالسببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان والسادس العزيمة والرخصة فقيل في وجهه لان الشارع نصب المشقة وخلافها علامة لهما وفيه أنهما من الاسباب ولا كلام فيهما انما الكلام فى موجبهما ، وقيل لان اتصاف الفعل والترك بالرخصة والعزيمة ثابت بخطاب الوضع باعتبار ان فيهما تعلقاً زايداً على الاحكام الخمسة كما فى الصحة والفساد وهذا اقرب فى توجيه كلامه «النوع» (الثانى) من الحكم المبحوث عنه (ثلاثة اقسام(٢)) وهي السبب والشرط والمانع وسميت احكاما وضعية(٣) لان الشارع وضعها علامات لاحكام تكليفية

---

(١) وجمع الصلاتين عند موجب التوقيت اه (٢) قال الشيخ لطف الله في شرحه للفصول مع عبارة الفصول وفائدته أى خطاب الوضع سهولة ما كلفنا الله به من فعل أو ترك الى قوله الى مالا نهاية له فخذه وفي شرح الشيخ مع الفصول أيضاً ويشترط في التكليفى مالا يشترط في الوضعي كالتكليف أى البلوغ والعقل وعلم المكلف بذلك الحكم لامتناع تكليف الغافل بخلاف الوضعي ومن ثم وجب الضمان على غير المكلف فوجب بالقتل وان صدر من الصبي والمجنون والنائم ووقع طلاق السكران ونحو ذلك كالقصاص عليه اه (٣) في الفصول وشرحه للشيخ لطف الله مالفظه ، واعترض بعض المتأخرين القدماء في تسمية ماعرف بخطاب الوضع حكما وقال انما هو علامة الحكم ولا يسمى حكما « مثلا» كون الزنا موجباً للحد علامة على وجوبه وهو أى اعتراضه فاسد لان نصب الشارع له علامة حكم شرعي « بيان ذلك » ان في موجبية الزنا للحد ثلاثة امور ، وجوب الحد ولا اشكال في أنه من الاحكام ونفس الزنا وليس حكما بلا نزاع بل علامة عليه وجعل الشارع له علامة على وجوب الحد وهو المراد فكما ان وجوب الحد حكم شرعي أى مستفاد من الشرع فنصب الزنا له علة حكم شرعي أيضاً فكل واقعة عرف حكمها بدلالتها أى بدلالة تلك الواقعة لا بدليل آخر فلله تعالى فيها حكمان الحكم المعرف بها أى الذى عرفته والحكم عليها بكونها معرفة له «مثلا» الزنا واقعة لها حكم وهو وجوب الحد وعرف ذلك بدلالة الزنا عليه أى بجعل الزنا علامة ودليلا عليه فلله تعالى فيه حكمان وجوب الحد عليه والحكم عليه بانه سبب للحد بخلاف ماعرف حكمها بدليل آخر كالصلوة مثلا عرف حكمها بقوله تعالى أقيموا الصلوة فليس لله تعالى فيها الا حكم واحد وهو وجوبها انتهى بحروفه

---

( قوله ) والحكم الثابت عليهما ، الاولى عليه بافراد الضمير اذ هو عائد الى الدليل « واعلم » ان كلام المؤلف عليه السلام مشعر بان الحكم لاينحصر في العزيمة والرخصة اذ لايدخل المندوب والمباح والمكروه في العزيمة بل ولا جميع الواجب ولا المحرم على ماقال التفتازانى ان الحق أن الفعل لايتصف بالعزيمة مالم يقع في مقابلة الرخصة واما ابن الحاجب وشارحه فكلامهما يقضي بالانحصار فيها واعترضه التفتازانى بما ذكره ( قوله ) اذ لايجتمعان ، أي الوجوب والحرمة فلذا عطف الحرمة بأو ( قوله ) وأما في اللغة الخ ، يقال لفلان عزيمة على كذا أي جد ( قوله ) نصب المشقة وخلافها علامة لهما ، أي للرخصة والعزيمة فأوجب الصيام مثلا مع عدم المشقة ورفعه معها ( قوله ) وفيه أنهما ، أي المشقة وخلافها ( قوله ) ولا كلام فيهما ، أي لانزاع في كونهما من الاسباب ( قوله ) انما الكلام في موجبهما ، بفتح الجيم أي موجب المشقة وخلافها وهو العزيمة والرخصة ( قوله ) تعلقا ، أي تعلقاً بفعل المكلف زايداً على تعلق الأحكام وسيأتى بيان هذا في كلام المؤلف عليه السلام ان شاء الله تعالى فكونهما متعلقين حكم وضعي ( قوله ) ثلاثة أقسام الخ ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان أن الحصر استقرائى أو عقلي وكأنه للاحتمال عنده ففي الاصول وشرحه للشيخ رحمه الله انه استقرائي وفي الجواهر أنه عقلي وقد نقلناه في حاشية على الحاشية ( قوله ) وضعها علامات لاحكام تكليفية ، ظاهر هذا ان شرط الصحة ليس من البحث كالطهارة في صحة الصلوة وقد تقدم الكلام في أول بحث مقدمة الواجب . ومعنى كون الشرط علامة في عدم

---

( قوله ) اذ هو عائد الى الدليل ، لعل تثنية الضمير باعتبار الدليلين اه مغربى ح ( قوله ) كالطهارة في صحة الصلوة ، فنها ليست شرطاً يتوقف الوجوب عليها بل الوجوب مطلق بالنظر اليها وان قيد بشرط آخر كالتكليف مثلا فهو علامة للحكم اه حسن بن يحيى من خط العلامة السياغي

الحكم ظاهر فان عدمه مستلزم لعدم الحكم وأما وجوده فلا يظهر فيه كونه علامة لعدم استلزامه وجود الحكم ولاعدمه
(قوله) لأنه ان حكم على الشيء باستلزام حكم ، أراد المؤلف عليه السلام بهذا الكلام الاتيان بأمر جامع للثلاثة كالضابط لها ثم تفصيل كل قسم منها بقوله فاما ان يحكم الخ لكن في دخول الشرط في قوله باستلزام حكم خفا اذ الشرط غير مستلزم لحكم انما المستلزم عدمه لعدم الحكم والمانع وجوده لايستلزم حكما بل يستلزم عدم الحكم . لايقال أنه أراد بالشيء أعم من الوجود أو العدم فيدخل في الأول السبب والمانع وفي الثاني الشرط وأراد بالحكم في قوله باستلزام حكم أعم من وجود الحكم كما في السبب أو عدمه كما في الشرط والمانع وأراد بالعدم مايشمل عدم الحكم الوضعي ليشمل مانع السبب . لأنه يقال هذا التأويل لايناسب قوله باستلزام وجوده وجود الحكم ولا قوله باستلزام عدمه عدم الحكم اذ يكون المعنى حكم على وجود السبب مثلا باستلزام وجوده الخ أو حكم على عدم الشرط باستلزام عدمه . وقد يقال المراد حكم على الشيء نفسه وهو الثلاثة باستلزام حكم ويكون اسناد الاستلزام الذي هو لوجودها كما في السبب والمانع أو لعدمها كما في الشرط الى الثلاثة أنفسها مجازاً بقرينة إسناده الاستلزام في آخر الكلام الى الوجود أو العدم حيث قال باستلزام وجوده أو باستلزام عدمه فتأمل ولو قال المؤلف عليه السلام باستلزام وجوده أو عدمه لامر فاما الخ لظهر المعنى



وجوداً (١) او انتفاء وانما كان هذا النوع ثلاثة اقسام (لانه ان حكم على الشيء) باستلزام حكم (٢) فاما ان يحكم عليه (باستلزام وجوده وجود حكم فالسبب (٣)) اي فهو المسمى سبباً ومعنى الحكم عليه ان يجعل وصف ظاهر منضبط مناطاً (٤) لوجود حكم ، كالزنا فانه حكم فيه بكونه سبباً لوجوب الجلد بمعنى انه اذا وجد الزنا وجد وجوب الجلد وقد تكون الاسباب وقتية كالدلوك (٥) ومعنوية كالاسكار (٦) (او) يحكم على الشيء باستلزام وجوده (عدم حكم او) عدم (سبب) لحكم (فالمانع) اى فهو المسمى مانعا فالمانع حينئذ قسمان احدهما ما استلزم

(١) في الحواشي كالسبب والمانع وانتفاء كالشرط اه (٢) ظاهر هذا لايشمل الشرط والمانع اه وفيه ماذكره سيلان اه (٣) يرد عليه ان هذا حكم له وحكم الشيء موقوف على تصوره فلو توقف عليه تصوره لزم الدور ومثل هذا في شرح البرماوى عند تعريف السبب اه (٤) مفعول ثان ليجعل اه (٥) فانه اذا وجد زوال الشمس من كبد السماء وجد وجوب الصلاة وليس علة في وجوبها اذ لامناسبة اه شرح فصول للشيخ لطف الله (*) في الجواهر مالفظه ، وهو أي القسم الأول الذي هو السبب ينقسم بحكم الاستقراء الى وقتي وهو مالايستلزم في تعريفه للحكم علية باعثة على شرعية الحكم المسبب عنه كزوال الشمس فانه يعرف وقت وجوب الظهر ولا يكون مستلزماً لحكمة باعثة والى معنوى وهو مايستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة كالاسكار المعرف لحرمة النبيذ لا للخمر لتعرفه بالنص فانه أمر معنوى جعل علة للتحريم اه (٦) فانه أمر معنوى معرف لتحريم النبيذ اه سبكي والمراد بالمعنوية كونه مستلزماً لحكمة باعثة للشارع على شرع الحكم اه رفو (*) للحرمة فاذا وجد وجدت واذا انتفى انتفت ومع ذلك هو العلة للتحريم للمناسبة الظاهرة اه شرح الشيخ لطف الله

(قوله) لكونه سبباً لوجوب الجلد الخ ، فلله تعالى في الزنا حكمان وجوب الجلد وهو الحكم التكليفي وسببية الزنا وهو الحكم الوضعي (قوله) فالمانع حينئذ قسمان الخ ، وهذا التقسيم للمانع اعتباري لاحقيقي لأن كل ماهو مانع للحكم الشرعي فهو مانع لسببية الشرعي وبالعكس لأن المانع لأحد المتلازمين وجوداً وعدماً يجب أن يكون مانعاً للازم الآخر قطعا وإلا لم يكونا متلازمين ذكره بعض أهل الحواشي

(قوله) فلا يظهر فيه كونه علامة ، يحقق فالشرط علامة لوجود الحكم كالحول مثلا والمانع علامة كالدين مثلا اه حسن بن يحيى من خطه أيضاً (قوله) لكن في دخول الشرط في قوله الخ ، ليس كما ذكره المحشي رضي الله عنه فان المؤلف لم يرد باستلزام وجوده وجود حكم الا السبب لاغير ولم يرد ان ذلك جامع للثلاث فتأمل اه سيدي عبد القادر بن احمد هذا بالنظر الى عبارة الاصل والمحشي نظر الى مجموع عبارة الاصل والشرح (قوله) كما في السبب الخ ، كما صرح به المؤلف في قوله لاحكام تكليفية وجوداً وانتفاء اه حسن بن يحيى من خط العلامة احمد بن محمد السياغي (قوله) أو حكم على عدم الشرط باستلزام عدمه ، غاية مالزم من هذا وضع الظاهر موضع المضمر ﴿ ﴾ وهو جائز مع أنه ههنا في التقدير لافي اللفظ اه اسمعيل بن محمد بن اسحق ح ﴿ ﴾ ان اعيد الضمير الى المضاف اليه لا الى المضاف كما هو الظاهر فلايستقيم المعنى اه حسن بن يحيى ح

وجوده عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص فان كون الاب سبباً لوجود الابن يقتضي ان لا يكون الابن سبباً لعدمه (١)، والثاني ما استلزم وجوده عدم سبب الحكم وهو وصف ظاهر (٢) منضبط يستلزم وجوده حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة عند من جعله مانعاً لوجوبها (٣) فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل المال ولم يدع الدين في المال فضلا يواسى به (٤) (او) يحكم على الشيء (باستلزام عدمه عدم حكم أو) عدم (سبب فالشرط) أي فهو المسمى شرطاً، وهو أيضاً قسمان أحدهما ما استلزم عدمه عدم الحكم وهو وصف ظاهر منضبط يستلزم عدمه عدم الحكم كما ان المانع يستلزم وجوده عدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع (٥) وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم (٦)

---

(١) فلا يحسن أن يكون هو سبباً لاعدامه مع بقاء حكمة السبب وهو حيوة الانسان اه سبكي قد يعترض هذا بان السبب في عدمه القتل الذي هو فعله لا الابن فلا ينتهض ذلك حكمة اه من حاشية اللقاني على شرح الجمع (٢) أي لا يخفى كشفقة الأب، منضبط لا المتفاوت المضطرب كاحسان الأب بالتربية فانها ليست بمنضبطة اه (٣) فحكمة الدين وهي براءة الذمة وستر العرض مخلة بحكمة النصاب وهي سد خلة الفقير فكان رعاية تلك الحكمة أولى من رعاية هذه الحكمة لان فيها البداية بالنفس وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم ابدأ بنفسك الخبر اه فصول وشرحه للسيد صلاح (٤) ويكون راجعاً على سبب الحكم ولعل من هذا على مذهبنا تحريم النكاح على العاجز عن الوطء من تعصي لتركه وعن القيام بالحقوق ونحو ذلك فسبب النكاح هو التحصن والتسنن ونحو ذلك وكون ذلك النكاح سبباً في فعل قبيح أو اخلال بواجب مانع راجع على الاول فيصيره مفسدة والله أعلم اه (٥) وذلك لانه قد سبق ان المانع انما يكون مانعاً لما فيه من حكمة تخل بحكمة الحكم أو السبب فكذا كون عدم الوصف مانعاً يكون لما فيه من حكمة تنافي حكمة الحكم أو السبب اه سعد (٦) عبارة العضد تنافي حكمة الحكم أو السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها ينافي حكمة البيع وهي اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلوة فان عدمها ينافي تعظيم الباري وهو السبب لوجوب الصلوة اه قال السعد ويلزم من هذا أن يكون في عدم القدرة على التسليم حكمة منافية لحكمة حكم البيع اذ تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات اه ولفظ ميرزاجان في هذا المقام فالحكم هاهنا صحة البيع وحكمته اباحة الانتفاع والشرط القدرة على التسليم وعدمها يستلزم حكمة هي عدم الانتفاع وهذه الحكمة تنافي صحة البيع وحكمتها اه

---

(قوله) فان كون الأب الخ، هكذا في شرح المختصر والكلام الخ بيان للحكمة كما لا يخفى وقد يتوهم أن قوله فان كون الأب سبباً بيان للسببية وقوله يقتضي الخ بيان للحكمة وليس كذلك وقد يتوهم أيضاً أن قوله فان كون الأب سبباً الخ بيان لحكمة السبب وان قوله يقتضي أن لا يكون الابن الخ بيان لنقيض الحكم ولا يخفى ضعفه (قوله) كالدين في الزكوة فالحكم وجوب الزكوة وسببه الغنى والحكمة فيه وفي سببه مواساة الفقراء والدين يستلزم عدم بقاء فضل يواسى به وهذه حكمة تخل بالمواساة فيكون الدين مانعاً لاستلزامه حكمة تخل بحكمة السبب (قوله) عند من جعله مانعاً، وهم زيد بن علي وأبو عبد الله الداعي وابو حنيفة (قوله) وهو وصف ظاهر منضبط الخ قد تقدم في حاشية على الحاشية في بحث ما لا يتم الواجب إلا به أن تعريف الشرط بهذا غير مانع لدخول السبب والعلة التامة وهاهنا كلام في حاشية على الحاشية مفيد فاعرفه ان شاء الله تعالى (قوله) فبالحقيقة عدمه، أي عدم الشرط (قوله) وذلك لحكمة، الاشارة الى كون عدمه مانعاً المدلول عليه فيكون عدم الشرط كالمانع الوجودي الذي يستلزم وجوده حكمة تقتضي نقيض الحكم كما تقدم وهاهنا عدم الشرط اشتمل على حكمة هي الاضرار بذي المال تنافي حكمة الحكم وهي مواساة الفقراء وقد يتوهم أن الاشارة الى استلزام عدمه عدم الحكم وذلك باطل اذ الاستلزام لا يتوقف على حكمة انما المتوقف عليها اتصاف عدم الشرط بالمانعية

(قوله) فان كون الاب سبباً بيان للسببية، الظاهر أن يقول للمانعية اذ لا سببية هنا اه ح عن خط شيخه وهذا وجه التشكيل الموجود في بعض النسخ اه (قوله) بيان لحكمة السبب، صوابه المانع اه ح (قوله) وهذه حكمة تخل بالمواساة، كونها في الدين براءة الذمة كما في الفصول أولى فانه اذا كان المال يفضل عن قضاء الدين لم يخل بالمواساة والله أعلم اه حسن بن يحيي من خط العلامة احمد بن محمد (قوله) لدخول السبب والعلة التامة، يتأمل مامر ان شاء الله فلم يظهر دخولهما في الشرط فتأمل فيه اه ح عن خط شيخه (قوله) اشتمل على حكمة هي الاضرار بذي المال، ينظر في هذا اذ عدم الشرط وهو عدم الحول حكمته عدم الاضرار بذي المال

( قوله ) كالحول ، هو الشرط والحكم وجوب الزكوة وحكمة الحكم مواساة الفقراء ذكره في الحواشي وقد تقدم نقله و( قوله ) فان وجوبها من دونه ، أي دون الشرط « فائدة » اعلم ان ظاهر عبارتهم أن المانع وعدم الشرط بانفسهما وبمجردهما يقتضيان حكمة وليس كذلك بل لابد من ملاحظة الحكم معهما في اقتضائهما الحكمة ، ونظير ذلك الاسكار فان رعاية المصلحة لاترتب على مجرده بل المصلحة تحصل من ترتيب الحكم عليه وهو التحريم فلما ذكرنا أورد المؤلف عليه السلام مع عدم الحول وجوب الزكاة فقال فان وجوبها من دونه أي دون الحول ليظهر ذلك الترتيب وبين المؤلف عليه السلام معنى الوجوب بدون الحول بأحد شيئين اما دوام الوجوب أو بفعلها وينظر هل الاضرار بذي المال مناف لحكمة الحكم وهي المواساة أم لا فقد عرفت أنه لابد من المنافاة بين حكمة المانع وعدم الشرط وبين حكمة الحكم أو السبب واما الاضرار بالفقراء فنافاته لمواساتهم ظاهرة وقد نقلنا في حاشية على الحاشية كلاماً عن شرح المختصر غير ماذكره المؤلف فاعرفه بمعونة الله ( قوله ) كذلك ، أي القسم الأول في هذا الاستلزام لكن لما كان هذا يستلزم عدم السبب والاول يستلزم عدم الحكم والحكمة في ذلك تنافي حكمة الحكم وفي هذا تنافي حكمة السبب . قال وحاصله أي حاصل التشبيه أنهما سيان في المنافاة للحكم وان كان هذا بواسطة منافاته للسبب وذلك بغير واسطة ويحتمل أن يكون التشبيه في كون كل منهما كالمانع وان كان الأول كمانع الحكم وهذا كمانع السبب المتقدم ويحتمل ان التشبيه بمانع السبب المتقدم وتدل على ذلك الاشارة بما للبعيد ( قوله ) ان في عدمه حكمة وهي كثرة الاتلاف تنافي حكمة السبب وهي الزجر ( قوله ) كالاحصان ، فانه شرط في كون الزنا سبباً يلزم من عدمه عدم كون الزنا سبباً للرجم وقد عرفت ان عدمه مانع فيستلزم حكمة تنافي حكمة السبب فلا بد من بيان حكمتين حكمة في السبب وهو الزنا وقد بينها المؤلف عليه السلام بانها الزجر عن ارتكاب مايوجب اختلاط الأنساب وحكمة في عدم الشرط تنافي حكمة السبب ولم يظهر من كلامه عليه السلام بيان الحكمة في عدم الشرط المنافية لحكمة السبب ولابد من ذلك وأما قوله ولو اعتبرت أي سببية الزنا من دون احصان الخ فانما هو بيان لتوقف سببية الزنا على شرطه وهو الاحصان فهو بيان لأمر آخر غير مانحن فيه وقد مثل ذلك في شرح المختصر وحواشيه بالطهارة في الصلوة قالوا فالحكم وجوب الصلوة وسببه تعظيم الباري وحكمة السبب رعاية حق الأدب والشرط الطهارة وعدمها مشتمل على حكمة وهو سوء الأدب وهذه الحكمة تنافي تعظيم الباري وحكمته « قلت »وكأن المؤلف لم يستحسن هذا المثال لأن الطهارة شرط في الصحة وهي أمر عقلي لافي الوجوب اذ لاينتفي وجوب الصلوة بانتفائها فلذا تجب على المحدث بل على الكافر فان المختار أنه مخاطب بالشرعيات فينظر في مثاله والله أعلم

كالحول في وجوب الزكوة فان وجوبها من دونه يؤدي الى الاضرار بذى المال ان وجبت دائما وبالفقراء ان وجبت مرة فقط ، والثانى مااستلزم عدمه(١) عدم سبب الحكم كذلك[1] « وحاصله » ان فى عدمه حكمة تنافى حكمة السبب كالاحصان

(١) أى وصف ظاهر الخ ، وقوله وحاصله أى حاصل كون الثانى كذلك

---

وهي تقتضي عدم الاخراج وهو نقيض الحكم والمنافاة على هذا ظاهرة فلا وجه لتنظير القاضي في القولة الثانية اهح عن خط شيخه ( قوله ) وهي كثرة الاتلاف ، ينظر في جعله لكثرة الاتلاف حكمة لعدم الشرط اذ هي مايلزم من جعل الزنا سبباً من غير شرطية الاحصان له من المفسدة فالظاهر أن يقول وهي عدم كثرة الاتلاف مع كونه غير نقيض لحكمة السبب وهي الزجر عن ارتكاب مايوجب اختلاط الانساب وأيضاً الحكمة شأنها أن تكون مقصودة ومرادة للشارع كما في مثل الابوة المانعة من قتل الاب بالابن فان حكمتها وهي كون الاب سبباً لوجود الابن تقتضي ان لايكون الابن سبباً لعدمه مقصودة للشارع وأيضاً لو كان عدم الكثرة حكمة لعدم الاحصان لتوجه النفي المستفاد من العدم الى القيد الزائد وهو كثرة الاتلاف وبقي الاتلاف ولا اتلاف مع عدم الاحصان قال شيخنا حماه الله مامعناه أنه لو قيل في هذا مثال الرجم ان الزنا المشروط بالاحصان سبب لوجوب الرجم وحكمته ان الزانى المحصن مع الاحصان داعي الشهوة معه ضعيف بالنسبة الى غير المحصن فاذا وقع منه الزنا زجر بابلغ زجر وهو القتل على وجه بليغ في العقوبة وهو الرجم فاذا عدم شرط السبب وهو الاحصان كان مانعاً لسببية الزنا للرجم واقتضى حكمة وهي ان الزنا مع عدم الاحصان داعي الشهوة معه قوي فيزجر زجراً غير بليغ وهو الضرب ولا خفا في أن هذه الحكمة نقيضة لتلك الحكمة فتأمل فكلام القاضي لايخلو عن إشكال اهح عن خط شيخه ( قوله ) وقد عرفت أن عدمه مانعاً الخ ، يقال اذا كان عدم الشرط مانعاً عن الوجوب فهو حكم حكمته تنافي الوجوب فعدم الحول مانع عن الوجوب حكمته الاضرار بذي المال لتنافي مواساة الفقراء اذ تحققها من حيث

في سببية الزنا للرجم فان الحكمة في سببية الزجر عن ارتكاب مايوجب اختلاط الانساب(١) ولو اعتبرت من دون احصان لادى الى كثرة اتلاف النفوس لقوة داعي الشهوة من غير المحصن ﴿مسئلة﴾ الصحة والبطلان يوصف بهما العبادات تارة، عقود المعاملات اخرى وهل ذلك الوصف مستفاد من العقل فيكونان حكمين عقليين أم من الشرع فيكونان حكمين شرعيين وضعيين (قيل الحكم بالصحة(٢) والبطلان) ووصف الشيء بهما أمر (عقلي (٣)) وهو اختيار ابن الحاجب وصاحب الفصول ومن وافقهما (وقيـل) بل هو (شرعي وضعي (٤)) وهو اختيـار الآمدى ومن قال بقوله وسنذكر وجه كل قول بعد بيان معناهما (و) الصحة (هي ترتب الآثار (٥)) جميعاً

---

(١) وحكمة اعتبار الاحصان تقليل اتلاف النفوس وحكمة عدم اعتبار الاحصان ترك مفسدة ذكرها الشارح بقوله كثرة اتلاف النفوس والحكمة الاولى قـد فهمت من الشرطية أى لكنها لم تعتبر من دون احصان فلم يؤد الى كثرة اتلاف النفوس ولسيلان هنا اعتراض غير وارد اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) في الفصول وشرحه للشيخ وانما يوصف بها أى بالصحة ما كان له وجهان أى مايحصل وقوعه على وجهين أحدهما معتد به شرعا لكونه مستجمعاً للشرائط المعتبرة فيوصف بالصحة والآخر غير معتد به لانتفاء شرط من شروطه فيوصف بعدم الصحة فاما الذى لايقع الا على وجه واحد فلا يوصف بالصحة وعدمها كالقتل مثلا فانه لايوصف بالصحة وعدمها اذ لايقع الا على وجه واحد وهو كونه ازهاقاً للروح اه (٣) اذ بعد ورود أمر الشارع بالفعل فكون الفعل موافقاً للامر أو مخالفاً أو كون مافعل تمام الواجب حتى يكون مسقطاً القضاء بالفعل وعدمه لايحتاج الى توقيف أمر الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤدياً للصلوة وتاركا لها سواء سواء فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد وكذا اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه وأحكامه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصلياً أو غـير مصل وذلك عقلي مجرد لاشرعي وضعي اه شرح الشيخ على الفصول (٤) بمعنى أن الشارع نصب استكمال شرائط المأمور به علامة للصحة وعدم ذلك علامة للبطلان اه فصول، (٥) اعلم ان المصنف رحمه الله أراد حد الصحة والبطلان في المعاملات وجعلهما نفس ترتب الأثر وعدمه وكان يجب عليه ان يفسر الأثر بما يشمل العبادات والمعاملات وقد اقتصر في المتن على تفسير أثر العبادات وبالجملة فكلام المصنف رحمه الله في هـذا المقام قاصر الى آخر البحث اه سيدنا حسين المغربي (*) رجح في العضد ان الصحة ترتب الأثر المطلوب منها في العبادات والمعاملات وان الخلاف راجع الى ثمرتها لا الى الصحة نفسها وأشار الى ان ثمرتها موافقة أمر الشارع واسقاط القضاء لاحصول الثواب ليرد اعتراض العلامة بان الثواب قد لايترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج الى جوابه بان المراد جواز ترتب الثمرة لاوجوبه ولما رجح المؤلف ذلك جعل الخلاف راجعاً الى الأثر وجعل ثمرة الاثر في العبادات الموافقة أو السقوط ولما كانا في عبارة الاصوليين يذكران تفسيراً للصحة في العبادات لاثمرة لها حسن من المؤلف الاقتصار على تفسير ثمرة العبادة بها تصريحاً منه بالمقصود ولا يرد ماذكر من الاعتراض بانه لاوجه للاقتصار على تفسير ثمرة العبادات دون المعاملات وأيضاً لاغبار عليه في تفسير الصحة بترتب الأثر فان ذلك هو تفسير الصحة في المعاملات في كتب الاصوليين وتفسير العضد للصحة في العبادات والمعاملات وانما الاعتراض على ماذكره في الشرح من

---

(قوله) في سببية الزجر، كذا وجد والاولى في سببيته أي الزنا بزيادة هاء الضمير كما وجد ذلك في نسخة صحيحة فلا اعتراض (قوله) ولو اعتبرت، أي سببيـة الزنا وهي الزجر عن ارتكاب مايوجب اختلاط الأنساب (قوله) من دون احصان، أي من دون شرطه وهو الاحصان لادى الى كثرة اتلاف النفوس يعني بالرجم (قوله) ترتب الآثار جميعاً، هذا القيد يفهم منه عدم ترادف البطلان والفساد في العبادات والمعاملات اذ البطلان عـدم ترتب شيء منها والفساد ترتب البعض دون البعض « واعلم » أن المؤلف عليه السلام اعتمد في تعريف الصحة والبطلان مافي شرح المختصر فلم يرد عليـه ماورد على ماذكره ابن الحاجب « وبيـان » ذلك ان ابن الحـاجب اطلق أولا الصحة والبطلان عن التقييـد بالعبـادات والمعاملات حيث قال وأما الصحة والبطلان فأمر عقلي ثم فسر ما أطلقـه بمـا هو مختص بالعبادات حيث قال لأنها اما كون الفعل مسقطاً للقضاء وأما موافقة أمر الشارع والبطلان نقيضهـا فورد عليه أنه عرف مطلق الصحة بالأخص أعني بما يختص بالعبادات فتأوله في شرحه بتقييـد الصحة بالعبادات حيث قال اما في العبادات الخ ثم قال وأما في المعاملات الخ

---

لاضرار بذي المال هـذا ماأفاده كلام المؤلف اه حسن بن يحيى اه من خط العلامة احمد بن محمد (قوله) وهي الزجر عن ارتكاب الخ، ليس الزجر هو السببية اه حسن بن يحيى

« فورد عليه » ان هذا التأويل خلاف الظاهر من العبارة مع لزوم كون الصحة والبطلان مشتركا لفظياً بين العبادات والمعاملات والراجح هو الاشتراك المعنوي دون اللفظي لقلة الوضع وعدم الاحتياج الى القرينة وأيضاً يرد عليه أن موافقة الأمر وسقوط القضاء ثمرة الصحة لا نفسها فهو تعريف بالمباين فلاجل ماذكرنا استحسن المؤلف عليه السلام وشارح المختصر تفسير الصحة والبطلان في العبادات والمعاملات بترتب الأثر المطلوب منها عليها وجعلا الخلاف في تعيين الأثر لا في تفسير الصحة فالمتكلمون يجعلون الأثر في العبادات موافقة الأمر والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء « وأما في المعاملات » فالمراد بالأثر مايترتب عليها شرعا كحصول الملك وحل الانتفاع في البيع ومنفعة البضع في النكاح لا لمجرد حصول الانتفاع وحصول التوالد لأنه يرد أن ذلك قد يترتب على الفاسد وقد يتخلف عن الصحيح لكن كان الاولى أن لا يقتصر المؤلف عليه السلام في المتن على تفسير الأثر بما يختص بالعبادات بعد اطلاق أن الصحة والبطلان ترتب الآثار فان ذلك هو الذي نشأ منه الاشكال المتقدم في عبارة ابن الحاجب فلو ذكر في المتن تفسير الأثر في المعاملات أيضاً لاندفع ذلك ويظهر عموم قوله فيما سيأتي قيل والفساد يرادف البطلان في العبادات والمعاملات اذ الاقتصار هنا في المتن يوهم اختصاص المتن فيما يأتي بالعبادات وان اندفع ذلك في الشرح لأجل التقييد فيه فلم يندفع في المتن (قوله) كحل الانتفاع ؛ قد عرفت وجه العدول عن الحصول الى الحل قريباً (قوله) عند المتكلمين ، فانها صحيحة عندهم وان وجب القضاء الخ (قوله) اما في العبادات و (قوله) واما في المعاملات الخ ، بنى المؤلف عليه السلام على ما في الجواهر من أنه لافرق بين العبادات والمعاملات في كون الصحة والبطلان فيهما من الأحكام العقلية لا على ماذكره بعض أهل الحواشي من اختصاص كونهما من الاحكام العقلية بالعبادات قال اذ كونهما من أحكام الوضع في المعاملات ليس مما ينازع فيه وجعل هذا الاختصاص وجهاً لتفسير ابن الحاجب الصحة بما يخص العبادات بناء منه على ان ابن الحاجب اقتصر على مافيه النزاع وهو الصحة في العبادات وضعف صاحب الجواهر ماذكره هذا البعض بما ذكره المؤلف عليه السلام من قوله اما في العبادات الخ . وقد أشار المؤلف عليه السلام الى ماذكره هذا البعض والى تضعيف كلامه بقوله وقيل ان الصحة والبطلان في المعاملات ليسا من الامور العقلية الخ (قوله) بكل من التفسيرين ، لعله أراد تفسيري الأثر وأما الصحة فلم يتقدم لها الا تفسير واحد كما عرفت

( وهو ) أى البطلان (نقيضها(١) ) فهو عدم ترتب شيء من الآثار ( والأثر ) للشيء ما يقصد منه كحل الانتفاع في المعاملات وهو فى العبادات ( موافقة الامر عند المتكلمين ) وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة الظنية ثم حصل العلم فى الوقت بعدمها لحصول الامتثال مع ظنها ( وسقوط القضاء عند الفقهاء ) فلا يوصف الفعل بالصحة إلا إذا كان مسقطاً للقضاء ؛ فالصلوة بظن الطهارة صحيحة على الاول (٢) لا الثانى ) لا يقال السقوط يفهم أن هناك أمراً ثابتاً أسقطه الفعل والقضاء لم يجب فكيف يسقط ، لانا نقول المعنى (٣) دفع وجوبه وهو مناقشة لفظية « واذ قد عرفت » ان الصحة كون الشيء بحيث يترتب عليه أثره فى العبادات والمعاملات فوجه القول بانهما من الاحكام العقلية اما فى العبادات فللعلم الضروري بان العبادة اذا اشتملت على أركانها وشرائطها حكم العقل بصحتها بكل من التفسيرين (٤) سواء حكم الشارع بها أم لا (٥) ، واما فى المعاملات فلان العقد مثلا

أن الصحة كون الشيء الخ هذا ماظهر لي بعد تصفح العضد وحاشية السعد وشرح الشيخ لطف الله اه من خط سيدى العلامة احمد بن محمد اسحق رحمه الله (١) أى نقيض الصحة بكل من الحدين المذكورين في العبادات والمعاملات فهو في العبادات عبارة عن كون الفعل غير مسقط للقضاء أو عدم موافقة أمر الشارع وفي المعاملات عن عدم ترتب ثمراتها عليها المقصودة منها اه شيخ لطف الله (٢) قال ابن دقيق العيد هذا البناء فيه نظر لأن من قال موافقة الامر ان أراد الأمر الأصلى فلم يسقط أو الامر بالعمل بالظن بعد تبين فساد الظن فيلزم أن لا يكون صحيحاً من حيث عدم موافقة الامر الأصلي ولا الامر بالعمل بالظن وماقاله ظاهر اه من شرح البرماوى (٣) في بعض النسخ المعني بصيغة اسم المفعول اه (*) أى المقصود من قولهم الصحة سقوط القضاء دفع وجوب قضائه وهو لا يقتضى سبق تحققه ، لا رفعه المقتضى لسبق تحققه وهذا يشعر بان القضاء انما يكون لماله وجوب كما أشار اليه في تعريف القضاء بقوله استدراكا لما سبق له وجوب واما من لا يرى اختصاص القضاء بما له وجوب فايراد السؤال على مذهبه أن يقال القضاء حينئذ لم يثبت فكيف يسقط والجواب ان المراد بسقوط القضاء دفع ثبوته لا رفعه ويمكن أن يقال الوجوب في السؤال والجواب بمعناه اللغوى وهو الثبوت فيتناول المذهبين اه حاشية أبهرى (٤) أى كون الفعل موافقاً للامر أو كون مافعل تمام الواجب حتى يكون مسقطاً للقضاء بالفعل اه (٥) وفيه نظر فان كون الفعل موافقاً لامر الشارع يتوقف على ثبوت الأمر اه حلي على المختصر

(قوله) بعد اطلاق ان الصحة والبطلان ترتب الخ ، الاولى بعد اطلاق ان الصحة ترتب الآثار والبطلان نقيضها فتأمل اه ح عن خط شيخه

اذا كان مشتملا على الاسباب والشروط وارتفاع الموانع جزم العقل بترتب آثاره عليه سواء حكم الشرع بها أم لا فالمستفاد من الشرع ليس الا كون العقد مثلا مستجمعاً لشرائطه أو غير مستجمع ووجه القول الآخر أنهما حكم بتعلق شيء بشيء تعلقاً زايداً على التعلق الذي لابد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان بذاك « وقيل » ان الصحة والبطلان في المعاملات ليسا من الامور العقلية التي لاتتوقف على توقيف من الشارع لانه لاشبهة فى كونهما من جملة الاحكام الوضعية فيها اذ لا يستراب فى أن كون عقودها مستتبعة لآثارها المطلوبة منها متوقف (١) على توقيف من الشارع (٢) بخلاف الصحة والبطلان فى العبادات فانهما ليسا من جملة الاحكام الوضعية بل هما من الامور العقلية التى لاتتوقف على توقيف من الشارع ( قيل والفساد يرادف البطلان (٣)) فى العبادات اتفاقاً (٤) فى غير الحج (٥) وفى المعاملات عند الناصر والشافعي وهو مروي عن الهادى عليه السلام (٦) ، والصحيح عند الشافعية ان الترادف مخصوص بالصلوة والبيع . واما الحج والعارية والكتابة وغيرها فيفرقون بين الفاسد والباطل منها ( وقيل لا ) يرادف البطلان وهذا قول الحنفية وجمهور أئمتنا

---

(١) قوله متوقف خبر ان وخبر كون مستتبعة اه (٢) وذلك لأن كون التلفظ بصيغة بعت تترتب عليه اباحة الانتفاع انما هو بتوقيف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع اه ميرزاجان (*) بخلافهما في العبادات ولذلك اقتصر المصنف على تفسيرهما في العبادات ولم يتعرض لتفسيرهما في المعاملات اذ غرضه ان يذكر كونهما من أحكام الوضع ، والانكار يعني على ابن الحاجب انما يتوجه اذا كان في العبادات لا في المعاملات فظهر أنه لاخلل في كلام المصنف والشارح رحمهما الله في هذا المقام بذكر القيود وتركها بل كل ذلك بالنظر الى اعتبار أمر يقتضيه المقام اللهم الا أن يكون من سوء فهم الناظر فيه وقلة التدبر عصمنا الله تعالى منها ووقانا اه أبهرى (٣) فلا فرق عندهم بين الفاسد والباطل فلا واسطة بين الصحيح والباطل اه شرح فصول للشيخ لطف الله (٤) لعله قصد الاتفاق بين جماعة مخصوصة والا فالحنفية يفرقون في الجميع والله أعلم اه من خط القاضى العلامة حسين بن محمد المغربى رحمه الله (٥) يريد رحمه الله أنه يجب الاستمرار في الفاسد منه لكنه يقال هو في الحكم كالباطل اذ لايجزى فاعله ويجب عليه قضاؤه والاستمرار في فاسده بالدليل والله اعلم اه ولفظ حاشية ، المفسد في الحج الوطء قبل التحلل والمبطل الارتداد ونقض السيد لاحرام عبده اه (٦) رواه في شرح الابانة اه جلال اما في غير النكاح كالبيع فالرواية عنه غير ظاهرة اه

---

( قوله ) أنهما حكم الخ ، أي ان الصحة والبطلان حكم أي حكم من الشارع بتعلق شيء بشيء الخ قال في التلويح يعني ان الشارع حكم بتعلق شيء بشيء الخ ( قوله ) وهو ، أي التعلق الذي لابد منه في كل حكم تعلقه أي الحكم بالمحكوم عليه وبه وانما كان هذا التعلق لابد منه لأن الحكم أمر نسبي لا يعقل الا بمحكوم عليه وبه ولم يذكر الحاكم وقد اعتذر في حاشية التلويح عن عدم ذكره بوجه غير نافع فتركناه ( قوله ) وذلك لأن الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل الخ يعني فهذا التعلق الخاص بفعل دون فعل ليس هو التعلق الذي لابد منه اذ لا يتوقف تعقل الحكم على هذا التخصيص انما يتوقف على التعلق بمحكوم عليه ومحكوم به مطلقا كما عرفت فلذا كان هذا التعلق الخاص حكما وضعياً ( قوله ) لاشبهة في كونهما من جملة الأحكام الوضعية ، هذا ممنوع لما ذكره المؤلف سابقاً وذلك لاشتراك العبادات والمعاملات في أنهما اذا استجمعا الاركان والشرائط حكم العقل بترتب الآثار عليهما من غير فرق وقد فرق بينهما بان الشارع جعل صحة عقد البيع علامة حل الانتفاع ولا يستقيم هذا في العبادات اذ لم يجعل صحة الصلوة مثلا علامة امتثال الأمر بل ذلك يدركه العقل بخلاف الحل لكن هذا الفرق غير مفيد اذ المراد عدم الفرق بينهما فيما هو المقصود من الصحة أعني ترتب الآثار وقد عرفت ان لافرق بينهما في ذلك ( قوله ) قيل والفساد يرادف البطلان في العبادات اتفاقاً ، هذا لايناسب ما سيأتى فان الحنفية لايقولون بان الفساد في العبادات يرادف البطلان بل يقولون بان ما اتصف بشرع الأصل لا الوصف ليس بواسطة لكن لا لكونه يرادف البطلان بل لانه صحيح عندهم كما سيأتى توضيحه ( قوله ) في غير الحج ، فانما فسد بالوطء قبل التحلل بالرمي وقبل مضي وقته يلزم فيه الاتمام ويقضي بخلاف الباطل ( قوله ) وغيرها ، السلم

( قوله ) في المعاملات ، قيد بذلك لما عرفت من الاتفاق على الترادف في العبادات وفيه ماتقدم ولو قال وهو في المعاملات خلل لكان أحسن ( قوله ) وما ذكره أصحابنا منها ، أي من الآثار ( قوله ) أثر ، خبر لقوله ماذكره أصحابنا و( قوله ) لتسليط متعلق باثر أي هو مترتب على التسليط وعلى الوطء مع الجهل لا أنه مترتب على العقد وهذا تأويل من المؤلف عليه السلام يندفع به هذا الاشكال فان الشيخ العلامة أورده ولم يجب عنه ( قوله ) والفساد عند الحنفية في المعاملات الخ ، « اعلم » أنه قد يظن ان في كلام المؤلف عليه السلام في شرح هذا المقام تنافياً من حيث أنه قيد أولا هذا الحد بالمعاملات فاشعر بعدم صدقه على الفساد في العبادات ثم قال بعد ذلك ولو كان شيء منها أي من العبادات مشروعاً بأصله لاوصفه فجعل هذا الحد صادقاً على العبادات ومن حيث أنه صرح أولا بفساد صوم يوم النحر ثم قال في آخر كلامه عليه السلام بل هو صحيح عندهم مع أن السعد أطلق القول بفساده « والجواب » أن هذا الظن يضمحل بتوضيح ماقصده المؤلف عليه السلام « فنقول » أما وجه التقييد بالمعاملات فليس لاخراج الفساد في العبادات عن صدق هذا الحد عليه فان الفساد في العبادات يصدق عليه أنه شرع الاصل لا الوصف كما صرح بذلك حيث قال ولو كان شيء منها الخ بل وجه التقييد هو التنبيه على أن الكلام هنا فيما هو واسطة وهو المعاملات وأما العبادات فانها وان كان شيء منها مشروعاً باصله لاوصفه فانه ليس بواسطة بل صحيح عند الحنفية لكن لابهذا المعنى أعنى شرع الاصل لاالوصف بل بمعنى آخر وهو اسقاطه للقضاء كما ستعرف ذلك في صوم يوم النحر عندهم « وتحقيق المقام » ان ابن الحاجب أطلق تفسير الحنفية للفاسد حيث قال « الحنفية » الفاسد المشروع باصله الممنوع بوصفه وقيده شارحه بالمعاملات حيث قال « الحنفية » الباطل في المعاملات هو الا مشروع باصله ووصفه كبيع الملاقيح والفاسد المشروع بأصله دون وصفه كالربا فالمؤلف عليه السلام قيد أولا بالمعاملات كما في شرح المختصر وصرح ثانياً بصحة اتصاف العبادات بذلك كما هو مقتضى اطلاق ابن الحاجب إشارة الى أنه لاخلل في التقييد ولافي الاطلاق فعبارته عليه السلام كذلك لاخلل فيها « أما الاطلاق » فلصحة اتصاف الفساد في العبادات بمشروعية الاصل لا الوصف وأما التقييد فلان الخلاف في كون الفساد واسطة انما هو في المعاملات لافي العبادات لان المشروع باصله لاوصفه فيها ليس بواسطة بل هو صحيح عند الحنفية لترتب سقوط القضاء وبهذا يعرف حكم المؤلف عليه السلام هنا بفساد صوم يوم النحر أولا وبصحته عندهم ثانياً . اما الفساد فمعناه اتصافه بكونه مشروعاً بأصله لاوصفه وأما الصحة فمعناها ترتب سقوط القضاء عليه وما ذكرنا هو خلاصة مافي الجواهر وذلك ان شارح المختصر لما قيد كلام ابن الحاجب بالمعاملات اعترضه السعد بانه لايخلو عن خلل حيث أطلق ابن الحاجب تفسير الحنفية للفاسد وخصه الشارح بالمعاملات فدفع صاحب الجواهر هذا الاعتراض بان الصحة عند الحنفية ان كانت في العبادات تفسر بكون الفعل سبباً لترتب ثمراته عليه شرعا قال والشافعية يوافقونهم في هذا الاصطلاح قال وربما فسروا الصحة بالمشروع بأصله ووصفه وهذا التعريف جامع لصحة

---

عليهم السلام ولكنهم اختلفوا (١) في معناه( فهو عند جمهور أئمتنا خلل في المعاملات يوجب عدم ترتب بعض الآثار ) عليها مثلا البيع الفاسد يوجب جواز الفسخ وعدم الملك الا بالقبض بالاذن ويوجب القيمة لا الثمن(٢ وتلك ليست الآثار المقصودة من البيع فان المقصود منه الملك باللفظ وعدم جواز الفسخ(٣) ووجوب الثمن(٤) بخلاف الباطل فانه لايترتب عليه شيء من الآثار وما ذكره أصحابنا منها في باطل البيع والنكاح اثر لتسليط المالك وللوطء مع الجهل لا للعقد(٥)(و) الفساد (عند الحنفية) في المعاملات

---

(١) قال في المعيار وشرحه ﴿ مسئلة ﴾ قال أهل المذهب والحنفية والفاسد من العقود هو المشروع باصله الممنوع بوصفه وذلك ما اختل فيه شرط ظني لاقطعي كالبيع الفاسد لشرط قارنه مختلف في صحة العقد معه فان أصله مشروع بدليل « وأحل الله البيع ، الا أن تكون تجارة عن تراض » وهو ممنوع من جهة الشرع لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « كل شرط ليس في القرآن فهو باطل اه وكذلك عبارة المنهاج وغيره وعبارة الفصول وجمهور أئمتنا والحنفية وهو خلل فيها يوجب في حال عدم ترتب ثمرتها عليها المقصودة منها فظاهر هذه العبارة أنه لاخلاف في المعنى بين جمهور أئمتنا والحنفية فينظر فيما ذكره مولانا الحسين بن القاسم عليه السلام اه (٢) ولا يحل به الوطء ولا مقدماته ولايشفع فيه على المختار اه (٣) الا بالتراضي اه شيخ لطف الله (٤) عبارة الشيخ لطف الله وان ليس للبايع الا الثمن لا القيمة اه (٥) ولابد من ملاحظة العقد فله دخل فيما يترتب من الاحكام لامجرد الجهل اه

الأحكام في العبادات والمعاملات ولا خلاف في أن الفساد واسطة بين الصحة والبطلان على هـذا الاصل أعنى شرع الأصل لا الوصف انما الخلاف في كونه واسطة بينهما على الاصطلاح المتوافق عليه أعنى كون الفعل سبباً لترتب ثمراته عليه شرعا قال فعنـد الشافعية ليس واسطة بينهما بل الفساد يرادف البطلان وعندالحنفية واسطة بينهما في المعاملات خاصة كالبيع الفاسد لـكونه مشتملا على زيادة في أحد الطرفين في الربويات أو مشروطاً بما لا يقتضيه العقد فانه ليس باطلا لانعقاده الى آخر ماذكره المؤلف عليه السلام وآخره قوله ومسقط لقضائه . ثم قال في الجواهر فقيد الشارح الفاسد بالمعاملات تنبيهاً على أنها محل الخلاف في كون الفساد واسطة بين الصحة والبطلان بالنظر الى الاصطلاح المتفق عليه أعنى ترتب الآثار ولما توقف كون الفساد واسطة بين الصحة والبطلان على تفسير الصحة في المعاملات ذكر الشارح تفسيرها فظهر بما ذكرنا أنه لا خلل في كلام المصنف والمحقق في هذا المقام بذكر القيـد كما فعل المحقق وتركه كما فعل ابن الحاجب بل كل من التقييد والاطلاق بالنظر الى اعتبار مايقتضيه المقام انتهى « والحاصل » ان الصحة ان فسرت بشرع الاصل والوصف فلاخلاف في ان الفساد واسطة وانما الخلاف فيما اتصف بشرع الاصل لا الوصف هل يكون في المعاملات بالنظر الى التفسير الاول للصحة أعنى ترتب الآثار واسطة أولا فقالت الشافعية لايكون واسطة بل يكون باطلا لايترتب عليه شيء وقالت الحنفية ما اتصف بذلك ان كان في المعـاملات فهو واسطة بالنظر الى التفسير الاول وهو المراد بقول المؤلف عليه السلام نقـلا عن الجواهر كما في البيع المشتمل على زيادة الخ وان كان في العبادات فليس بواسطة اتفاقاً لـكن عندالحنفية لـكونه صحيحاً بالتفسير الاول للصحة أعنى ترتب الآثار وعند الشافعية لـكونه باطلا كما عند جمهور أئمتنا عليهم السلام فظهر معنى قول المؤلف عليـه السلام ولو كان شيء منها الخ يعنى ولو وجد في شيء منها الاتصاف بمشروعية الاصل لا الوصف . وظهر ان المراد بقوله عليه السلام فانه فاسد انه متصف بمشروعية الاصل لا الوصف وأشار الى ذلك نقلا عن الجواهر بقوله لـكونه مشروعاً بأصله الخ فلا ينافي قول المؤلف عليه السلام بعد ذلك بل هو صحيح الخ وأما اطلاق السعد لفساد الايام المنهية فمراد اتصافها بمشروعية الاصل لا الوصف ولم يذكر كونها صحيحة بمعنى ترتب الآثار عليها لعدم تعرض شارح المختصر لتفسير الصحة به حتى يحكم بانها صحيحة باعتباره عند الحنفية فتأمل فالمقام من مزالق هذا الـكتاب والله أعلم ( قوله ) كنذر صوم يوم العيـد ، في الجواهر لأن صوم يوم العيد لو نذره فاسد وهو أظهر إذ المتصف بالفساد هو الصوم لا النذر

( شرع الاصل ) اى كون الاصل مشروعاً ( لا الوصف ) كما فى البيع المشتمل على زيادة في احد الطرفين فى الربويات (١) والمشروط بما لا يقتضيه العقد (٢) فانه ليس باطلا لانعقاده ولا صحيحاً لـكونه غير مفيد اباحـة الانتفاع ولو اسقط الزيادة والشرط لصح (٣) فكان واسطة بين الصحيح والباطل فى المعاملات بخلاف العبادات ولو كان شيء منها مشروعاً باصله لا وصفه فلا يكون واسطة كنذر صوم يوم العيد فانه فاسد عندهم (٤)

(١) كبيع درهم بدرهمين فان العوضين قابلان للبيع ولـكن جاء الخلل من قبل الزيادة والباطل مالم يشرع بأصله ولا وصفه كبيع الميتة بالدم فانهما غير قابلين للبيع اه سبكي قال ثم الفاسد عنـد الحنفية اذا أمره بالقبض أفاد ملـكا حينياً والباطل لايفيـد شيئاً اه عنـه (٢) المراد الشروط التى تخالف موجب العقد لأنها هي التى تفسد العقد نحو أن يبيع منه على أن لا ينتفع بالمبيـع اه غيث (٣) ولم يحتج الى تجديد عقد وان ثبت لهم ذلك لم نناقشهم في التسميـة اه عضد ولفظ حاشية عقود الربا عندنا باطلة ولو اسقطت الزيادة فالمثال على مذهبنا جهالة المبيـع أو الثمن اه (٤) يحقق مع قوله بعده بل هو صحيح اللهم الا أن يقال المعنى أنه في مرتبة فاسد المعاملات لـكونه مشروعاً بأصله لا بوصفه مع أنه ليس بواسطة بين الصحيح والباطل بل هو صحيح بدليل اسقاطه للقضاء عندهم والله اعلم اهمن خط القاضى العلامة حسن بن محمد المغربى (*) أى يتصف بمشروعية الأصل لا الوصف والا فهو عندهم صحيح كما سيأتى فالواسطة عندهم بين الصحيح والباطل في المعـاملات فقط اه (*) وعندنا فاسد بمعنى باطل للترادف اه

---

( قوله ) أعنى شرع الأصل لا الوصف ، الظاهر أن يقول والوصف فتأمل اهح عن خط شيخه ( قوله ) بذكر القيد كما فعل المحقق الخ ، قلت أو بالجمع بين التقييد والاطلاق كما فعل المؤلف عليه السلام اه منه ح

( قوله ) فهو أخص منها مطلقا ، أي من كل وجه ويحتمل أن المراد ان الأجزاء أخص من الصحة المقيدة بكونها في العبادات وهذا هو الذي يستقيم به المعنى فان الأجزاء ليس أخص منها بل هو مساو لها لـكن ظاهر العبارة عود الضمير الى الصحة المقيدة فلو قال فهو أخص من مطلق الصحة لـكان أظهر ( قوله ) فلا يوصف ، بيان لـكونه أخص ( قوله ) والاعتراض ، مبتدا خبره قوله مردود و ( قوله ) على التفسير ، أي تفسير الأجزاء و ( قوله ) بسقوط ، متعلق



بالتفسير و ( قوله ) بتعليل ، متعلق بالاعتراض و( قوله ) إذ يقال، علة للتعليل والمعنى والاعتراض بان سقوط القضاء يعلل بالاجزاء اذ يقال سقط قضاؤه لأنه أجزأ والعلة غير المعلول فلا يكون سقوط القضاء ليس نفس حقيقة الاجزاء بل هو تعريف بالمباين وهذا قول المؤلف عليه السلام فلا يستقيم تفسير الاجزاء بما هو مغاير له ( قوله ) مردود ، حاصله ان ماذكره المعترض انما هو في الحد الحقيقي لا التعريف الرسمي فيجوز بالخارج اللازم اذ المقصود مجرد التمييز و( قوله ) بل واجب اذ لايتحقق كونه رسماً الابذلك إذ رسم الشيء هو الأثر الخارج عنه لـكن الظاهر ان المعترض أراد أن التعريف هنا بما هو غير محمول على المعرف لأنه مباين والحمل شرط في التعريف ( قوله ) الأفعال المـكلف بها ، قال الشيخ العلامة رحمه الله في شرح الفصول هذا ظاهر على قول من يجعل المطلوب بالنهي فعلا وهو الـكف وأما على القول الثاني فحق العبارة أن يقال الأفعال أو التروك وكأنه اكتفى للعلم به هذا اذا اريد بالمحكوم فيه المـكلف به كما يدل عليه كلام أهل الاصول وعلى هذا لايكون المحرم كالربا محكوماً فيه اذ ليس مكلفاً به بل مكلفاً بتركه الا أن يقال المراد بالمـكلف به ما كلف بفعله أو تركه

لـكونه مشروعاً باصله وهو الصوم لانه امساك عن المفطرات الثلاثة نهاراً مع النية وهو حسن لذاته ومشروع ، وغير مشروع لوصفه وهو كونه اعراضاً عن ضيافة الله ذلك اليوم وليس واسطة بين الصحيح والباطل بل هو صحيح عندهم ومسقط لقضائه(١) ( والاجزاء(٢)) في اللغة النيابة والاغناء وفي الاصطلاح ( كالصحة في العبادات ) فهو أخص منها مطلقاً فلا يوصف به الا العبادات من أداء أو اعادة أو قضاء فهو ترتب الآثار المفسرة بموافقة الامر او سقوط القضاء ، والاعتراض(٣) على التفسير بسقوط القضاء بتعليل السقوط بالاجزاء اذ يقال سقط قضاؤه لانه اجزأ والعلة غير المعلول فلا يستقيم تفسير تعريف الاجزاء بما هو مغاير له مردود بان التعريف بالخارج اللازم جائز في الرسم بل واجب

﴿ فصل ﴾

(والمحكوم فيه الافعال(٤)) المـكلف بها وهذا هو الفصل الثالث من مباحث الاحكام وفيه اربع مسائل

(١) وان الاولى أن يفطر في ذلك اليوم ويصوم يوماً آخر بدله اه ابهري (*) حاصل ماأفاده المؤلف في نقل مذهب الحنفية ان الفساد في المعاملات واسطة بين الصحة والبطلان وفي العبادات ليس واسطة بل الفاسد عندهم يوصف بالصحة ومسقط للقضاء ، قيل والمؤلف أخذ هذا النقل عنهم من جواهر التحقيق والله أعلم اه عن خط سيدي العلامة احمد بن محمد وهو عن خط السيد العلامة صلاح الأخفش رحمه الله (٢) مبتدا وكالصحة خبره وفي العبادات متعلق بالاجزاء والتقدير والاجزاء في العبادات كالصحة التي تعم العبادات والمعاملات ووجه الشبه ان كلا من الصحة والاجزاء يرسم بترتب الآثار اه سيدي عبد القادر بن احمد رحمه الله (*) في القاموس في باب الهمزة وفصل الجيم وأجزأت عنك مجزأ فلان ومجزأته ويضمان اغنيت عنك مغناه وفيه أيضاً في باب الواو والياء وفصل الجيم وأجزى عنه يجزي مجزى فلان ومجزاته بضمهما وفتحهما أغنى عنه لغة في الهمزة اه (٣) الاعتراض انما يرد لو فسرت الصحة والاجزاء بسقوط القضاء كما فسر الصحة ابن الحاجب واما على مااختاره من أنها ترتب الأثر وسقوط القضاء انما هو تفسير للاثر فلا وجود له رأساً ولا حاجة الى الجواب بما ذكر اه من خط القاضي حسين بن محمد المغربي رحمه الله (٤) انما أطلقوا على الافعال المحكوم فيه دون المحكوم به لأن المحكوم به ماتعلق به الحكم والخطاب فهو الوجوب المحكوم به والحرمة مثلا وأما الافعال فهي المحكوم فيه بمعنى ان الخطاب يتعلق بما فيها كالوجوب والحرمة اه ميرزاجان (*) قوله والمحكوم فيه الافعال يعني المحكوم فيه حكما تكليفياً وأما الوضعي فقد يكون في

( قوله ) والحمل شرط في التعريف ، قيل أصل الاعتراض غلط لجعله سقوط القضاء نفس الصحة والاجزاء وليس كذلك انما هو تفسير آثارهما فهو مندفع من أصله اه حسين بن محمد المغربي ينظر في هذا اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي

( قوله ) وعلى هذا لايكون المحرم الخ ، ينظر في هذا فان آخر القولة معنى أولها يظهر بالتأمل اه ح عن خط شيخه

﴿ مسئلة ﴾ في التكايف بمالا يطاق وبيان الخلاف فيه ، وتحرير محل النزاع انه لايخلو إما ان يمكن تعلق قدرة المكلف بالفعل اولا ، فالاول متفق على جواز التكايف به ووقوعه وان علم الله انه لايقع كتكايف الكافر والعاصى بالايمان والطاعة وهذا غير داخل فيما لا يطاق وان ادخله جمهور الاشاعرة فيه(١)،قالوا لو آمن الكافر واطاع العاصي لانقلب علم الله جهلا،وادخل فيه الاشعري ايضاً جميع التكاليف لانتفاء القدرة حال التكايف كما يجي ان شاء الله تعالى،والثاني وهو المعني بمالا يطاق(٢) وفيه النزاع اماان يكون مستحيلا بالنظر الى نفس مفهومه كالجمع بين الضدين (٣) والنقيضين واعدام القديم والحصول في آن واحد في حيزين اولا يكون كذلك وانما استحال لامتناع تعلق قدرة المكلف به لذاتها كخلق الاجسام او عادة كالطيران وحمل الجبل العظيم او لطرو مانع كتكايف المقيد العدو والزمن المشي ، اذا عرفت ذلك فالخلاف على

غير فعل كالحكم على الدلوك بالسببية والحكم على الابوة بالمانعية وقوله المكلف بها باعتبار الأغلب والا فقد يكون الحكم في فعل غير مكلف به كالاباحة وكذا المندوب والمكروه على القول بانهما غير مكلف بهما قوله الافعال الخ أو التروك وكانه تركه بناءعلى ان التروك أفعال لكن حصر المحكوم فيه على الافعال تبع فيه غيره لأن الحكم كما عرفت تكليفي ووضعي والوضعي قد لايكون في فعل كسببية الزوال ومانعية الابوة وشرطية الحول فالاولى أن يقال المحكوم فيه متعلق الحكم فعلا أو تركا أو وضعاً اه نظام فصول (١)قال سعد الدين في شرح العقائد وأما مايمتنع بناء على ان الله علم خلافه وأراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصى فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر الى نفسه اه (٢) قال سعد الدين في شرح العقائد ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى« لايكلف الله نفساً الا وسعها » والأمر في قوله تعالى « أنبؤنى بأسماء هؤلاء »للتعجيز دون التكليف وقوله « ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به » ليس المراد بالتحميل التكليف بل ايصال مالايطاق اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الأشعرى لأنه لايقبح من الله شيء اه (*) قال السيد حسن الجلال في شرح الفصول واعلم أن الخلاف في هذه المسئلة ينبنى على الخلاف فيما ذا يصير به الامر أمراً فالمعتزلة ومن تبعهم على أن الامر انما يصير أمراً بارادة المأمور به والاشاعرة ومن تبعهم على أنه يصير أمراً بارادة كونه أمراً فقط وقد تقدم الخلاف في ذلك ثم تكلم بعدهذا بكلام اعترض عليه بعض المحققين رحمه الله فكان الاقتصار هنا على ماسلم من الخفاء والاشكال فراجعه ان شئت اه (٣) كالسواد والبياض والنقيضين كالزوجية وعدمها وكما سيأتى في احتجاجهم بتكليف أبى لهب اه

(قوله) وان أدخله جمهور الاشاعرة فيه، أى فيما لايطاق ،في الفصول تصريح بالاجماع على أن الايمان من الكافر ممكن لذاته قال الشيخ رحمه الله تعالى في شرحه وان علم الله عدم وقوعه فلا تأثير لامتناعه لعارض باختيار المكاف عند الجميع وفي شرح المختصر وان ظن قوم انه ممتنع لغيره وكأن المؤلف عليه السلام نسبه الى جمهورهم الزاماً مما ذكره المؤلف من قولهم بانقلاب علمه تعالى جهلا لو آمن الكافر وأطاع العاصي فان الظاهر من كلام أصحابنا عنهم في الكتب الكلامية أن القول بالانقلاب لجمهورهم فيحصل التوفيق بين هذا وبين مافي شرح المختصر وينظر في التوفيق بينه وبين مافي الفصول من دعوى الاجماع (قوله) لانتفاء القدرة حال التكايف كما يجي ان شاء الله تعالى لأن الأشعري يقول لاقدرة له إلا حال الفعل وهو حال الفعل غير مكاف لأن معنى التكايف استدعاء الفعل وهو لايتصور الا قبل الفعل فهو حال التكايف غير مستطيع وهذا الكلام من المؤلف بناء على غير ماروا عنه فيما يأتى من أن التكايف انما هو حال الفعل لاقبله وقد نبه المؤلف فيما يأتى على أن ماذكر عنه هنا مخالف لما يأتى (قوله) لذاتها ، أي لذات القدرة بان لايكون من جنس ماتتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لاتتعلق بايجاد الجواهر أصلا و (قوله) أو عادة ، أي امتنع تعلق قدرة المكاف لالذات القدرة بان يكون من جنس ماتتعلق به القدرة لكن يكون من نوع أو صنف لاتتعلق به كحمل الجبل والطيران فان هذا الصنف من الحمل والطيران لاتتعلق به القدرة الحادثة لكن تتعلق بجنس الحمل والطيران

---

(قوله) وينظر في التوفيق بينه الخ : يقال كلام المؤلف لاينافي مافي الفصول فقد صرح المؤلف بالاتفاق على جواز وقوعه،وذكره ادخال جمهور الاشاعرة له فيما لايطاق انما هو باعتبار امتناعه لغيره وهو لاينافي إمكانه لذاته فتأمل اه سيدي حسن الكبسي ح

اقوال ثلاثة ، الاول المنع مطلقا وهو قول عامة العدلية والغزالي(١) وابن الحاجب من الاشاعرة والشافعي من الفقهاء(٢) ، الثاني الجواز مطلقا وهو قول جمهور الاشاعرة ، الثالث التفصيل وهو المنع في الممتنع لذاته والجواز (٣) في غيره وهو اختيار الآمدي ثم ان القائلين بالجواز اختلفوا في وقوعه على مذاهب ، احدها نفيه مطلقا سواء كان ممتنعاً لذاته ام لا ، ثانيها إثباته مطلقا وهو اختيار الرازي ، ثالثها النفي فيما امتنع لذاته والاثبات في غيره وهو اختيار جمهورهم وقد اختلف نقل اصحاب الشيخ ابي الحسن الاشعري عنه في الوقوع وعدمه، وقد شمل ماعدا التفصيلين(٤) من هذه الاقوال قوله ( يمتنع التكليف بما لا يطاق وقيل جائز غير واقع وقيل واقع ) ثم ان المانعين مطلقا فريقان قائل بان قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة(٥) فلا يحتاج الى استدلال وقائل باحتياجه الى الاستدلال ، فقال الاولون قد حصل العلم الضروري بقبح ذلك في حق المخلوق والخالق فان من كلف الاعمى بنقط المصحف او من لا جناح له بالطيران عد تكليفه سفهاً وسخفاً وذم عند العقلاء وما ذاك إلا لكونه تكليفاً بما لا يطاق فيجب قبحه ايضاً في حق الله تعالى لحصول العلة الموجبة لقبحه ،قال الحاكم(٦) التكليف

---

(١) في شرح البرماوي ان الغزالي كالآمدي في القول بالامتناع في المحال لذاته والجواز في المحال للعادة قال صرح به في المستصفى واختاره تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح العنوان فمن نقل عنه أوعن الغزالي أنهما منعا مطلقا ليس بمصيب اه منه (٢) والشيخ ابي حامد الاسفرايني وابن دقيق العيد ذكرهما في جمع الجوامع ولم يذكر الشافعي وابن الحاجب لكن مختصر المنتهى مصرح بذلك وان أوهم سيلان خلافه اه سيدي عبد القادر بن احمد (٣) قال في المواقف فهذا أي التكليف بما لا يطاق عادة نجوزه نحن وان لم يقع بالاستقراء فمنعه المعتزلة لكونه قبيحاً عندهم وبما قررنا من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيراً من أدلة أصحابنا مثل ماقالوه في ايمان أبي لهب وكونه مأموراً بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل في غير محل النزاع اه ميرزاجان (٤) اللذين هما مذهب الآمدي في الجواز ومذهب الجمهور في الوقوع اه (٥) وهو قول أبي الحسين البصري وغيره اه قد يقال كيف يقولون أنه معلوم بالضرورة لا يحتاج الى الاستدلال وقد استدلوا عليه بقوله فقال الاولون الخ اذ هو استدلال منهم على قبحه فهذا تناقض ويمكن أن يقال ان قوله فقال الاولون الخ بيان وتوضيح لما حصل بالعلم الضروري والله أعلم(*) في حاشية شرح العقايد قيل ان العقل كالنقل يدل على أن التكليف بما ليس في الوسع غير جائز لأن فائدة وجوبه اما الأداء كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا ولا يتصور الأداء والابتلاء في العاجز اما الاداء فظاهر واما الابتلاء فانما يتصور في أمر لو أتى به يثاب ولو امتنع يعاقب عليه وذلك انما يتصور في الممكن دون الممتنع اه (٦) هو المحسن بن كرامة الجشمي اه

---

( قوله ) وابن الحاجب ، عدم الجواز عند ابن الحاجب انما هو في الممتنع لذاته وأما غيره فلم يتعرض لذكره في هذا المقام وانما ذكره بعض شراح كلامه ونسب جواز التكليف به الى جمهورهم ولا يبعد أن يكون ابن الحاجب من ذلك الجمهور ( قوله ) وهو قول جمهور الاشاعرة ، ومثل هذا في الفصول والذي في حواشي شرح المختصر نقلا عن المواقف أن النزاع المشهور بين جمهور الأشاعرة والمعتزلة انما هو فيما لا يطاق عادة واما المحال لذاته فانما جوزه بعضهم ( قوله ) فقال الأولون الخ ،هذا الاستدلال مبني على التحسين والغزالي وابن الحاجب لا يقولان به فيكون المراد بالاولين من لا يقول به

---

( قوله )انما هو في الممتنع لذاته ، الذي يظهر من كلام ابن الحاجب في المختصر عدم الجواز في الممتنع لذاته ولغيره كما نقله عنه ابن الامام قدس سره حيث قال في أول البحث شرط المطلوب الامكان ثم ساق الخلافات فيه والأدلة والله أعلم اه احمد بن اسحق رحمه الله ح

القائلون باحتياجه الى الاستدلال وهـذا الاستدلال أيضاً مبني على

بمالا يطاق على سبيل الجملة معلوم قبحه ضرورة،واشتباهه على بعض العقلاء في بعض الاعيان لعارض لايمنع من ذلك بل يستدل عليه بالرد الى مالااشتباه فيه«واحتج» الآخرون بأدلة ،منها ان المحال لايمكن وجوده في الخارج من المكلف(١)وكل مالايمكن وجوده في الخارج من المكلف لايطلب فالمحال لايطلب ، اما الصغرى فضرورية ، واما الكبرى فلأن الطلب عبث قبيح لايجوز على الله تعالى كما تقرر في مسئلة الحسن والقبح ، ومنها مااحتج به ابن الحاجب في مختصر المنتهى ولكنه لايوافق عموم الدعوى كما لايخفى ، وقد استدل هنا بالسمع مثل قوله تعالى«لايكلف الله نفساً إلا وسعها(٢) ، ولايكلف الله نفساً إلاماآتاها » وهو وهم لان السمع انما ينفي الوقوع لاالجواز العقلي(٣)«احتج»القائلون بالجواز مطلقا بأنه لو امتنع(٤) لكان لتعذر حصوله إذ لامانع يقدر سواه لكنه غير مانع في حقه تعالى لانه انما امتنع الامر بمالايقدر عليه المكلف اذا كان غرض الآمر حصول المأمور به وحكمه تعالى لايستدعي غرضاً البتة فورود الامر بالمحال ليس لطلبه بل ان كان ممتنعاً لذاته فالامر به للاعلام بأنه معاقب لامحالة لان له تعالى ان يعذب من يشاء وان كان ممتنعاً لغيره

---

(١) ينظر في وجه التقييد بقوله من المكلف اه قد يقال والله أعلم أنه لما كان البحث هاهنا في طلب الفعل من المكلف وإيجاده إياه لافي إيجاده مطلقا حسن التقييد بما ذكر وكان عليه حينئذ ان يقول في كبرى الشكل والنتيجة وكلما لايمكن وجوده في الخارج من المكلف لايطلب من المكلف فالمحال لايطلب من المكلف ويصرح بذلك والله أعلم اه (٢) قال السيوطي في الاكليل دلت على منع تكليف مالايطاق اه وقال السعد وقد يستدل بقوله تعالى « لايكلف الله نفساً الا وسعها » على نفي الجواز وتقريره أنه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله وهو محال اه وقد اعترف الرازي في تفسيره ان الآية تدل على نفي الجواز في آخر سورة البقرة فلا وهم اه (٣) ذكر في التلويح أن التكليف بمالايطاق غير جائز لوجهين أحدهما ان التكليف بالشيء واستدعاء حصول مالا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين، والثاني أنه مما اخبر الله بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى « لايكلف الله نفساً إلا وسعها ، وماجعل عليكم في الدين من حرج » وكل مااخبر الله بعدم وقوعه لايجوز أن يقع والا لزم إمكان كذبه وهو محال وإمكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع دون عدم الجواز اه كلام التلويح ، أقول لعل المصنف لم يلتفت الى هذا التوجيه لأنه مبني على كون الممكن يخرج عن الامكان باخبار الله بعدم وقوعه وهو باطل كما أوضحه المؤلف فيما بعد وقرره وأقر به العضد في شرح المختصر وأتباعه واعترف به السعد أيضاً في التلويح حيث قال « واجيب » بأن علم الله تعالى بعدم إيمان أبي لهب لايخرجه عن الامكان الى آخر كلامه اه من خط السيد صلاح بن الحسين الأخفش رحمه الله (٤) يعني التكليف بمالايطاق اه

---

(قوله) واحتج الآخرون ، أي التحسين (قوله) منها ان المحال ، أراد بالمحال هنا ماامتنع لذاته أولغيره لينطبق هذا الدليل على الدعوى (قوله) ومنها مااحتج به ابن الحاجب ، وهوقوله لنالوصح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل مستدعي الحصول واللازم باطل الخ وسيذكره المؤلف عليه السلام في حجة المفصلين (قوله) ولكنه ، أي مااحتج به لايوافق عموم الدعوى لأن احتجاجه خاص بالمستحيل ودعواه عام له والممتنع لغيره بناء على ان ابن الحاجب قائل بأنه لايجوز التكليف بالممتنع مطلقا سواء كان مستحيلا أو ممتنعاً للغير كما هو مقتضى رواية المؤلف عنه سابقاً وقد عرفت ان ابن الحاجب انما يقول بعدم جواز التكليف بالمستحيل فدليله مطابق لدعواه (قوله) وقد استدل هنا بالسمع ، المستدل هو صاحب التنقيح

---

(قوله) لايوافق عموم الدعوى ، قول ابن الامام لايوافق عموم الدعوى وذلك لان ابن الحاجب قال شرط المطلوب الامكان ثم ساق الأقوال ثم قال لنا ثم ساق الدليل الذي ذكره المؤلف ههنا فما ذكره القاضي حسن سيلان رحمه الله من أن احتجاج ابن الحاجب مطابق لدعواه إذ هو لم يمنع إلا التكليف بالممتنع لذاته مدفوع اذ هو مصرح بأن شرط المطلوب الامكان وأنت خبير بأن الممتنع لغيره غير ممكن والله اعلم اه لسيدي احمد بن اسحق رحمه الله ح

فالامر به لفائدة الاخذ فى المقدمات « والجواب » تسليم ان المانع التعذر ولامانع سواه واما كون حكمه تعالى لايستدعي غرضاً البتة ، فان اردت به غرضاً يعود على الآمر من نفع او دفع فهو مسلم ولايضرنا ، وان ازدت به مايعود على المأمور من المصالح فهو ممنوع للقطع بان احكامه تعالى مراعى فيها المصالح ، وبالجملة فهذا الاحتجاج مبني على إبطال التحسين والتقبيح وقد عرفت ثبوتهما ، ولما كانت هذه المسئلة ومستنداتها مبنية على مسئلة التحسين والتقبيح إثباتاً ونفياً حسن اهمال المتن لما اوردناه هنا من الاستدلال « احتج » المفصلون ، اما على الجواز فى الممتنع لغيره فبما احتج به المجيزون مطلقا(١) ، واما على المنع في الممتنع لذاته فبان كل مكلف به مطلوب حصوله(٢) ضرورة وكل مطلوب حصوله متصور فكل مكلف به متصور ولاشيء من المستحيل لذاته بمتصور(٣) فلاشيء من المكلف به بمستحيل لذاته وهو المطلوب ، اما كبرى الشكل الاول(٤) فلان طلب الشيء فرع عن تصوره قطعاً واذا انتفى الاصل انتفى مايتفرع عليه ضرورة ، واما كبرى الشكل الثانى(٥) فلانه لو تصور لتصور مثبتاً ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافى ثبوته والا لم يكن ممتنعاً لذاته فما يكون ثابتاً متصوراً فهو غير (٦) ماهيته وحاصله ان تصور ذاته مع عدم مايلزم ذاته لذاته يقتضى ان تكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق « وتوضيحه » انا لو تصورنا اربعة ليست بزوج وكلما ليس بزوج ليس باربعة فقد تصورنا اربعة ليست بأربعة هذا خلف ، وما يقال من ان الحكم على اجتماع الضدين بالاستحالة (٧)

---

(١) من أن الامر به لفائدة الأخذ في المقدمات اه (٢) هذا هو الدليل الذى استدل به ابن الحاجب على امتناع التكليف بما لا يطاق سواء كان ممتنعاً لذاته أولا وقد عرفت أنه لاينطبق على الدعوى كما ذكره المؤلف اه (٣) لايقال لاحجر في التصور فيجوز أن يتصور وقوع المحال لأن المراد تصوره على وجه يجوز وقوعه في الخارج لاعلى سبيل فرض المحال اه شرح التحرير (٤) الشكل الأول هو الذى يكون الحد الاوسط محمول الصغرى وموضوع الكبرى ونتيجته هي أخذ محمول الاولى وموضوع الثانية اه (٥) الشكل الثانى هو الذى يكون الحد الاوسط محمولا فيهما ونتيجته هي أخذ موضوعهما ولا تكون إلا سالبة اه وصغراه هنا نتيجة الشكل الأول أعنى قول المؤلف فكل مكلف به متصور اه (٦) إشارة الى أنه لاينتقض بما علم الله أنه لايقع اذ لايلزم من تصوره مثبتاً تصور الامر على خلاف ماهيته اه سعد (٧) ذكر في المواقف نقلا عن الشفاء ان المستحيل لاتحصل له صورة في العقل فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين فتصوره إما على طريق التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الأمر لايمكن حصوله بين السواد والبياض واما على سبيل النفي بان يعقل

---

(قوله) تسليم ان المانع التعذر الخ ، أي تسليم الملازمة وماذكر في بيانها أيضاً لكن ماذكر في بيان بطلان اللازم من أن التعذر غير مانع لأنه انما يكون مانعاً لو كان للآمر غرض الخ ممنوع بانه ان اريد لاغرض يعود اليه تعالى الخ وحينئذ تم الملازمة القائلة بانه لو امتنع لكان لتعذر حصوله فان تعذر الحصول مانع إذ لاغرض يعود الى المأمور مع تعذر الحصول ، وأحكامه تعالى مراعى فيها المصالح وهذا مبنى على التحسين أيضاً ولذا قال المؤلف عليه السلام وبالجملة فهذا الاحتجاج الخ (قوله) وكل مطلوب حصوله متصور الخ ، هذه كبرى الشكل الأول ونتيجته قوله فكل مكلف به متصور و(قوله) ولاشيء من المستحيل لذاته بمتصور ، هذه كبرى الشكل الثانى وصغراه نتيجة الشكل الاول فقد بين هذا الاستدلال بالضرب الأول من الشكل الاول وبالضرب الاول من الشكل الثانى إذ الضرب الاول من الشكل الاول من موجبتين كليتين فتنتج موجبة كلية وهي فكل مكلف به متصور ثم تجعل هذه النتيجة صغرى للضرب الأول من الشكل الثانى فيكون من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى تنتج سالبة كلية . وبيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الشكل الاول فينتج ماذكره المؤلف عليه السلام بان نقول كل مكلف به متصور ولاشيء من المتصور بمستحيل ينتج ماذكره وهو لاشيء من المكلف به بمستحيل لذاته وهو المطلوب فبان قول المؤلف عليه السلام أما كبرى الشكل الاول وقوله أما كبرى الشكل الثانى الخ وبان وجه انتاجه ماذكره (قوله) مع عدم مايلزم ذاته لذاته ، وهو عدم تصوره فانه لازم للمستحيل لذاته (قوله) ومايقال من أن الحكم الخ ، أورد ابن الحاجب وشراح كلامه على هذا الاستدلال سؤالين أحدهما ماذكره المؤلف عليه السلام ولم يتعرض المؤلف عليه السلام للسؤال الآخر لطول مباحثه وحقائقها

يستلزم تصوره لان الحكم بثبوت (١) شيء لشيء وتصوره فرع لثبوت ذلك الشيء وتصوره قطعاً مدفوع بانه تصور واقعاً على طريق التشبيه بالجمع بين المختلفين (٢) كالسواد والحلاوة فهو بالحقيقة حكم بان النقيضين لايمكن ان يثبت لهما مفهوم

---

أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة لا يمكن تعقله بماهيته بل باعتبار من الاعتبارات اه سعد وههنا قد جمع بين الطريقين وخلط أحدهما بالاخرى على ماهو ظاهر المتن اه سعد وكذا المؤلف عليه السلام هنا اه مغربي (١) كالاستحالة هنا لشيء كاجتماع الضدين وقوله بانه تصور أى المستحيل وعبارة السعد بانه تصور تصوراً واقعاً الخ اه (٢) والحاصل أن الذى لاوجود له في الخارج وأنت قصدت الحكم عليه بنفي الوجود مثلا لايحتاج الى تصور مورد النفي على وجه يجوز ثبوته في الخارج بل يكفيك تصوره على وجه الفرض فاذا قصدت أن تحكم على الضدين بنفي الاجتماع تتصور لهما اجتماعاً كاجتماع المختلفات الغير المتضادة ثم تنفيه اه شرح تحرير

---

(قوله) يستلزم تصوره ، أي تصور اجتماع الضدين فيكون الحكم بالاستحالة ملزوم وتصور الاجتماع لازم فقوله لأن الحكم بثبوت شيء هو الاستحالة وقوله لشيء هو اجتماع الضدين « واعلم » أن الحكم في عبارة المؤلف عليه السلام مراد به العلم أي التصديق وكذا في عبارة الجواهر حيث قال اذ الحكم بثبوت صفة الشيء فرع تصور ذلك الشيء فتكون عبارتهما كعبارة شرح المختصر حيث قال والعلم بثبوت الصفة للشيء فرع تصور ذلك الشيء لأن المؤلف عليه السلام زاد لفظ تصوره الأول أي تصور ثبوت شيء لشيء يعني تصور النسبة وهي الثبوت ولو حذفه كما في عبارة شرح المختصر والجواهر لم يختل الاستدلال لكنه عليه السلام أورده زيادة تقرير من حيث أن الفرعية حصلت لأمرين أحدهما التصديق بثبوت شيء لشيء « والثاني » تصور ذلك الثبوت أعنى النسبة إذ لايحصل تصورها إلا بعد تصور طرفيها فضمير تصوره عائد الى الثبوت لاالى شيء الاول الذي هو عبارة عن الاستحالة كما لايخفى ولا الى شيء الآخر الذي هو عبارة عن اجتماع الضدين لأنه يلزم منه تفرع الشيء على نفسه فتأمل وقد زاد المؤلف عليه السلام أيضاً على عبارتهما (قوله) لثبوت ذلك الشيء ، والمراد اجتماع الضدين في الواقع من غير ملاحظة تصوره ولو حذف هذه الزيادة لكان أولى لعدم الحاجة اليها والله أعلم (قوله) مدفوع الخ ، تقرير هذا الدفع متوقف على إيراد عبارة شراح كلام ابن الحاجب في هذا السؤال « وبيان ذلك » أنهم قالوا لو لم يتصور اجتماع الضدين لم يكن الحكم باستحالة الجمع بينهما وبينوا هذه الملازمة بما ذكره المؤلف عليه السلام من قوله لأن الحكم الخ لكن قد بطل اللازم لأنا حكمنا بالاستحالة فيلزم بطلان الملزوم « فقول » المؤلف عليه السلام من أن الحكم على اجتماع الضدين الخ إشارة الى بطلان اللازم في تلك الملازمة وقوله لأن الحكم الخ إشارة الى ماذكروه في بيان تلك الملازمة فيكون حاصل هذا الدفع كما أشار اليه في الجواهر تسليم الملازمة في قولهم لو لم يتصور لم يكن الحكم باستحالة الجمع بين الضدين أو منع بطلان اللازم « وتحقيقه » ان الممتنع هو تصور المستحيل واقعاً لاقتضائه تصور ماهيته فيلزم الخلف كما عرفت وأما تصوره للحكم عليه بالاستحالة فليس بممتنع إذ لايقتضي إلا تصوره باعتبار من الاعتبارات وذلك بان يتصوره على طريق التشبيه كما ذكره المؤلف عليه السلام فقوله لولم يتصور الخ ان أرادوا تصوره بماهيته منعنا الملازمة وان أرادوا تصوره ولو باعتبار من الاعتبارات فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع إذ تصوره للحكم انما هو باعتبار من الاعتبارات . فقول المؤلف عليه السلام بانه أي المستحيل تصور واقعاً لم يرد به أنه تصور ثابتاً في نفسه لأنه يلزم منه الخلف المذكور فينافيه التقييد بقوله على طريق التشبيه فان ثبوته على طريق التشبيه ليس مقتضياً لثبوت ماهيته واقعاً بل أراد ان تصوره كائناً على طريق التشبيه الخ فهو بمثابة قولهم أنه تصور باعتبار من الاعتبارات (قوله) فهو بالحقيقة حكم الخ ، يعنى ليس المراد بالجمع المنفي عن الضدين اجتماع ماهيتهما حقيقة بل الجمع المنفي عنهما هو المفهوم المشبه بمفهوم اجتماع المختلفين وذلك متصور (قوله) بان النقيضين ، الكلام مسوق في الضدين فلو قال ان الضدين لكان أنسب

---

(قوله) من حيث ان الفرعية حصلت الخ ، أما مع تفسير الحكم بالعلم التصديقي فلا يخفى عدم الفائدة فيه اذ لايحصل التصديق الا بعد تصور الطرفين والنسبة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) كما في الجواهر الخ ، ينظر مافي الجواهر فان آخر كلام القاضي هنا يشعر بان حاصل الدفع اما تسليم الملازمة مع منع بطلان اللازم أو منع الملازمة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) فالملازمة مسلمة ، يعنى ولا يضرنا التسليم اذ لم نمنع الا تصوره بماهيته لا بأي اعتبار اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد

كمفهوم اجتماع المختلفين واما مااستدل به المختلفون في الوقوع فالنافون بنحو قوله تعالى « لايكلف الله نفساً إلا وسعها (١) » ووجه الدلالة ظاهر والوسع مايسع الانسان ولا يضيق عليه ومنه يعرف ان الله تعالى نفى وقوع التكليف بمالايطاق وبشيء مما يطاق مما فيه حرج وضيق،والمثبتون بنحو قوله ( لتكليف أبي لهب (٢) بتصديقه ﷺ في جميع ماجاء به ومنه (٣)) أي مما جاء به ( أن لايصدقه ) فقد صار ابو لهب مأموراً بان يصدقه في انه لايصدقه اى يؤمن به وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكلفاً بانه يؤمن وبانه لايؤمن وهو جمع بين النقيضين او بانه يؤمن وبالكف عن الايمان وهو جمع بين الضدين على اختلاف الرايين ( ورد ) بمنع انزال الله تعالى في حق ابي لهب انه لايؤمن ، واما قوله تعالى « تبت يدا ابي لهب » فلا تدل عليه لان التباب الخسران وهو قد يزول وان كان متلبساً به حال الكفر ، واما قوله تعالى « سيصلى ناراً ذات لهب » فكذلك لاحتمال ان يكون صليه باقتراف كبيرة اتاها بعد الاسلام ، واما قوله تعالى « ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم

---

(١) الوسع مايسع الانسان ولا يضيق عليه ولايحرج فيه أى لايكلفها الا مايتسع طوقه فيه ولا يحرج فيه وهذا اخبار عن عدل الله ورحمته كقوله « يريد الله بكم اليسر » لأنه كان في امكان الانسان وطاقته أن يصلي أكثر من الخمس ويصوم أكثر من الشهر ويحج أكثر من حجة اه كشاف (٢) جواب الشبهة لأبي لهب في المختصر وشرحه الجواب أنهم كلفوا بتصديقه وانه ممكن في نفسه مقصود وقوعه الا أنه مما علم الله انهم لايصدقونه فعلمه بالعاصين واخباره لرسوله كاخباره لنوح بقوله لن يؤمن من قومك الامن قد آمن لأنه أخبرهم بذلك ولايخرج الممكن عن الامكان لعلم أو خبر « نعم » لو كلفوا بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لايؤمنون لكان من قبيل ماعلم المكلف انتفاء وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لأنه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالته منهم لما ذكرتم ولذلك لو علموا لسقط عنهم التكليف اه (*) قال ابن الهمام في التحرير قولهم وقع ، كلف أبو لهب بالتصديق بما أخبر واخبر أنه لايصدقه وهو محال لنفسه لاستلزام تصديقه عدم تصديقه ، غلط بل هو مما علم عدم وقوعه فهو كغيره كلف بتصديقه قبل علمه أو بعده فهو تشكيك بعد القاطع لايكلف الله الآية فهو معلوم البطلان اه بحروفه (٣) عبارة شرح المحلي ومنه أى مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه لايؤمن أى لايصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في شيء مما جاء به عن الله فيكون مكلفاً بتصديقه في خبره عن الله بانه لايصدقه في شيء مما جاء به عن الله تعالى وفي هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على اثبات التصديق في شيء ونفيه في كل شيء فهو من الممتنع لذاته اه

---

( قوله ) والمثبتون بقوله الخ ، ظاهره ان هذا التقرير شامل لحجية القائلين بالوقوع مطلقا في الممتنع لذاته ولغيره وقد صرح المؤلف بذلك فيما يأتي حيث قال وهذه الشبهة يشترك فيها الخ وليس كذلك فان هذا التقرير أعني كون تكليف أبي لهب من الجمع بين النقيضين انما هو في الممتنع لذاته « لايقال » اذا ثبت الوقوع في الممتنع لذاته ثبت في الممتنع لغيره بالاولى « لانا نقول » الأولوية لايثبت بها الوقوع كما لايخفى انما يثبت بها أولوية الوقوع فقط ( قوله ) أي يؤمن به ، تفسير لمجموع قوله بان يصدقه في أن لايصدقه في جميع ما جاء به و ( قوله ) وانما يحصل التصديق بذلك ، أي بان لايصدقه في جميع ماجاء به اذا لم يؤمن لأن مما جاء به صلى الله عليه وآله وسلم أن أبا لهب لايؤمن به وما كان وجوده مستلزماً لعدمه فهو محال فلذا قال المؤلف عليه السلام فصار مكلفاً الخ ( قوله ) على اختلاف الرأيين ، يعنى في المطلوب بالنهي هل الكف أو عدم الفعل وكأن وجه تسمية الكف عن الايمان ضد الايمان صحة ارتفاعهما عن المكلف وكانه مبني على أنه قد يخلو عنهما والله أعلم

---

( قوله ) وليس كذلك ، بناء الاشتراك الذي بنى عليه المؤلف على اختلاف الاعتبار اه ح عن خط شيخه كما صرح به بقوله فالاولون الخ والآخرون الخ ولعل المحشي غفل عن آخر الكلام اه ح وفي حاشية لاريب في صحة ماذكره الشارح عليه السلام من اشتراك الفريقين في هذه الشبهة وانما اختلفوا في وجه الاستدلال فالقائلون بالوقوع مطلقا قالوا لأنه جمع بين نقيضين أو ضدين والقائلون بالوقوع في الممتنع لغيره منعوا كونه كذلك يعنى جمعاً الخ وقالوا هو ممتنع لغيره وقالوا لأنه تعالى لما اخبر عنه الخ ماذكره في الشرح فظهر اشتراكهما فيها اه لسيدي احمد بن اسحق رحمه الله ح (قوله ) يعنى في المطلوب بالنهي الخ، ويمكن أن يراد بالرأيين ماذكره السعد في شرحيه على التلخيص في الجامع بين الجملتين فانه ذكر هنالك ان الحق ان الكفر والايمان نقيضان خلاف مااختاره القزويني والله أعلم

ام لم تنذرهم لايؤمنون » فهي لاتدل على دخول ابي لهب فيها ، سلمنا نزول ذلك في حقه فلا نسلم انه كلف بالجمع بين الضدين وانما كلف بالتصديق بانه لايؤمن اي لايقع منه الايمان الشرعي الذي هو فعل الطاعات واجتناب المقبحات(١)،سلمنا انه اريد اللغوي فالتناقض مدفوع ( بمنعه ) اي التكليف بتصديقه ( في الكل ) مما جاء به ﷺ بل التكليف بتصديقه واقع فيما بلغه اليه منه ولا نسلم ان هذا مما بلغه(٢) اذ لايجب التبليغ بما انزل الا الى من له فيه مصلحة من حكم او غيره ولا مصلحة لابي لهب في ذلك(٣) وهذه الشبهة يشترك فيها(٤) من قال بوقوع التكليف بما لايطاق على الاطلاق ومن قال بوقوعه في الممتنع لغيره لاغير فالاولون لانه تكليف بالجمع بين النقيضين أو الضدين والاخرون يمنعون كونه جمعاً بين النقيضين أو الضدين ويجعلونه ممتنعاً

---

(١) يقال اما هذا الجواب فيؤدي الى تبديل إشكال باشكال فيوجب الكر على مامنه فر لأن المؤلف عليه السلام ممن يقول بان الكفار مخاطبون بالشرعيات وذلك أيضاً ثابت بالدليل الصحيح كما ستقف عليه قريباً فحينئذ أبو لهب مأمور بفعل الطاعات وقد كلف بالتصديق بانه لايقع منه فعل الطاعات وانما يحصل التصديق بذلك مع ترك فعل الطاعات اذلو فعل ذلك نافي تصديقه بانه لايفعل اهـ لايقال اذا كان مذهب الرازي أن الكفار غير مكلفين بالفروع فلا يتم هذا الاستدلال لأنا نقول انه يورد ذلك على مخاصمة على طريق الالزام ، ويمكن الجواب عن جميع ماأورده الرازي بجواب عام يندفع به هذا الاشكال الذي أورده وبسائر ماقرر في الاحتجاجات وهو بان الاخبار بانه لايؤمن انما هو اخبار عن اختياره عدم الايمان مع أن القدرة على الايمان وعلى عدمه قائمة به فأمره بالايمان بعد الاخبار باختياره عدمه ليس من باب تكليفه بالمحال لأن القدرة على فعله حاصلة وانما هو من باب قوله عز وجل « فاما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » لأن أفعال المكلفين جميعاً وتروكهم موكولة الى اختيارهم والا لزم الجبر ومحل النزاع انما هو عند انتفاء القدرة على الفعل ولا يلزم من تكليفه بالفعل تكليفه بالاختيار لان الاختيار موكول الى فاعله اهـ سيدي احمد بن زيد الكبسي رحمه الله تعالى (٢) ولو سلمنا ذلك لم يضرنا فان غايته الاخبار من عالم الغيب بالواقع من اختياره لترجيح جنبة الكفر على جنبة الايمان وذلك لاينافي التمكن والاختيار اهـ من خط قال عن خط الامام المتوكل على الله اسمعيل حماه الله تعالى (٣) والمشهور في التواريخ أنها بلغته السورة اهـ (٤) جعل المحلي في شرح الجمع هذه الشبهة أعني تكليف مثل أبي لهب بتصديقه صلى الله عليه وآله وسلم للقائل بوقوع الممتنع بالذات وقرره بالتقرير السابق وأما القائل بوقوع الممتنع بالغير فذكر في حجته أنه تعالى كلف الثقلين بالايمان وقال «وما أكثر الناس ولوحرصت بمؤمنين» فامتنع إيمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره ولما كان هذا التقرير مما يمكن اجراؤه في جانب أبي لهب بان يقال أنه تعالى كلفه بالايمان وقد علم عدمه منه جعل مولانا شرف الاسلام هذه الشبهة شاملة للفريقين ومنطبقة على المذهبين باختلاف التقريرين روماً للاختصار وعدولا عن التطويل بتخصيص كل فريق بشبهة وانما اقتصر في متن الكتاب على التقرير الاول المختص بالامتناع بالذات لمافيه من الدقة واحتياجه في الجواب عنه الى مزيد عناية فتأمل ذلك والله الموفق وهو سبحانه أعلم اهـ من خط السيد صلاح بن الحسين الأخفش رحمه الله

---

( قوله ) الايمان الشرعي الخ ، فحينئذ لم يجتمع في هذا التكليف الضدان أو النقيضان اذ الأول مجرد الاعتقاد والثاني فعل الطاعات والمراد بالطاعات مايشمل الاعتقاد ليحصل بمجموع الايمان الشرعي

لغيره لانه تعالى لما اخبر عنه بانه لايؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعاً فلو آمن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا أمر بالايمان والحال هذه فقد أمر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا لغيره(١) كما يقولون في من علم الله تعالى أنه لايؤمن وستطلع ان شاء الله تعالى على بطلان عده في المحال ﴿ مسئلة ﴾ اختلف في تكليف الكافر بفروع الايمان فقال أصحابنا والجمهور ( الكافر مكلف بالفروع (٢)) للايمان ومخاطب بها كما أنه مكلف بالاصل الذي هو الايمان اتفاقاً والخلاف في ذلك لجمهور الحنفية وهو مروي عن الاسفرايني من الشافعية قيل هو أبو اسحق وقيل هو أبو حامد(٣)، وقيل ان الكافر مكلف في حال كفره بالنواهي(٤)

---

(١) قال ابن السبكي ألا ترى أن الصادق اذا أخبر بان زيداً سيكفر غداً يجب عليك تصديقه ثم يحرم عليك أن تجعل زيداً كافراً فابو جهل والحال هذه انما كلف بان يصدق بانه لايؤمن سواء كان على الجملة أو على التفصيل لا بأن يجعل الخبر صادقاً ويسعى في عدم إيمان نفسه اه من شرحه للمختصر (٢) قال ابن القشيري والقائلون بانهم غير مخاطبين انقسموا فمنهم من قال مستحيل عقلا ومنهم من قال شرعا ومعنى ذلك أن المكلف بما هو مشروط بشرط مع نهيه عن ايقاعه في حالة عدم الشرط يصير مكلفاً بان يفعل وان لا يفعل وهذا محال عقلا والقائل بالمنع الشرعي يقول أنهم لما لم يجبروا عليها واذا اسلموا فلا شيء عليهم فيما مضى فلا تكليف شرعاً وجوابهما ظاهر اما الاول فلانه ما كلف أن يفعله بلا شرط بل ان يوقع الشرط ثم المشروط وسيأتي فيه تحقيق من كلام امام الحرمين وغيره وأما الثاني فجوابه ان عدم قضائهم تخفيف اه من شرح البرماوي (٣) قال الامام في المحصول هو ابو حامد وفي المنتخب هو أبو اسحق اه قال في النبلاء الامام العلامة الاوحد الاستاذ أبو اسحق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران الاسفرايني الشافعي الملقب ركن الدين أحد المجتهدين في عصره وصاحب المصنفات الباهرة ثم قال توفي يوم عاشوراء سنة ٤١٨ بنيسابور اه ثم نقل الى اسفراين اه ابن خلكان (٤) في شرح البرماوي نعم قطع بعضهم بانهم مكلفون بالمناهي وان الخلاف انما هو في الاوامر وجرى عليه الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني في اصوله فقال لاخلاف بين المسلمين ان خطاب الزواجر من الزنا والقذف متوجه عليهم كالمسلمين قال الشيخ تقي الدين وهي طريقة جيدة اه (*) واعلم ان ابن المرحل في كتاب الاشباه والنظائر قد انعكس عليه هذا المذهب فحكى أنهم مخاطبون بالاوامر دون النواهي ويرده حكاية الاستاذ الاجماع كما سبق اه من شرح البرماوي « فان قلت » قد استشكل الفرق بين قول الاكثر ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف وقولهم في المسئلة السابقة في مقدمة الواجب بانه اذا وجب وجب تحصيل الشرط « قلت » الكلام في حصول الشرط الشرعي بالنسبة الى الصحة فعندنا لاتتوقف صحة التكليف على حصوله والمسئلة المتقدمة بالنسبة الى الواجب نفسه اذا توقف على أمر آخر شرطاً أو غيره هل يوجب المقدمة فههنا امران لاتعلق لاحدهما بالآخر اه تشنيف المسامع

---

( قوله ) الكافر مكلف بالفروع ، جعل المؤلف عليه السلام هذه المسئلة في تكليف الكافر وهو كما ذكره الامام المهدي عليه السلام وصاحب الفصول « واعترض » ذلك الشيخ في شرح الفصول بان ماذكره مسئلة فرعية انما فرضها الاصوليون مثالا للقاعدة الاصولية وهي أن حصول الشرط الشرعي هل يشترط في صحة التكليف كالعقلي أم لا ولم يذكر الآمدي وابن الحاجب الا المسئلة الاصولية وفرضاها في بعض الصور الجزئية وهي تكليف الكافر بالفروع تقريباً للفهم وتسهيلا للمناظرة والمراد بالشرط شرط صحة الفعل كالايمان للطاعات لا شرط الوجوب أو وجوب الاداء للاتفاق على أن حصول الاول شرط في التكليف بوجوبه ووجوب أدائه والثاني شرط في التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه « قال » السعد وهو في الاوامر ظاهر دون النواهي اذ لامعنى لكون الايمان شرطاً شرعياً لترك الزنا أو لصحته « وأجاب » بعض أهل الحواشي بان قوله تعالى « ومن يفعل ذلك يلق أثاما » إشارة الى المحرمات فيمكن أن يقال اذا كان المطلوب في النهي هو الكف فلا يبعد أن يشترط في إيجاب الكف من الزنا الايمان « نعم » اذا جعل المطلوب النفي لم يكن الايمان شرطاً شرعياً لصحته على أنه يمكن أن يقال صحة ترك الزنا بان يترتب عليه الثواب انما يحصل بعد الايمان ويراد بالصحة هنا غير المعنى الاصطلاحي قال وفيه تكلف « فائدة » والمراد بالشرط مايكون الوجوب غير مقيد به فالمعنى أنه لايشترط في التكليف بالواجب المطلق حصول ماهو مقدمة له فهؤلاء المنازعون توهموا أن وجوب المكلف به يقيد بحصول الشرط الشرعي ذكر معنا هذا البعض من أهل الحواشي

( قوله ) لترك الزنا أو لصحته ، أي صحة الزنا حتى يكون الكافر الزاني والمؤمن التارك للزنا سواء في الحكم اه علوي ح

( قوله ) اذا جعل المطلوب النفي ، كان في الأصل النهي ثم ضرب عليه وصحح ماترى اه ح

دون الاوامر وقدقيل ان هذا(١) الخلاف في غير المرتدفاماهو فمتفق على أنه مخاطب بالفروع وقيل أنه فيما عدا الجهاد (٢) من الفروع وأما هو فمتفق على عدم التكليف به لامتناع قتالهم أنفسهم « واعلم » أنه لاأثر لهذا الخلاف فى الاحكام الدنيوية (٣) للاتفاق على امتناع الصلوة مع الكفر وسقوط القضاء بالاسلام وانما أثره فى الاحكام الاخروية فالقائلون بخطابه يجزمون بعقابه على ترك الصلوة ونحوها عقاباً زايداً على ترك الايمان « احتج » المثبتون بما أشار اليه بقوله( لتناول الاوامر العامةله) كقوله تعالى « يأأيها الناس اعبدوا ربكم » وقوله « ولله على الناس حج البيت » وجه الاستدلال ان الايات العامة تناولهم والكفر لايصلح مانعاً من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان كالحدث فانه ليس بمانع من التكليف بالصلوة بالاتفاق(٤) لان المحدث متمكن من ازالته « احتجوا » ثانياً بقوله ( ولآيات الوعيد ) للكفار على ترك الفروع وهي كثيرة ( كويل للمشركين ) الذين لايؤتون الزكوة وقوله تعالى « والذين لايدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق » الى قوله

(قوله) دون الأوامر ، سيأتى وجه الفرق بينهما عندهم (قوله) وقد قيل ان هذا الخلاف في غير المرتد ، ذكره في الفصول قال الشيخ رحمه الله تعالى لالتزامه احكام الاسلام ولهذا يجب عليه قضاء مافاته من الصلوة في ردته قال والمذهب ان حكمه في القضاء حكم الأصلي وانها تسقط عنه بالاسلام فلا فرق (قوله) كالحدث الخ ، اعتمد المؤلف عليه السلام ماذكره في الحواشي من أن نزاع الحنفية ليس الا في تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلوة على المحدث وصرح بذلك الشيخ في شرح الفصول حيث قال الظاهر أنه ليس خلاف الحنفية في كل شرط شرعي بل في الايمان فقط فلذا قال المؤلف اتفاقاً واعترض ذلك بعض أهل الحواشي بأن الذي يلوح من دليل الحنفية التعميم لكل شرط

---

(١) قوله ان هذا الخلاف في غير المرتد ﴾ قال الأسنوى وذكر الامام في المحصول في أثناء الاستدلال مايقتضى أن الخلاف في غير المرتد ونقل القرافي وغيره عن الملخص للقاضى عبدالوهاب حكاية اجراء الخلاف فيه أيضاً اه﴾ لأنها قد تعلقت به أحكام الاسلام ولهذا لايقبل منه الا الاسلام أو السيف اه نظام (٢) في شرح البرماوى بعد حكاية الاقوال الخمسة المذكورة هنا والسادس الوقف لتعارض الأدلة حكاه سليم في التقريب عن بعض الأشاعرة وأبوحامد الاسفراينى عن الاشعرى نفسه وفي المدارك لامام الحرمين يعزى للشافعي ترديد القول في خطاب الكفار بالفروع ونصه في الرسالة أنهم يخاطبون فيحتمل أنه أشار بالترديد الى الوقف ويحتمل أنه أشار الى أن له قولين اه (٣) أى الشرعية اه (*) مثله في منهاج البيضاوى قال الأسنوى في شرحه دعواه أنه لافائدة له في الدنيا باطل بل له فوائد ، منها تنفيذ طلاقه وعتقه وظهاره والزامه الكفارات وغير ذلك ، ومنها اذا قتل الحربى مسلماً ففى وجوب الدية أو القود خلاف مبنى على هذه القاعدة كما صرح به الرافعي ، ومنها أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبنى على هذه القاعدة أيضاً وان كان المشهور في الفرعين خلاف قضية البناء ، ومنها اذا دخل كافر الحرم وقتل صيداً فان المعروف لزوم الضمان قال في المهذب ويحتمل أن لايلزمه وهذا التردد مبناه على القاعدة ، ومنها فروع كثيرة نقل القاضى عن محمد بن الحسن عليه السلام الوجوب فيها تعليلا بذلك ومذهبنا الوجوب لعدم دم الاساءة على الكافر اذا جاوز الميقات ثم أسلم فأحرم ووجوب زكوة الفطر على الكافر في عبده المسلم ووجوب الاغتسال عن الحيض اذا كانت الكافرة تحت المسلم اه (٤) قد يقال فرق بين الحدث والكفر فان الحدث يمكن الفعل بعد رفعه والكفر لايمكن الفعل لامع بقائه ولا بعد رفعه وامكان الفعل شرط في التكليف فينظر اه وأقول هذا فرق من وراء الجمع لأنه يعنى الفرق بين المزيلين أعنى الغسل والاسلام وهو لايضر لأن القياس من المؤلف فيما بين الوصفين المانعين وهما الكفر والحدث ولم يبد بينهما فرقاً اه سيدى احمد بن زيد رحمه الله تعالى

« ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا(١) » قال بعض المفسرين تضعيف العذاب لانضمام الكبيرة الى الكفر وقوله تعالى ( ماسلككم في سقر ) قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ، وفيها دلالة على أنهم يعاقبون على ترك الصلوة والزكوة ، ولا يقال أنه تعالى انما حكى عنهم تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكوة ومن الجائز أن يكون تعليلا بخلاف الواقع كحكايته عنهم فى قوله تعالى « والله ربنا ما كنا مشركين » وقوله تعالى « ما كنا نعمل من سوء » ونحوهما ومن المعلوم أنهم كانوا على خلاف ذلك ولم يكذبهم فى شيء منه فعلمنا ان التكذيب غير واجب ، لانه يجاب (٢) بوقوع التكذيب فى قوله تعالى « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » وقوله تعالى « بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون » ولو سلم فترك التكذيب لايحسن هاهنا لانه لو كان تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكوة كذبا لما كان لحكايته عنهم فائدة بخلاف ترك التكذيب فى المواضع التي حكاها الله تعالى عنهم فانه لايحسن لاستقلال العقل بمعرفة كذبهم فيها(٣) وتكون الفائدة من ذكر تلك الاشياء بيان نهاية مكابرتهم وعنادهم فى الدنيا والاخرة وأما هاهنا فلم يكن للعقل مدخل فى معرفة كذبهم والله تعالى لم يبين لنا كذبهم فلو كانوا كاذبين فى تعليلهم لم يحصل من حكايته غرض أصلا فتكون الاية عرية عن

(١) وجه الاستدلال ان قوله ومن يفعل ذلك عام للعقلاء سواء كانوا كفاراً أو غير كفار وان قوله ذلك إشارة الى جميع ماتقدم من الشرك وقتل النفس والزنا لأن جعله اشارة الى البعض كالشرك مثلا خلاف الظاهر واذا جعل اشارة الى جميع ماتقدم كان الكل حراماً اذ لامعنى لضم غير الحرام الى الحرام في استحقاق العقاب واذا كان كل واحد من المذكورات حراماً كان لكل منها مدخل في استحقاق العقاب فيكون تضاعف العذاب والخلود فيه في مقابلة الجميع فلو لم يكن الكفار مكلفين بالفروع لما استحقوا العذاب بفعل هذه المحرمات ، ولقائل أن يقول هذه الآية لاتكون حجة على القائلين بالتفصيل بين الأوامر والنواهي اه جواهر (٢) قوله لأنه يجاب ، متعلق بقوله لايقال الخ واذا كان السؤال في غاية الضعف قيل فيه لايقال كما انه اذا كان قوياً قيل ورد عليه أو نحو ذلك ، وحاصل هذا الجواب ان قولكم لم يكذبهم في شيء منه مردود فانهم لما قالوا « والله ربنا ما كنا مشركين » كذبهم الله عقيب ذلك بقوله « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » ولما قالوا ما كنا نعمل من سوء كذبهم عقب ذلك فقال « بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون » ومعنى بلى كنتم تعملون السوء واذا كذبهم فيما يعلم العقل كذبهم فيه وجب تكذيبهم فيما يحتمل الصدق والكذب وهو قولهم لم نك من المصلين ولم يكذبهم فيه بل أقر كلامهم فدل على صدقه ، وقوله ولو سلم يعني ولو سلم أنه لم يكذبهم في الآيتين المذكورتين بان يقال يحتمل انه تأخر نزول قوله تعالى « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » وقوله تعالى « بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون » عن نزول الآيتين قبلهما فترك التكذيب هنا أي في قولهم « لم نك من المصلين » لايحسن الخ اه لسيدى عبدالقادر بن احمد (٣) عبارة السعد لأن في تقرير الحكاية وترك الانكار تصديقاً لهم وانما يترك الانكار حيث يستقل العقل بمعرفته وهي أخصر وأوضح كما لايخفى اه

( قوله ) ومن يفعل ذلك يلق أثاما ، فانه أشارة لماسبق من الشرك وقتل النفس والزنا لأن جعله إشارة الى البعض كالشرك مثلا عدول عن الظاهر وفيه دليل على حرمة الكل لانه لامعنى لضم غير الحرام الى الحرام في استحقاق العقاب وبالجملة لابد أن يكون لكل من المذكورات مدخل في استحقاق العذاب ولا نعني بالحرام سوى هذا ( قوله ) وفيها دلالة على أنهم يعاقبون على ترك الصلوة ، لأن في تقرير الحكاية وترك الانكار تصديقاً لهم ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لذلك ليظهر في كلامه توجه السؤال الآتى إذ لو ذكره هنا لم يتوجه بعده السؤال ( قوله ) لايحسن هاهنا ، أي في قوله « ماسلككم » الآية

الفائدة ولا يصح ان يكون الوعيد على مجرد التكذيب لاستلزام كون سائر القيود(١) عديمة الاثر في اقتضاء هذا الحكم فيكون ذكرها عبثاً(٢) ولا يفيد تأويل المصلين بأهل الصلوة لغنا(٣) « ولم نك نطعم المسكين » في ثبوت المدعى « احتج » النافون بان الكفر مانع عن الاتيان بالفروع فلا يمكن الامتثال والتكاليف فرع الامكان وذلك لان الامتثال إما في حال الكفر ولا يمكن واما بعده ولا يمكن أيضاً لسقوط الامر عنه (٤) والامتثال فرعه(٥)، (و) الجواب لانسلم ان (الكفر) مانع عن الاتيان بالفروع وانما يكون مانعاً لو كان رفعه مستحيلا لكنه ( غير مانع لامكان رفعه ) بان يسلم ويفعل وعدم امكان الامتثال حال الكفر يلزم مثله في المحدث ، والجواب الجواب والحق ان ذلك ضرورة بشرط وصف الموضوع(٦) والضرورة الوصفية لاتنافي الامكان الذاتي(٧) « احتج » المفصلون بان النهي يقتضي ترك المنهي عنه وتركه مع الكفر ممكن والامر يقتضي الامتثال والامتثال مع الكفر غير ممكن لان النية في الامتثال لابد منها ونية الكافر غير معتبرة (و) الجواب أنه ( يستوي الفعل والترك ) في

---

(١) وهي نك « من المصلين الخ (٢) وذلك باطل لان الله تعالى رتب الحكم عليها أولا في قوله تعالى « لم نك من المصلين ، ولم نك نطعم المسكين » فان قيل اذا وجد الامر بالمستقل لم يجز احالة الحكم على غيره ، قلنا لعل الحصول في الموضع المعين من الجحيم ما كان لمجرد التكذيب بل لمجموع هذه الامور وان كان مجرد التكذيب سبباً لدخول مطلق الجحيم اه محصول با كثر اللفظ (٣) قال الامام الحسن بن عز الدين عليه السلام لفوات المناسبة في قوله « ولم نك نطعم المسكين » إذ هو عبارة عن الزكوة لانها الاطعام الواجب فيحمل على ان المراد فاعل الصلاة ليتجاذب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة اه قال الامام المهدى عليه السلام لأن الظاهر خلاف ذلك ، سلمنا فهذا لا يستقيم لهم في قوله « ولم نك نطعم المسكين ، وكنا نخوض مع الخائضين » فان هذين مصرحان بان عقابهم بالاخلال بذلك لا بترك الاسلام قطعا فهما على مايقتضيه المنطوق لا المفهوم اه (٤) بالاسلام لان الاسلام يجب ماقبله اه (٥) يعني الامر كالامر بالكتابة والقلم حاضر تمكنه تناوله اه برماوى (٦) بان يقال الكفر مانع من الاتيان بالفروع مادام كافراً لا دائماً ، وقوله الضرورة الوصفية يعنى المقيدة بقوله مادام كافراً اه من خط سيلان (٧) قال سعد الدين وتحقيقه ان الكفر الذى لاجله امتناع الامتثال ليس بضرورى فكيف امتناع الامتثال التابع له وحاصله ان الضرورة الوصفية لاتنافي الامكان الذاتى وفي تسميتها الضرورة بشرط وصفية المحمول نوع تسامح وكأنه شبه ثبوت الوصف العنوانى للذاتي بثبوت المحمول للموضوع اه « قلت » وكأن المؤلف عليه السلام عدل هنا الى قوله ضرورة بشرط وصف الموضوع لاجل هذا التسامح والله أعلم اه

---

(قوله) ولا يصح أن يكون الوعيد على مجرد التكذيب ، أي التكذيب بيوم الدين الذي هو عدم الايمان (قوله) عديمة الأثر ، أي الفائدة في اقتضاء هذا الحكم (قوله) تأويل المصلين بأهل الصلوة ، أي يحمل المصلين على المسلمين بأن يراد بالمصلين أهل الصلوة كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم نهيت عن قتل المصلين (قوله) لغنا قوله ولم نك نطعم المسكين ، هذا التأويل انما يتم على تقدير تسليم ان المراد بالمصلين المسلمين وهو غير مسلم لفوات المناسبة مع هذا التأويل في قوله « ولم نك نطعم المسكين » بانه عبارة عن الزكوة لأنه الاطعام الواجب ولأنه اذا كان التعذيب على ترك الاسلام لم تجب عليهم الزكوة عند المخالف فلا يصح التعذيب على تركها فينافي هذا التأويل كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه (قوله) لسقوط الامر عنه ، لعدم وجوب القضاء اتفاقاً (قوله) فرعه ، أي فرع الامر (قوله) والحق ، لما كان الجواب الأول الزامياً أجاب المؤلف عليه السلام بما تنحل به الشبهة فقال والحق ان ذلك أي عدم امكان الامتثال ضرورة بشرط وصف الموضوع لأنه يرجع الى قولنا الكافر لايمتثل بالضرورة بشرط كونه كافراً كما ذكره بعض أهل الحواشي (قوله) لاينافي الامكان الذاتى ، فالامتثال حال الكفر ممكن بمعنى ان عدمه ليس بضروري لأن الكفر الذي لأجله امتنع الامتثال ليس بضروري فعدم الامتثال التابع له ليس بضروري بالاولى (قوله) ويستوي الفعل والترك ، هذا اشارة الى مذهب المفصلين وشبهتهم والجواب عنها ، فالظاهر أنه معطوف على قوله والكفر غير مانع

---

(قوله) هذا اشارة الخ ، بل الظاهر انه استئناف اذ قوله الكفر الخ سيق لبيان القول الثانى وقوله ويستوي الخ بيان للقول الثالث

إمكانهما من الكافر كما بيناه فلا يحتاج الى إعادته ﴿ مسئلة ﴾ في بيان المكلف به(١) والخلاف فيه ( قيل المكلف به في النهي فعل هو الكف ) للنفس عن الفعل(٢) وهذا قول جمهور الاشعرية وابي علي الجبائي وأبي القاسم البلخي وغيرهم وهو مروي عن القاسم الرسي ومحمد المرتضى عليهما السلام وهو قول والدنا المنصور بالله قدس الله روحه ( لانه ) أي الفعل هو ( المقدور لانفي ) الفعل ( لانه عدم محض فليس أثراً للقدرة ) ولان العدم ثابت قبل القدرة واستمر ولا يكون الثابت قبلها أثراً لها ، قال ابو علي وابو القاسم ولان العبد لايخلو عن الفعل فلا يكون المكلف به نفياً محضاً

(١) أي في النهي وكأنه ترك التقييد لظهوره من السياق اه (٢) وفي صحيح مسلم في بيان اسم الصدقة يقع على كل نوع ﴿ حدثنا ﴾ أبو بكر بن أبي شيبة ﴿ حدثنا ﴾ أبو اسامة عن شعبة عن سعيد بن أبي بردة عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال على كل مسلم صدقة ، قال أرأيت ان لم يجد قال يعتمل بيده فينفع نفسه ويتصدق قال أرأيت ان لم يستطع قال يعين ذا الحاجة الملهوف قيل له أرأيت ان لم يستطع قال يامر بالمعروف أو الخير قال أرأيت ان لم يفعل قال يمسك عن الشر فانها صدقة اه من خط سيدي العلامة عبدالقادر بن احمد (*) قال السبكي في طبقاته أقول لقد وقفت على ثلاثة أدلة تدل على أن الكف فعل لم أر أحداً عثر عليها، أحدها قوله تعالى وقال الرسول يارب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً فتأمله الى أن قال والحاصل أن الاخذ التناول والمهجور المتروك فصار المعنى تناولوه متروكا أي فعلوا تركه وهو واضح على جعل اتخذ في الآية متعدياً الى اثنين ثانيهما مهجوراً وهو الواقع فيها ولايجوز أن يكون متعدياً الى واحد لئلا يختل المعنى اذ يلزم أن يكون القوم اتخذوا القرآن ويكون مهجوراً حالا فيلزم اتخذوه في حال كونه مهجوراً وهو عكس المعنى فانهم اتخذوا هجره ولم يتخذوا اقامته الى أن قال فتعين كون اتخذ هنا متعدياً وهو واضح متعين في هذه الآية وفي قوله تعالى واتخذ الله ابراهيم خليلا لأن المعنى على أنه اتخذ خلته لانه اتخذ ذاته في حال خلته وفي قوله تعالى « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه » وأنا أقول في الآية دليلان لمسئلتين مسئلة من علم الاصول وهي أن الترك فعل كما أوضحت لك ومسئلة من علم النحو وهي الرد على القرافي في دعواه ان الثاني من مفعولي ظننت وأخواتها حال لامفعول ثان وقد رد عليه النحاة بوقوعه مضمراً نحو ظننتكه ولو كان حالا لم يجز لأن المضمرات معارف والاحوال نكرات وفيما تلوت من الآيات الثلاث رد عليه فانه يلزمه اختلال المعنى ، والثاني حديث أبي جحيفة وساق سنده الى ابي جحيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « أي الأعمال أحب الى الله » قال فسكتوا فلم يجبه أحد « فقال حفظ اللسان » ، والثالث قول قائل المسلمين من الانصار رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم يعمل بنفسه في بناء مسجده

لئن قعدنا والنبي يعمل * لذاك منا العمل المضلل اه المراد نقله باختصار ذكره في خطبة كتابه في الكلام على الايمان والحق انه احتجاج غير ناهض فان الترك هنا مستلزم لفعل فان ترك القرآن انما هو ترك أحكامه كما أشارت اليه عبارة الكشاف ، مثلا يحلل شيئاً فيحرمونه ويحرم شيئاً فيحللونه ومثل ذلك فعل قطعاً فايقاع فعل الاتخاذ على الترك وصحة حمل أحدهما على الآخر لايتعين أن يكون للتصادق لجواز أن يكون لاستلزام الترك فيما نحن فيه الفعل وهو ظاهر اه من أنظار حسام المحققين زيد بن محمد قدس سره

و ( قوله ) كما بيناه ، إشارة الى ماسبق من الاستدلال على التكليف بالاوامر العامة وآيات الوعيد ومن أنه يمكنه دفعه بأن يسلم الخ ( قوله ) هو الكف ، وقيل فعل الضد كذا في الجمع فلو قال المؤلف عليه السلام هو فعل الضد لشمل الكف وفعل الضد فان المؤلف عليه السلام قد أطلق الضد على الكف كما تقدم وفيه ماعرفت وسيأتي الاكتفاء بفعل الضد في قول المؤلف فيتوجه الخطاب الى فعل الضد ( قوله ) عدم محض ، يعني والقدرة أثرها الايجاد فليس عدم الفعل أثراً وكأن المؤلف عليه السلام انما قال عدم محض ليخرج مثل امتنع وأبى فانهما وان كانا عدمين لكن ليسا بعدم محض والله أعلم

فتأمل والله أعلم اه ح عن خط شيخه ( قوله ) إشارة الى ماسبق ، هو اشارة الى قوله يمكنه رفعه بان يسلم الخ فتأمل اه ح عن خط شيخه

( قوله ) وان لم يشأ لم يفعل « حاصله » انا لانفسر القادر بالذي ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء أو لم يشأفعلعدم الفعل بلبالذي ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء أو لم يشأ الفعل لم يفعل لاأنه فعل العدم « قلت » فيظهر قول المؤلف عليه السلام فيدخل في المقدور عدم الخ ( قوله ) وكان الفعل مايصح ترتبه الخ ، هذا دفع لما قيل أنه يصدق على عدم الفعل ممن وجب منه الفعل بالذات أنه لم يشأ فلم يفعل وليس عدم فعله أثراً لقدرته بالاتفاق . ووجه الدفع أنه قد اعتبر في كون العدم أثراً أنه لم يشأ فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعل وهذا ماأراده بقوله وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية وبه يظهر قوله عليه السلام ويخرج عنه من العدم ماليس كذلك ( قوله ) اذ يمكنه أن يفعل فيستمر الخ ، قال بعض أهل الحواشي فيصير الحال ان كون العدم أثراً للقدرة انما هو بالعرض بمعنى ان القدرة لاترفعه لا بمعنى أن القدرة تفعله وتوقعه كما في الوجود فالمراد بكون الفعل مكلفاً به هو هذا المعنى وهو أن العبد مكلف بانه لم يرفع استمراره

لاستحالتهفيتوجه الخطاب الى فعل الضد(١)(وقيل) بل المكلف به في النهي (نفي الفعل ) وهذا قول ابي هاشم وجمهور المعتزلة والغزالي واحد قولي القاضي ابي بكر الباقلاني وهو اختيارالامام المهدياحمد بن يحيي عليهما السلام(٢)لانهواقف على اختيار العبدللقطع بان القادر المختارهو من انشاءفعل وانلميشأ لم يفعل(٣)فيدخل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم مشية الفعل وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية ويخرج عنه من العدم ماليس كذلك ( ولا نسلم انه ) اي النفي ( ليس اثراً )للقدرة (فان استمراره يصلح لذلك)اى لكونه اثرالها اذ يمكنهان لايفعل فيستمرالنفي(٤)

---

(١) وفيه نظر لأن النهي قسيم الأمر والامر طلب الفعل فلو كان النهيطلب فعل الضدلكان أمراً ولكان النهيمن الأمر، وقسيم الشيء لايكون قسما منه اه زركشيعلى الجمع ، وللقائل أن يقول انما كان الضدمطلوباً بطريق الاستلزام للنهيفالاقسام بالقصدمتمايزة اه (٢)والسيدين م بالله وأبي ط وص بالله والسيد مانكديم والامير الحسين ونسبه في الفصول الى جمهور أئمتنا اه (٣) هذا محل بحث ونظر فليراجع في حاشية ميرزاجان فقد أطال فيه وأطاب اه وقد نقلنا هنا في الحاشية التي على سيلان من حاشية ميرزاجان مافيه الكفاية فطالعه وفي نجاح الطالب أبحاث هنا نفيسة اه (٤) فالحق أن نذهب الى ان عدم الفعل مقدور لابمعنى ان في قدرتنا ان نفعله ونحدثه حتى يقال أنه عدم وأزلي لايصلح لذلك بل بمعنى ان في قدرتنا ابقاؤه على حاله بان لانفعل وأن نقطع استمراره بالاتيان بالفعل وعلى ماقررناه يظهر الجواب عن قول الكعبي في نفي المباح اذ لايتوقف ترك الحرام على فعل وجودى مضاد له حتى يكون ذلك واجباً لأنه مقدمة الواجب فتأمل « والحاصل » انا نعلم بالرجوع الى الوجدان في مثل تلك الصورة أنه لايصدر من المكلف فعل وجودى بل انما يحصل باستمرار العدم فان اريد بالمكلف به مايقابل العدم فلا وجه للعدول وان اريد فعل وجودى غير ذلك فقد عرفت عدمه اه ميرزاجان

---

( قوله ) حاصله انا لانفسر الخ ، أقول فيه بحث اما أولا فلان كلامه رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مما لم تتعلق به المشية وليس كذلك بل عدم الفعل قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على عدم ارادة الوجود على ماهو مصرح به في الكتب الكلامية واما ثانياً فلان تفسير القادر بما ذكر تفسير منسوب الى الفلاسفة وليس مرضياً عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة أثبتوا هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى الاختيار ولا ينافي الايجاب فالاصوب أن يقال انا لانفسر القادر بالذي ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء أولم يشأ فعل عدم الفعل بل بالذي يصلح منه الفعل ان شاء فعل وجوده ويصلح منه الترك إن شاء أو لم يشأ فلم يفعل شيئاً لاأنه فعل العدم . وأما ماقيل عليه من أنه لايكفي في كون العدم أثراً بمجرد أنه لم يشأ فلم يفعل لأن مالم يفعل الموجب بالذات يصدق عليه أنه لم يشأ فلم يفعل وليس أثراً للقدرة بالاتفاق فاقول مدفوع عنه رحمه الله لانه اعتبر في كون العدم أثراً أنه لم يشأ فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعل فيخرج مالم يفعل الموجب بالذات « والحاصل » أنه جعل عدم الفعل مستنداً الى عدم المشية التي كان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا القائل المعترض أنه لم يتنبه لقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية حيث ذكره قيداً لترتيب العدم على عدم المشية لدفع هذا الوهم فتدبر اه ملا ميرزاجان ح

وان يفعل فلا يستمر وماذكره أبو علي وأبو القسم مبني على أصل باطل وهو عدم جواز خلو العبد عن الاخذ والترك والاخذ عبارة عن الفعل الذي يباشره الفاعل في الحال، والترك عبارة عن ضد ذلك الفعل لا نقيضه ﴿مسئلة (١)﴾ في بيان وجوب تقدم التكليف بالفعل على حدوثه والخلاف في ذلك (و) المختار ان (التكليف بالفعل قبل حدوثه) بوقت يتمكن المكلف فيه من معرفة ماتضمنه (٢) ليمكنه الامتثال وهذا قول عامة العدلية والجويني والغزالي والآمدي وابن الحاجب وادعى الآمدي الاتفاق على جوازه حيث قال اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل، واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه فأثبته أصحابنا ونفاه المعتزلة، وقال الجويني الذهاب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل (٣)، وقال الشيخ أبو الحسن الاشعري وبعض متابعيه كالرازي ان العبد انما يصير مكلفاً بالفعل عند مباشرته له (٤) قال الرازي والموجود قبل ذلك ليس أمراً بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مأموراً ولكنه ناقض قوله في استدلاله على جواز التكليف بما لا يطاق حيث قال ان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق (٥) ثم أن قوله في الامر انه اعلام بانه سيصير مأموراً في الزمن الثاني ان أراد انه اعلام بانه سيصير مأموراً بذلك الامر

---

(١) قال القرافي هي أعظم مسئلة في اصول الفقه مع قلة جدواها فانه لا يظهر لها فائدة في الفروع اه من شرح أبي زرعة (٢) لأن المكلف مهما لم يعرف ذلك لم يمكنه الامتثال اه شرح فصول (٣) اذ هو خارق للاجماع ولأن القاعد في حال قعوده مكلف بالقيام الى الصلاة اه من شرح التحرير (٤) قال الاصفهاني في شرح المنهاج مالفظه قالت المعتزلة الفعل عند المباشرة واجب الصدور وكل ماهو واجب الصدور ليس بمقدور وكل ماليس بمقدور لا يتوجه التكليف اليه بالاتفاق فالتكليف انما يتوجه قبل المباشرة، أجاب المصنف أي البيضاوي في متن المنهاج بانا لانسلم ان كل ماهو واجب الصدور ليس بمقدور فان وجوب الصدور امأ أن يكون حال القدرة والداعية أو قبل القدرة والداعية فان كان قبل القدرة والداعية فهو ليس بمقدور وان كان وجوب الصدور حال القدرة والداعية فهو مقدور والكلام فيما هو واجب الصدور حال القدرة والداعية فحينئذ لا يخرج عن كونه مقدوراً فيتوجه التكليف اليه «واعلم» أن هذه المسئلة قد اختلف تحريرها وتقرير مذاهب الاشاعرة والمعتزلة فيها في الاحكام والمختصر والمحصول والتحصيل والمنهاج ومنشأ هذا الاختلاف اضطراب كلام الشيخ أبي الحسن الأشعري اه (٥) الى هنا كلام الرازي اه

---

(قوله) والترك، عبارة عن ضد ذلك الفعل وهو الكف أو فعل الضد وقوله لا نقيضه وهو عدم الفعل (قوله) بوقت يتمكن المكلف فيه الخ، في القسطاس والفصول أقل مايجب التقدم باربعة أوقات وقت يسمع فيه الخطاب ووقت ينظر في حكمه ووقت يحصل فيه العلم أو الظن والوقت الرابع يأخذ في الفعل وعبارة المؤلف شاملة لأنه وصف الوقت بقوله يتمكن المكلف الخ والتمكن انما يحصل بهذه الاربعة لكن اماوصف الوقت الرابع بالتقدم ففيه خفاء (قوله) ماتضمنه، الضمير عائد الى الأمر الدال عليه التكليف (قوله) وقال الشيخ أبو الحسن الى قوله انما يصير مكلفاً الخ، هذا هو المنقول عنه في الكتب المشهورة كما ذكره السعد واما ابن الحاجب وشارحه فقد نسبا الى الاشعري أنه يقول بثبوت التكليف قبل الفعل وانه باق حال حدوثه لا ينقطع وعبارة ابن الحاجب قال الأشعري لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه

---

(قوله) ووقت ينظر في حكمه، لعل الوقت الثاني والثالث فيهما تداخل تأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) عائد الى الأمر الخ، لعله يعود الى التكليف فتأمل اه ح عن خط شيخه

فهو اعلام والزام ولانريد بالتكايف قبل الفعل الا الالزام به قبله ، وان أراد أنه اعلام بورود أمر آخر في حال الفعل فخلافه معلوم ضرورة (١) على انها حال استغناء عن الحث والتعريف وأيضاً يلزم ان يكون صيغة افعل للخبر لا للانشاء ، وتصريح الجويني وغيره بان الاشعرى لم ينص على جواز التكايف بما لا يطاق وانما اخذ له من قاعدتين ، احداها ان القدرة مع الفعل ، والثانية ان التكايف قبل الفعل يدل دلالة صريحة على ان المنسوب اليه في هذه المسئلة (٢)عكس مذهبه فيها « احتج » اصحابنا بوجوه ، منها انه لو كان التكليف بالفعل حال حدوثه لانتفت فائدته لان حالة الوجود حالة استغناء عن الحث عليه والتعريف به كما عرفت وهذا معنى قوله ( والا انتفت فائدته ) ، ومنها ان التكايف طلب اتفاقاً والطلب من حيث انه طلب يمتنع اجتماعه مع حصول المطلوب لان الطلب يستلزم ان لا يكون المطلوب حاصلا وقت الطلب اتفاقاً والا لزم طلب الحاصل وانه محال (٣) واذا كان كذلك لزم ان يكون الطلب منافياً لحصول المطلوب وقت الطلب لوجوب وجود المنافاة الضرورية بين عين الملزوم ونقيض اللازم (٤) « احتج » الاشعري ومن وافقه (٥)

---

(١) اذ لا امر آخر حال الفعل بالاتفاق اه (٢) وهو انه انما يصير مكلفاً عند مباشرته لانه ذكر في احدى القاعدتين ان التكليف قبل الفعل وهو ينافي ماذكر هنا اه (٣) لانه تكليف بغير الممكن اه (٤) واللازم أن لا يكون المطلوب حاصلا وقت الطاب ونقيضه حصوله وقت الطلب اه (٥) والتحقيق أنه قبل المباشرة تكليف بايقاع الفعل في الزمن المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدوراً ومختاراً له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى إيقاعه وانما الممتنع تكليف مالا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع قولهم ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفاً بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفاً بتحصيل الحاصل اه زركشى على الجمع والله أعلم واحكم (*) قال الشيخ نجم الدين محمد بن جلال الدين عبد القادر الواسطي رحمه الله تعالى في شرحه للمنهاج مالفظه قال السيد العبرى « واعلم » ان الكلام في المسئلة مشكل لان الفعل قبل القدرة أعنى القوة المؤثرة المستجمعة لشرائط التأثير ممتنع الصدور وعندها واجب الصدور وحينئذ يلزم على مذهب المعتزلة كون الممتنع مكلفاً به وعلى مذهب الاشاعرة كون الواجب الصدور مكلفاً به وكلاهما مستلزمان للتكليف بالمحال لكونه على أحد المذهبين تكليفاً بالمشروط عند عدم الشرط وعلى الثاني تكليفاً بتحصيل الحاصل اه كلامه ولعله ما أومى اليه الزركشى في جوابه السابق عن معنى هذا اه

---

( قوله ) فهو اعلام والزام ، يعنى أن الاعلام بما يتضمنه الامر لا يخرجه عن كونه أمراً ألا ترى ان اوامر القرآن متقدمة على أفعالنا وهي أمر لنا بالاتفاق والواحد منا يأمر غيره قبل حال الفعل ويسمى آمراً له هكذا ذكره الامام المهدي عليه السلام وقرره الشيخ العلامة في شرح الفصول واعترضه في القسطاس بمنع كون أوامر القرآن أمراً لنا بل انما يثبت الحكم في حقنا بدليل مفصل من اجماع أو نحوه « قلت » وما ذكره يناسب القول بان القرآن خطاب للموجودين وماذكره أصحابنا متوجه ان سلم المخالف أن الأمر المتقدم الزام فانه ذكر أبو الحسين أن الأشاعرة أرادوا أن الأمر اذا تقدم لا يسمى أمراً فاذا حضر سمي أمراً لكنه قال وهو باطل بالاجماع على أن الواحد منا مأمور بالصلوة قبل حضور وقتها ( قوله ) وتصريح الجويني مبتدأ خبره يدل الخ ، وذلك لقوله أن التكليف قبل الفعل وهو موافق لما سبق للمؤلف عليه السلام في بحث التكليف بالمحال حيث قال وادخل فيه الاشعري جميع التكاليف لانتفاء القدرة حال التكليف لتقدمه على الفعل والقدرة انما هي حال الفعل (قوله) والا انتفت فائدته ، أي التكليف وهو الابتلاء لأنه انما يتصور عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا ( قوله ) ومنها ان التكليف طلب اتفاقاً الخ ، حقق المؤلف عليه السلام هذا الاستدلال بوجه لا يرد عليه ماأورده السعد على تقرير ابن الحاجب وشارحه وقد بيناه في حاشية على الحاشية ( قوله ) بين عين الملزوم ، وهو الطلب و ( قوله ) ونقيض اللازم ، وهو حصول المطلوب

بانه لو وقع التكليف قبل الفعل لكان تكليفاً بمالا قدرة عليه وهو محال (١)، بيان الملازمة من وجهين، احدها ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود التعلق بدون المتعلق محال، وثانيهما ان قدرة العبد عرض والعرض لايبقى زمنين فلو تقدمت عدمت عند حدوث المقدور فلا يكون متعلقاً بها واما بطلان اللازم (٢)فظاهر «واجيب» بمنع الملازمة، والوجهان المذكوران فى بيانها ينتقض أولها بقدرة الله تعالى عندكم فانها ثابتة فى الازل بدون المقدور والالزم قدم العالم(٣)، والصحيح ان معناها معنى التمكن(٤)من الفعل وانما يعقل قبله، وثانيهما ممنوع فى جميع الاعراض ولوسلم فلانسلم زواله لاالى بدل بل يلحقه(٥)امثاله، (و)لو سلمت الملازمة فانه (يلزم من كون القدرة حاله(٦)) خاصة (سلب التكاليف (٧)) اذيقول كل عاقل لاأفعل حتى اكلف (٨) ولم اكلف حتى أفعل (و) يلزم منه ان (لايكون) المكلف (مأموراً (٩) ان لم يفعل) ماامر به والمعلوم من الدين خلافه

---

(١) هذا يوافق ماتقدم ان الاشعرى لم ينص على جواز تكليف مالايطاق اه (٢) وهو قوله لكان تكليفاً بمالا قدرة عليه اه (٣) اذ القدرة لاتفارق مقدورها عندكم والعالم مقدور فيلزم أن يكون قديماً اه (٤) وجد في نسخ من الكتاب لفظ «معنى» التمكن والاظهر عدمه وعلى وجوده فمعناه ان معناها متحد بمعنى التمكن فمعنى قدر على الفعل وتمكن منه واحد اه من خط سيدنا حسن المغربى (٥) وفي نسخة بل تخلفه امثاله اه (٦) أى حال الفعل لاقبله اه (*)الصواب ويلزم من كون التكليف حالة سلب الخ فتأمل اه سيدنا حسن المغربى (٧) قال السبكي في جمع الجوامع قال قوم لايتوجه الا عند المباشرة وهو التحقيق فالملام قبلها على التلبس بالكف عن الفعل المنهي عنه لأن الامر بالشىء يفيد النهي عن تركه اه محلى، قال أبو زرعة قوله فالملام الخ جواب عن سؤال مقدر على هذا القول تقريره أن القول به يؤدى الى سلب التكاليف فانه يقول لاافعل حتى اكلف والفرض أنه لايكلف حتى يفعل، وجوابه انه قبل المباشرة متلبس بالترك وهو فعل فانه كف النفس عن الفعل فقد باشر الترك فتوجه اليه التكليف بترك الترك حالة مباشرته الترك وذلك بالفعل وصار الملام على ذلك وهو جواب نفيس أشار اليه امام الحرمين في مسئلة تكليف مالايطاق اه كلامه وقال البرماوى في شرح ألفيته بعد ان نقل كلام الجمع السابق مالفظه واستصوبه بعضهم قلت وهو عجيب فان النهي عن الضد فرع تعلق الامر فاذا لم يتعلق قبله فكيف يلام على التلبس بالكف اه منه (٨)وقت حصول القدرة وحصولها وجود الفعل بها والله أعلم اه (٩)ويلزم أن لايكون المأمور عالماً بكونه مأموراً قبل المباشرة والاشعرية قد نصوا على ان المأمور يجب أن يعلم كونه مأموراً قبل المباشرة فهذا العلم ان كان مطابقاً فهو مأمور قبلها وان لم يكن مطابقاً فيلزم أن لايكون عالماً بذلك اه من الاسنوى مع تصرف ويلزم أيضاً أن(*) ماعصى مكلف اذ لاتكليف عندهم الا حال وجود الفعل ولايستحق ذماً كذلك ويمتنع التكليف به أى بالفعل عند حدوثه لما عرفت من استحالة ايجاد الموجود الا عند مجوز تكليف المحال وقد عرفت بطلانه اه فصول وشرحه للشيخ رحمه الله: (*) ان مخففة من الثقيلة وخبرها ماعصى واسمها فيها اه

---

اقتصر على قوله ان القدرة متعلقة الخ (قوله) عدمت عند حدوث المقدور، لأنها لما تقدمت والفرض أنها لاتبقى حدث المقدور عند عدمها (قوله) متعلقاً بها، الاولى متعلقاً لها (قوله) ان معناها، أي القدرة (قوله) وانما يعقل، أي التمكن قبله أي قبل الفعل (قوله) ممنوع في جميع الاعراض، فان بعض الاعراض تبقى كالقدرة قال في التذكرة لابن متويه لأن أحدنا لايخرج عن كونه قادراً الا عند ضد أو مايجري مجراه على وجه لولاه لأستمر كونه قادراً وقد جمع بعض العلماء مايبقى ولايبقى في أبيات مشهورة (قوله) ويلزم منه أن لايكون المكلف مأموراً ان لم يفعل، الفرق بين هذا وماقبله وان كان حاصل هذا سلب التكليف ان الاول لايتوقف سلب التكليف فيه على عدم الفعل والثاني متوقف عليه ولم يذكر الشيخ رحمه الله تعالى فيما نقله عن الاسنوي الوجه الثاني

---

(قوله) وقد جمع بعض العلماء الخ، هي قوله:

ماليس يبقى من الاعراض أربعة
وستة وهي آلام أرادات
ظن وصوت فناء شهوة نظر
ونفرة واعتقاد والكراهات
والباقيات حياة قدرة معها
كون وتأليف جسم واعتمادات
لون وريح وطعم والرطوبة أو
يبس كذاك برودات حرارات

اه ح

ويلزم أيضاً(١) دخول الخلف(٢) في خبره تعالى ان لم يفعل ، بيانه أنهم قد جعلوا الامر السابق اعلاماً فقط فاذا لم يفعله الشخص لم يكن مأموراً لانه انما يصير مأموراً عند مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا أمر فيكون الاخبار بحصول الامر غير مطابق

﴿ فصل ﴾ في بيان المحكوم عليه وأحكامه وهو الفصل الرابع من ثالث الابحاث المحتاج الى بيانها في هذا العلم ( المحكوم عليه (٣)) هو ( المكلف ) وفيه ثلاث مسائل ﴿ مسئلة ﴾ ( الفهم شرط التكليف ) يعني يشترط أن يكون المكلف فاهماً لخطاب التكليف(٤) أصله وتفصيله (٥) فلا يجوز تكليف الصبي والمجنون الا عند بعض من جوز تكليف المحال ، وأما البعض الاخر فوافقوا لا تحاشياً عن لزوم تكليف مالا يطاق بل تفادياً من لزوم انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور التهيؤ للامتثال وتوطين النفس عليه من فاهم الخطاب أصله وتفصيله دون من عداه وانما امتنع تكليف الصبي والمجنون لان المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم اصل الخطاب كذلك يتوقف على فهم تفاصيله ايضاً (٦) وهو متعذر في حق الصبي غير المميز والمجنون واما الصبي المميز فمختلف فيه فقيل ان الصبي اذا ادرك منافعه ومضاره فتمكن من النظر فيما يعود عليه بالنفع وما يعود عليه بالضرر قام عليه ماقام على سائر العقلاء من الحجة ولزمه مالزمهم ، ولا يلزم عليه(٧) قبول الشهادة منه واقامة الحد عليه ونحوهما قبل ظهور شيء من علامات البلوغ لانها احكام تتعلق بغيره ولا تثبت الا بعد العلم ببلوغه مبالغ العقلاء ولا علم الا من الامارات (٨) بخلاف مايتعلق به من الاحكام فانه يخاطب بها اذا كمل عقله

---

(١) الأولى حذف أيضاً لأن هذا الالزام انما هو نتيجة أن لايكون مأموراً فتأمل اه سيدنا حسن المغربي (٢) ضبط بضم الخاء وفتحها والظاهر صحة الضبط فالضم لأن فيه اخلاف ماوعد من أنه سيأمر في المستقبل والخلف باطل والفتح بمعنى باطل لذلك الاخلال اه (٣) يعني حكما تكليفياً وأما الوضعي فقد يكون على غير مكلف كالحكم على الزنى بسببيته للجلد ويقال غالباً فانه قد يحكم على غير مكلف كالحكم على الصبي بوجوب الزكوة في ماله وكذلك على مذهب المعتزلة في الحكم على الله بوجوب الواجبات الستة اه (٤) في فصول البدائع اشترط في صحة التكليف فهم المكلف له بمعنى تصوره لا تصديقه والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار فلا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة أو النظر أو قصده وامثالها ، كيف والدليل العقلي غير فارق اه (٥) في حاشية أصله كالمعارف الالهية وتفصيله كالشرعية اه (٦) من كونه مطلقاً أو مقيداً أو نحو ذلك اه (٧) الضمير في عليه للقول المدلول عليه بقوله فقيل اه سيدي صفي الدين احمد بن اسحق (٨) المذكورة الشرعية والعلم من الامارات على معنى ماسيذكره قريباً من جعل الشارع البلوغ ضابطاً لكون الفهم معه أكثريا فعلى هذا المراد العلم من طريق الشرع اه

(قوله) من ثالث الابحاث ، هو الاحكام وفيه أربعة فصول (قوله) أصله وتفصيله ، الظاهر ان المراد بفهم الاصل ان يعرف المكلف مثلا أن أقيموا الصلوة خطاب تكليف وبفهم التفصيل ان يعرف معنى الاقامة والصلوة ومعنى الامر بذلك ليفهم انه خطاب تكليف باقامة الصلوة من المخاطب ولعل فهم التفصيل يغني عن فهم الاصل فينظر ولم يتعرض لذلك في شرح المختصر وشرح الفصول والذي في حواشي السعد ومثله في شرح الشيخ للفصول بان يفهم من الخطاب قدر مايتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق بانه مكلف والالزم الدور وعدم تكليف الكفار ( قوله ) ما قام على سائر العقلاء من الحجة الخ ، قد فهم بعض الناظرين ان هذا معنى انفراد التكليف العقلي عن الشرعي كما هو المختار عند جمهور المعتزلة وليس كذلك فان الظاهر عموم ما ذكره المؤلف للعقلي والشرعي وانما قصد المؤلف عليه السلام اخراج بعض التكاليف الشرعية وهو مايتعلق بغيره لما ذكره من الفرق واما الانفراد فمعناه ان من تم له العلوم العقلية خوطب بالاحكام العقلية كشكر المنعم فيعاقب على الاخلال بها ( قوله ) مايتعلق به من الاحكام ، أي العقلية وكالصلوة من الشرعية

---

( قوله ) وبفهم التفصيل ان يعرف معنى الخ ، بل الظاهر ان المراد بتفصيله ماتترتب عليه الصحة فلا اغناء كما ذكره القاضي فتأمل اهح عن خط شيخه وهو معنى ماذكره القاضي عن السعد والشريف اهح ( قوله ) وأما الانفراد ، يعني انفراد الاحكام العقلية اهح

وان لم يعلم الكمال ، وقيل ان المميز وان فهم مالا يفهمه غير المميز غير فاهم فهم كامل العقل فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ الا لحظة واحدة فلا تكليف عليه ولو كان فهمه كفهمه الموجب لتكليفه بعد لحظة (١)، والوجه انه لما كان العقل والفهم فيه خفياً وظهوره فيه على التدريج ولم يوجد ضابط جعل الشارع البلوغ ضابطاً لكون الفهم معه اكثرياً وحط عنه التكليف قبله تخفيفاً عليه لقوله ﷺ رفع القلم عن ثلاثة(٢) عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ، وقوله يبلغ يحتمل بلوغ درجة التمييز بين المنافع والمضار فلا يقوم حجة في المطلوب ، وتقرير هذا القول على هذا الوجه يحتاج عند من اثبت الحسن والقبح العقليين الى نظر ، وانما اشترط الفهم ( لاستحالة الامتثال بدونه ) اذ الامتثال الاتيان بالفعل على قصد الطاعة ويستحيل ممن لاشعور له بالامر قصد الفعل امتثالا للامر ( والا ) اي وان لم يشترط الفهم ( صح ) التكليف (للبهائم) اذ لامانع يقدر في البهيمة الا عدم الفهم وقد فرض انه ليس بمانع واللازم باطل « احتج » من جوز تكليف الغافل من الاشاعرة بانه لولم يجز لما وقع لكنه وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه فكلف بموجبها ( و ) الجواب ان ( طلاق السكران ونحوه ) ليس من قبيل التكليف بل ( من قبيل الاسباب ) اي ربط

---

(١) اذ لاتفاوت في الفهم اه (٢) حديث رفع القلم عن ثلاثة ، عن النائم حتى يستيقظ ، وعن المبتلى حتى يبرأ ، وعن الصبي حتى يكبر ، رواه احمد وأبو داود والنسائي والحاكم عن عائشة وقال صلى الله عليه وآله وسلم رفع القلم عن ثلاثة ، عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ ، وعن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، أخرجه احمد وأبو داود والحاكم عن على عليه السلام وعمر ومافي الاصل رواه محمد وهو في المجموع عن على عليه السلام اه

---

( قوله ) وان لم يعلم الكمال ، يعني بإماراته الشرعية ( قوله ) وان قارب ، أي المميز وهو متصل بقوله كنسبة غير المميز الى البهيمة و ( قوله ) كفهمه ، أي كفهم نفسه بعد مضي لحظة بان يكمل له وقت البلوغ الشرعي ( قوله ) درجة التمييز الخ ، يعني وان لم يكمل له البلوغ الشرعي فلا يقوم حجة على عدم تكليف المميز وقد قيل في جواب ماذكره المؤلف عليه السلام ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم حتى يبلغ وان كان مطلقا فهو مقيد بقوله تعالى حتى يبلغ الحلم فيحمل عليه فحينئذ يقوم حجة ( قوله ) وتقرير هذا القول ، أي الثاني وهو أن المميز غير مكلف وان فهم فهم كامل العقل ( قوله ) على هذا الوجه ، وهو قوله والوجه أنه لما كان العقل والفهم فيه خفياً الخ ( قوله ) الى نظر ، وذلك لانه اذا كان العقل مستقلا بمعرفة الحسن والقبح كان ذلك علامة له ولم يكن حصوله خفياً ولم يحتج الى جعل البلوغ ضابطاً كذا نقل ( قوله ) قصد الفعل امتثالا ، اذ قد يصدر الفعل عن الغافل عن الأمر اتفاقاً وذلك غير كاف في سقوط التكليف بل لابد من قصد الامتثال لئلا يتوهم أن ذلك اذا جاز فربما علم الله منه ذلك فكلفه فلا يكون تكليف المحال ( قوله ) والا أي وان لم يشترط الفهم ، ظاهر المتن ان قوله والاصح مترتب على اشتراط الفهم المعلل بالاستحالة فيكون المعنى وان لم نقل باشتراط الفهم للاستحالة ومقتضاه أن يكون الجمع دليلا واحداً وليس كذلك فأشار المؤلف عليه السلام في الشرح الى أنه مترتب على مجرد عدم اشتراط الفهم من غير تعرض لقيد الاستحالة فيكون كل واحد منهما دليلا مستقلا كما ذلك صريح عبارة ابن الحاجب (قوله) اذ لامانع يقدر في البهيمة الا عدم الفهم ، هكذا ذكره ابن الحاجب وغيره قال السعد يعني ان هذا معلوم بالضرورة فلا يرد أنه لم لايجوز أن يكون لانتفاء شرط آخر يعني كما ذكر في الجواهر أنه يجوز ان يكون التكليف مشروطاً بخصوصية الانسان فيمتنع الحصر في قوله اذ لامانع الخ فضلا عن كونه معلوماً بالضرورة « قلت » المؤلف عليه السلام لم يلحظ الى ماذكره في الجواهر لأن كلام السعد متجه ( قوله ) ونحوه ، أي نحو طلاقه

---

( قوله ) فهو مقيد بقوله تعالى الخ ، التلاوة واذا بلغ الاطفال منكم الحلم اه وفي حاشية بل في كثير من الاخبار حتى يحتلم اه حسن بن يحيي كما في المنتقى من حديث عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم رفع القلم عن ثلاثة . عن النائم حتى يستيقظ . وعن الصبي حتى يحتلم . وعن المجنون حتى يعقل رواه احمد ومثله من رواية علي رضي الله عنه له ولابي داود والترمذي وقال حديث حسن انتهى عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي ( قوله ) ومقتضاه أن يكون الخ ، تأمل اه ح عن خط شيخه لاوجه له مع التأمل اه حسن بن يحيى

الاحكام باسبابها (١) كاعتبار قتل الطفل واتلافه(٢)لوجوب الدية والضمان اماعلى الولي في الحال واما على الصبي بعد بلوغه فاعتبر طلاق السكران لوقوع الفراق عقوبة(٣) له عند بعض اصحابنا وعند الاخرين لايقع ، وقال الامام يحيى بن حمزة الخلاف فيما اذا بقي له بعض تميز واما اذا صار كالنائم لايميز بين الارض والسماء فلا يقع طلاقه وفاقا وحينئذ لاحجة لهم فيه لبقاء التكليف مع التميز ، احتجوا ثانياً بقوله تعالى «لاتقربوا الصلوة وأنتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون» وهذا نهي لمن لايعلم وهو تكليف فقد كاف من لايعلم (و) الجواب ان قوله تعالى (لاتقربوا الصلوة وأنتم سكارى) ظاهر في مقابلة القاطع(٤)فوجب تأويله فهو(اما نهي عن السكر عندقصد الصلوة(٥)) مثل لاتمت وأنت ظالم فان معناه لاتظلم فتموت وأنت ظالم(٦)( واما نهي( للثمل (٧)) الثابت العقل عن الصلوة وسمي الثمل سكراً لانه يؤدي الى السكر غالباً وذلك(لمنعه) أي الثمل ( التثبت ) كالغضب وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ماتقول أي تعلم علماً كاملا وليس الغرض نفي العلم عنه بالكلية ﴿ مسئلة ﴾ في تعلق الخطاب بالمعدوم لاشك أن تكليف المعدوم وارادة تنجيز (٨) الفعل منه في حال عدمه مستحيل

---

(١) ويمكن أن يجاب أيضاً بانه تكليف لمن ليس به السكر بانه حرم عليك السكر فان شربت تعين طلاقك وقتلك واتلافك فان أردت أن تأمن من هذه فاياك والسكر اه ميرزاجان (*) يعنى أن الشارع ربط نفوذ الطلاق بنفس طلقت ونحو ذلك اه (*) أى حكم وضعي لاتكليفي كقتل الطفل واتلافه وضعي له وتكليفي على وليه اه فصول بدايع (٢) فانه سبب لوجوب الضمان والدية ﴿ من ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كربط وجوب الصوم بشهود الشهر اه عضد ﴾ لكنه يقال ان الدية ونحوها على عاقلته ولاشيء عليه ان كفت العاقلة اه (٣) اذا كان على جهة العقوبة فلعله اذا شربه متعدياً لامكرهاً أونحوه وقد أشار الى مثل ذلك بعض أصحابنا اه (*) الظاهر ان يعد جعل الطلاق سبباً لايليق هذا ولا الفرق بين مابقي له بعض تميز أولا فانظر اه سيدي صفي الدين(٤) وهو قوله تعالى « أقيموا الصلوة »وفي حاشية وهو ان الفهم شرط التكليف اه (٥) أى القربان لها لا النهي عن الصلاة حالة السكر فلا يكون الخطاب للسكران اه منتخب (٦) وقوله تعالى « ولا تموتن الا وأنتم مسلمون» فان القيد مناط النفي غالباً اه فصول بدايع (٧) فعلى التأويل الاول لايجوز الصلوة لمن كان سكرانا ويجوز لمن كان ثملا وعلى الثاني لايجوز للثمل واما السكران فلا يتعلق الخطاب به بحال قال ميرزاجان وأنت تعلم أن ماقيل في شأن نزول الآية لايلائم التأويل الثاني والله اعلم اه (٨) قال في شرح العضد اختص أصحابنا من بين سائر الناس بأن الأمر يتعلق بالمعدوم حتى صرحوا بان المعدوم مكلف وقد شدد سائر الطوائف النكير عليهم قالوا اذا امتنع في النائم والغافل ففي المعدوم أجدر وانما يرد ذلك لو اريد به تنجيز التكليف في حال العدم بان يكون الفهم والفعل في حال العدم ولم يرد به ذلك بل اريد التعلق العقلي وهو أن المعدوم الخ ماذكره الشارح اه

(قوله) اماعلى الولي في الحال ، يعنى من مال الصبى كما في شرح المختصر (قوله) عقوبة عند بعض أصحابنا ، قد أورد عليه أنه انما يتم حيث شربه تعدياً والاولى الاستدلال بعموم الأدلة وبقول علي كرم الله وجهه « طلاق السكران واقع» لكن هذا التعليل لايدفع الاستدلال به على لزوم تكليف من لايفهم فالاولى في الجواب اعتماد ماذكره الامام يحيى عليه السلام (قوله) لاتمت وأنت ظالم ، جعل هذا المثال أصلا لما نحن فيه للقطع بالتأويل فيه لأن الموت غير مقدور مع أنه كائن البتة فليس المقصود النهي عنه في حال الظلم بل انما المنهي عنه الكون على تلك الحال . ولعل الكلام يكون كناية فان طلب الامتناع عن قرب الصلوة في حال السكر يردفه ويلزمه طلب الامتناع عن الكون على تلك الحال عندقصد الفعل والله أعلم

ضرورة واتفاقاً وانما الخلاف في تعلق خطاب الله تعالى به في حال عدمه فعند أئمتنا والمعتزلة أن ( الخطاب لا ) يجوز أن ( يتعلق بالمعدوم ) حال عدمه ( لانه ) أي الخطاب ( توجيه الكلام نحو الغير للافهام ) ولا فهم للمعدوم ( خلافاً للاشعرية (١) ) فانهم أوجبوا تعلقه بالمعدوم ( بناء على قاعدة قدمه ) أي قدم الخطاب، ومعنى تعلقه به أن المعدوم (٢) الذي علم الله تعالى أنه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال (٣) وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل (٤) ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او ان المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الأمر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود ماموراً ( و ) هذه القاعدة ( بطلانها في ) علم ( الكلام (٥) ) والحاصل في هذه المسئلة ان ارباب الملل والمذاهب اتفقوا على ان البارى تعالى متكلم ولكنهم اختلفوا في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه (٦) فقالت الحنابلة والحشوية كلامه تعالى حروف واصوات، قديم قائم بذاته وبالغوا حتى قال

---

(١) والامام القاسم بن محمد اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري (٢) هذا من اثبات الذوات في العدم والأشعرية لاتقول به فينظر اه لي ليس هذا من اثبات الذوات كما هو معلوم وانظر علم الكلام اه (٣) وهو المستقبل اه عضد (٤) بالحكم القديم الذى تعلق به قبل وجوده لابامر آخر متجدد لأن تجدد القديم محال والتجدد انما هو الدال على القديم اه من خط المولى ضياء الدين رحمه الله (٥) قال الجامي في الدرة الفاخرة قال الامام حجة الاسلام الكلام على ضربين أحدهما مطلق في حق البارى تعالى والثاني في حق الآدميين اما الاول فهو صفة من صفات الربوبية فلا تشابه بين صفات البارى تعالى وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتكثر وحدتهم وتقوم أبنيتهم بتلك الصفات وتعين حدودهم ورسومهم بها وصفة البارى تعالى لاتحد ذاته ولا ترسمه فليست اذاً شيئاً زائدة عليه فالعلم هو حقيقة هويته ومن أراد أن يعد صفات البارى تعالى فقد أخطأ فالواجب على العاقل أن يتأمل ويعلم أن صفات البارى لاتتعدد ولا ينفصل بعضها عن بعض الا في مراتب العبارات وموارد الاشارات فاذا اضيف علمه الى استماع دعوة المضطرين يقال له سميع واذا اضيف الى رؤية ضمير الخلق يقال بصير واذا افاض من مكنون علمه على قلب أحد أسرار ربوبيته يقال متكلم فليس بعضه آلة السمع وبعضه آلة البصر وبعضه آلة الكلام فاذاً كلام البارى ليس شيئاً سوى أفادته مكنونات علمه على من يريد اكرامه كما قال تعالى « فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » أي شرفه الله بقربه وقربه بقدسه وكلمه بعلم ذاته اه (٦) وقيامه بذاته اه (*) ثم ان هاهنا قياسين متعارضين أحدهما ان كلام الله صفة له وكل صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما أن كلامه مؤلف مترتب متعاقب في الوجود وكلما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق أربع فرقتان منهم الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان آخرتان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور في الفرقتين الاولتين هناك اه شرح مواقف

(قوله) توجيه الكلام الخ، والأشعرية اختلفوا في تسمية الكلام خطاباً في الأزل وهو مبني على تفسير الخطاب فان فسر بانه الكلام الذي علم أنه يفهم كان خطابا وان فسر بانه الكلام الذي افهم بالفعل لم يكن خطاباً ذكره في شرح المختصر

بعضهم الجلد (١) والغلاف أيضاً قديمان فضلا عن المصحف ، ووافقهم الكرامية فى المعنى وخالفوهم فى القدم فقالوا انها حادثة قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى ، ووافقهم ايضاً الاشاعرة فى القدم وخالفوهم فى المعنى فقالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم ، ووافقهم ايضاً اصحابنا والمعتزلة فى المعنى وخالفوهم فى القدم والقيام بذاته تعالى فقالوا كلام الله تعالى حروف واصوات (٢) حادثة ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقه فى غيره (٣) ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام فى بعض الاجسام « فان قيل » لا يلزم بمجرد خلق الكلام ان يوصف بكونه متكلماً كما لا يلزم من خلق الجسم ان يوصف بكونه متجسما (٤) « قلنا » خلق الكلام يختص من بين أنواع الخلق باسم التكلم (٥) فيكون المتكلم خالق

---

(١) قال سعد الدين في شرح العقائد فان قيل الأمر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه وعبث والاخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه « قلنا » ان لم يجعل كلامه في الازل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال وان جعلناه فالأمر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلا لتحصيله فيكفي وجود المأمور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابناً له فأمره بان يفعل كذا بعد الوجود ، والاخبار بالنسبة الى الأزل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله لتنزهه عن الزمان كما ان علمه لا يتغير بتغير الزمان اه (*) قال السعد وهو جهل وعناد قال قرة كمال وكفى في جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف أزليان وعن بعضهم أن الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوماً هو بعينه كلام الله وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً اه أقول صحح النقل وتلطف القرمى فقال الحنابلة قالوا كلام الله تعالى غير الحروف المؤلفة والاصوات ومع ذلك فهي قديمة لأن كلام الله مسموع لقوله حتى يسمع كلام الله وقد دل الدليل على أن كلام الله قديم فكذلك الحروف المسموعة اه حواشى شرح العقائد (٢) عبارة مختصر الصحائف للعبدى لكن المعتزلة ذهبت الى أنها حادثة قائمة بغير الله تعالى وقالوا معنى كونه متكلماً كونه موجداً لهذه الحروف والاصوات الدالة على المعانى في اجسام مخصوصة وقال أبو الهذيل بل قوله تعالى « للشيء كن » عرض حادث لا في محل وسائر كلامه عرض حادث في جسم من الأجسام اه (*) دليل أصحابنا على حدوث القرآن الاتفاق على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواتراً وهو يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقرواً بالالسن مسموعا بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث اه شرح عقائد (٣) وانما قالوا خلقه في غيره لان الكلام عرض لابد له من محل والبارى تعالى ليس محلا للاعراض فتعين اشتراط المحل عندهم اه علم شامخ (٤) قلنا هذا مبحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه متكلماً بالمعنى اللغوى فلا يتم دليلكم على المعنى القائم بالذات فلا بد من التأويل والصرف عن الظاهر اه (٥) وهو حدث صالح للاشتقاق بخلاف الجسم فهو جثة فلم يشتق منه اه عن خط العلامة محمد بن اسحق وفي حاشية ما لفظه حاصله أنهم قالوا يلزم اذاً أن يسمى بخلقه الجسم متجسما والحجر متحجراً ونحو ذلك قلنا لا يسمى الله بلفظ لا يفيد المدح وهو يوهم الخطأ ولم يطلق تعالى على ذاته الا أنه متكلم فوصفناه به دون ما عداه اه

---

(قوله) ووافقهم ، أي الحنابلة والحشوية أيضاً أصحابنا في المعنى أي في أنه حروف وأصوات (قوله) بل خلقه في غيره ، كجبريل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله وسلم فخلقه فعل ماض ويصح اطلاق خالق عليه تعالى وان لم يقم الخلق به لأن الخلق المخلوق بناء على ما مر من صحة اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى (قوله) متجسما ، لم يقل مجسما من جسم لأن الأول هو نظير متكلم لا الثاني فهو بمعنى جعله جسما لا بمعنى قامت به الجسمية « فان قيل » ما ذكره المؤلف عليه السلام في متكلم من تكلم فما حكم مكلم من كلم « قلت » الظاهر أنه كمتكلم بمعنى خالق الكلام كما ذكره في تذكرة ابن متويه الا أنه قال لا يكفي في مكلم مجرد خلقه للكلام بل لابد مع ذلك من كونه قاصداً به خطاب الغير فهو أخص من متكلم (قوله) من بين أنواع الخلق ، يعنى كخلق الحركة وخلق الجسم والبياض ونحو ذلك فانه انما يقال لخلق هذه الاشياء خالق لا متحرك وأبيض (قوله) باسم التكلم ، الاضافة بيانية يعنى ولا يقال لايجاد الكلام خلقاً ولا للفاعل له خالقاً « ووجه » الاختصاص أنه قد ثبت اطلاق المتكلم عليه تعالى وقد قام البرهان على امتناع قيام الكلام اللفظي به تعالى فلزم القول بان معنى المتكلم في حقه خالق الكلام في جسم ولم يثبت الاطلاق عليه تعالى في مثل المتحرك والاسود والابيض

---

(قوله) بناء على ما مر من صحة اشتقاق الخ ، قد تقدم الخوض فيه فهو دخيل في هذا المقام اه ح عن خط شيخه

الـكلام بلا اشـكال ، واستدل على ذلك بوجوه كثيرة(١) حاصلها ان كلام الله تعالى هو المؤلف من الحروف المسموعة والاشاعرة لاينازعون في حدوث المؤلف منها كما صرحوا به فى أثناء دليلهم الآتي فلا حاجـة الى ذكرها ، واستدل الاشاعرة بان المتـكلم من قام به الـكلام لا من اوجد الـكلام ولو فى محل آخر لقطع بان موجـد الحركة فى جسم آخر لايسمى متحركا وان الله تعالى لايسمى بخلق الاصوات مصوتا(٢) وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتـكلم وان لم نعـلم انه الموجد لهذا الـكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى وحينئذ فالـكلام القائم بذات البـارى تعالى لايجوز ان يكون هو الحسي اعنى المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من الـكلمة مسبوق بالاول مشروطاً بانقضائه فيكون له(٣) اول فلا يكون قديماً وان الحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لايكون قديماً لامتناع طرآن العدم(٤) على القديم فالمجموع المركب منهما(٥) لايكون قديماً والحادث يمتنع قيامه بذات البـارى تعالى فتعين ان يـكون هو المعنى الاول اذ لا ثالث يطلق عليـه اسم الـكلام وهو الذى يسمى بالـكلام النفسي فان من يورد صيغة امر(٦) اونهي

(١) ذكر بعضاً منها سيلان رحمه الله وكانت ثابتة بخط المؤلف رحمه الله ثم ضرب عليها وجعل عوضها قوله حاصلها الخ (٢) ولا يصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى اه سعد (٣) أى للحرف المشروط اه شرح تجريد لان امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الأول بديهي اه سعد (٤) في المصباح طرأ الشيء يطرؤ طرآناً مهموز حصل بغتة فهو طارئ اه (٥) أى من الحرف الاول والآخر وفي حاشية أى من الحرفين مثلا اه (٦) وتحقيقه أن للشيء وجوداً في الاعيان ووجوداً في الاذهان ووجوداً في العبارة ووجوداً في الـكتابة فالـكتابة تدل على العبارة وهي على مافي الاذهان وهو على مافي الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد بها الالفاظ المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو المتخيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن اه من شرح العقائد للسعد

( قوله ) بلا اشكال ، اشارة الى أن منع ذلك مكابرة لاتسمع لقيام البرهان على الامتناع كما عرفت لـكن ماذكر مبني على تقدير تسليم ان المراد بالتكلم خلق الـكلام اللفظي والمراد عندهم النفسي لـكن سيأتى ابطاله فيتعين اللفظي ( قوله ) واستدل على ذلك بوجوه كثيرة ، أي استدل أصحابنا على أن كلام الله حروف وأصوات حادثة بوجوه كثيرة منها « مايأتيهم من ذكر من ربهم محدث » ومنها « انما أمرنا اذا أردناه أن نقول له كن فيكون » الآية فان قوله كن متأخر عن الارادة الحادثة والمتأخر عن الحادث حادث ومنها أن النسخ واقع في القرآن وهو رفع أو انتهاء ولاشيء منهما يتصور في القديم لان ماثبت قدمه امتنع عدمه وغير ذلك « وقد أجاب » في المواقف بمثل ماذكره المؤلف حيث قال انها تدل على حدوث الالفاظ وهو غير المتنازع فيه ثم قال فـلا يكون للمعتزلة فيها حجة الا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزايد على العلم والارادة حتى لايثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات «قلت» وقد برهن المؤلف عليـه السلام على ذلك في آخر البحث بقوله ثم لانسلم أن ذلك غير الاذعان الخ فتأمله والله أعلم (قوله ) بان المتكلم من قام به الـكلام ، بناء على أنه لايشتق اسم الفاعل لغير ذي المعنى وفيه النزاع كما تقدم ( قوله ) ولو في محل آخر ، زيادة ولو يختل بها المعنى وتأويلها بأن المراد ولو في غير نفس الموجد للـكلام بان لايتحد محل الـكلام والاتحاد بعيد وغير مفيد ( قوله ) وان لم نعـلم الخ ، بان جوزنا أن الله خلق الـكلام ولا يخفى بعد هذا الفرض ( قوله ) وحينئذ ، أي حين ان عرفت ان المتكلم من قام به الـكلام مع اطلاقه على الله تعالى ( قوله ) فيكون له ، أي للحرف المشروط ( قوله ) فالمجموع المركب ، أي فكذا المجموع المركب ( قوله ) فان من يورد صيغة أمر الخ ، هذه العبارة تشعر بان هذا ومابعده مترتب على الـكلام السابق فيكون استدلالا واحداً ولو جعل استدلالا مستقلا بما يجد الانسان من نفسه ويقاس فيه الغائب على الشاهد لوافق ماسيأتى في الحاشية نقلا عن شرح العقائد

(قوله) وقد أجاب في المواقف الخ ، لعله يشير الى أن المؤلف ذكره في قوله حاصلها ان كلام الله هو المؤلف الخ فتأمله اه عن خط شيخه (قوله) ولا يخفى بعد هذا الفرض ، لا بعد في الفرض على مراد الأشاعرة في اقامة الحجة تأمل اه عن خط شيخه (قوله) ولو جعل استدلالا مستقلا الخ ، لـكن المطلوب اثبات كون كلامه تعالى قديماً لـكونه معنى مسمى الـكلام النفسي ولا يثبت ذلك الا بالمجموع فتأمل اه حسن بن يحيي

( قوله ) يجد في نفسه معاني ، يحتمل ان المعاني توجد في نفس من يورد الأمر وحده وكذا النهي وكذا كل واحد مما بعده ويحتمل ان المعاني في مجموعها الا في كل واحد منها (قوله) ولا يختلف باختلاف العبارات الخ ، يعني ان العبارات تختلف بالازمنة والأقوام والانشاء والاخبار ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل لا تنحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ قد تدل الاشارة والكتابة ، والمعنى القائم بالنفس واحد لا يتغير . قال في شرح المختصر وحواشيه وهو نسبة بين أمرين قائمة بالمتكلم والظاهر أنهم قصدوا بما ذكروه هنا وكذا بقولهم فيما يأتي لا يتغير بتغير العبارات وكذا قولهم تعبيرات عن واحد بيان مغايرة الكلام النفسي لمدلولات الالفاظ فانه سيأتي عنهم ان الكلام النفسي ليس عين مدلول اللفظ اذ مدلول اللفظ يتغير بتغير اللفظ الى ماض . ومستقبل . وأمر . ونهي . وخبر . واستخبار . وغير ذلك فاذا ثبت أنه متحد في الشاهد ثبت مثله في الغائب ولعلهم أرادوا بذلك دفع ما يرد عليهم في حق الغائب تعالى من أنه لو ثبت الكلام النفسي وقام به تعالى في الأزل مع اختلافه وانقسامه باعتبار الاختلاف الى أمر . ونهي . وخبر . واستخبار . وماض . ومستقبل . لزم منه تعدد القديم وهو محال فوافق المذكور هاهنا ما ذكره في شرح المختصر وحواشيه من أن كلامه تعالى غير منقسم في الأزل الى أمر ونهي وخبر بل هي حادثة فورد عليهم أن هذه الأقسام أنواع لجنس الكلام والجنس لا يوجد الا في



ضمن نوع فاجابوا بمنع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب التعلق فانقسامه اليها بحسب اعتبار التعلقات لا باختلاف الذاتيات والتعدد الاعتباري لا يوجب المحال كالابصار فانه وصف واحد لا يتعدد في الوجود بكثرة المبصرات وانما يتعدد تعلقه فكذا الكلام النفسي من حيث تعلق بما لو فعل استحق فاعله المدح وتاركه الذم يسمى أمراً وبالعكس نهياً وعلى هذا القياس مثلا الخبر عن ارسال نوح عليه السلام واحد ويعبر عنه قبل ارساله بانا سنرسله وبعده بانا أرسلناه « قلت » لكن قولهم فيما سبق يجد في نفسه معاني مناف لما ذكروه اذ ما سبق صريح في تعدد الكلام النفسي فلا يخفى ما في كلامهم من الانضراب والله أعلم ( قوله ) ولا تخلو قواعده ، أي قواعد دليلهم ولم يذكر المؤلف عليه السلام الا قاعدتين وكانه اطلق الجمع على الاثنين مجازاً

اونداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها الكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها ، هذا دليلهم في اثبات الكلام النفسي اوردناه مبسوطاً ، ولا تخلو قواعده (١)

(١) قال السعد في شرح حواشي العقائد اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه قال القاضي زكريا أورد عليه أمران الأول ان هذا من قياس الغائب على الشاهد وهو باطل ، ثم أجاب عنه ، الثاني ان ما ذكره انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا العلم المطلق الشامل للتصور والتصديق لان كل عاقل تصدى للاخبار تحصل في ذهنه صورة ما يخبر به بالضرورة وجوابه أن الكلام النفسي الذي يجده المخبر حين الخبر ليس هو العلم بمعنى حصول الصورة على ما ذكرت كما يدل عليه الوجدان فان الذي يزيل الاشكال في هذا المقام مراجعة الوجدان فنجد الشاك منا يتصور النسبة وطرفيها ومن لم يقصد الاخبار لم يجد ذلك المعنى المسمى بالكلام النفسي واذا قصد الاخبار وجد ذلك المعنى مع عدم العلم بوقوع النسبة فقد ظهر أن ذلك ليس شيئاً من العلوم اه قيل اما التصورية فلانفكاكه عنها وأما التصديقية فلتحققه بدونها اه حواشي عقائد

---

( قوله ) ويحتمل ان المعاني في مجموعها الخ ، وهذا هو الاولى اه ح عن خط شيخه ( قوله ) اذ مدلول اللفظ الخ ، يحقق هذا فان الظاهر عندهم أن الكلام النفسي يتغير بتغير الانتقال الى هذه المعاني فهو مثل اللفظي وانما يتحقق عدم تغير المعنى النفسي في أحد هذه الاشياء كالاخبار وان تعددت وتغايرت العبارات بخلاف اللفظي والله أعلم اه حسن بن يحيى ح ( قوله ) وكانه اطلق الجمع على الاثنين مجازاً ، لا يلزم في بيان الخلل بشيئين ان لا يكون المتقدم الا قاعدتين اه ح عن خط شيخه اذ قد يترتب بعضها على بعض فيبطل بابطال المتوقف يعني بالفتح المتوقف أراد بالكسر اه حسن بن يحيى من خط العلامة احمد بن محمد وفي حاشية قوله فمن ذلك ومن ذلك قاض باستعمال الجمع في مدلوله الحقيقي فلا غبار على عبارته اه وزير ح

( قوله ) الـكلام هيئات الخ ، هذا لازم من كلامه في شرح المواقف حيث قال الحروف كيفيات وهيئات عارضة للاصوات وهو مقتضى مانقله عن بعضهم من أن الحروف كيفية وهيئة عارضة له وكلام نجم الأئمة في مخارج الحروف حيث قال لأن الصوت الساذج الذي هو محل الحروف والحروف هيئة عارضة له وكلام المؤلف عليه السلام قريب مما في حاشية الشلبي حيث قال معترضاً على المطول هذا مبنى على أن اللفظ صوت يعتمد على مخارج الحروف والمختار أنه كيفية تحدث في الهواء من تموجه ذكره في بحث وكثيراً مايسمى ذلك فصاحة ( قوله ) المتحرك ، أي الهوى حركة مخصوصة أشار بهذا الى ماذكروا من أن تموج الهواء ليس حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا القي حجر في وسطه فأراد المؤلف عليه السلام بالحركة المخصوصة هذا التموج فانه كحركة جسم منتقل جميعه دفعة من مكان الى مكان قالوا وهذا التموج ليس هو الصوت بل هو سبب قريب للصوت وسبب التموج قلع عنيف أوقرع عنيف وتمام تحققه يؤخذ من موضعه ( قوله ) فيكون الـكلام قائماً بالهواء ، أي بواسطة قيامه بالصوت لـكن يلزمهم قيام المعنى بالمعنى « وقد أجاب » الشلبي عن ذلك بان الحروف ليست اموراً موجودة فلايلزم قيام العرض بالعرض المنوع عند المتكلمين ( قوله ) بل لأنه يعين الحروف ويميز بعضها من بعض ، ينظر في تميز الـكلام لما ليس بقائم به وفي شرح الشافية لنجم الأئمة أن السبب في اختلاف الحروف هو اختلاف مواضع تكون الحروف في اللسان والحلق وغيرهما انتهى فينظر هل يلزم من كلامه القيام بالمتكلم ولعله يقال حصل ذلك التميز من اعتماد اللسان على المخارج وهو غير دافع للاشكال أيضاً وينظر هل يلزم من اثبات مخارج الحروف من اقصى الحلق الى الشفة القيام بالمتكلم أم لا فالمقام محل تأمل ( قوله ) بل بمن قام به التكلم الذي هو التعيين والتمييز الخ ، قد تقدم ان المتكلم عند أصحابنا خالق الـكلام ولعل ماذكره المؤلف عليه السلام هنا الزاماً للمخالف فقط سنداً لمنع كون المتكلم من قام به الـكلام لـكن يرد أن المتكلم اذا كان من قام به التعيين والتميز للحروف الحادثة استحال اطلاقه عليه تعالى وحينئذ للمخالف أن يقول واذا استحال هذا المعنى وقد اطلق المتكلم عليه تعالى تعين أنه من قام به الـكلام النفسي اذ لا ثالث يطلق عليه ولو قيل في رد دليل المخالف ان المتكلم ليس من قام به الـكلام النفسي لا لما ذكر لصحة اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى كما قد برهن على ذلك في مسئلة المشتق لم يرد عليه ماذكر والله أعلم

---

...ظر في تميز المتكلم الخ ، لاوجه للنظر اذ ظهور التميز فيما ليس بقائم به أظهر فتأمل والله اعلم اه ح عن خط شيخه

... يلزم من كلامه القيام بالمتكلم ، ولعله يقال أنه وان فرض قيام الـكلام بالمتكلم في حق الانسان فما نحن فيه لايقوم

... الباري تعالى وتسميته متكلما لاجل نسبة التكلم اليه باعتبار انه التميز والتعيين للـكلام القائم بغيره فاطلق

... والله اعلم اه حسن بن يحيى من خط العلامة احمد بن محمد السياغي ( قوله ) واذا استحال هذا

... سير المتكلم الذي اريد به المميز والمعين بمن قام به التكلم ولو فسر بمن صدر عنه ارتفعت اذ

---

عن خلل ، فمن ذلك قولهم المتكلم من قام به الـكلام الخ قال السيد المحقق الـكلام هيئات وكيفيات عارضة للصوت القائم بالهواء المتحرك حركة مخصوصة (١) فيكون الـكلام قائماً بالهواء (٢) والهواء ليس قائما بالمتكلم (٣) حتى يقال ماقام به قائم بالمتكلم بالواسطة فاذاً نسبة الـكلام الى المتكلم ليس لقيامه به بل لانه يعين الحروف ويميز بعضها عن بعض وكذا الـكلمات والتركيب وعلى هذا لايصح تفسير المتكلم بمن قام به الـكلام بل بمن قام به التكلم

---

(١) انتهى كلامه كذا في بعض النسخ وقوله فيكون الـكلام ، شروع في الرد اه (٢) تحقيق النقض لما ذكره الشريف لأصل استدلالهم وهو قولهم ان المتكلم من قام به الـكلام أنه جعل الـكلام اللفظي قائماً بالهواء والمتكلم محدثه والهواء غير المتكلم اما اذا اريد به الهواء الخارج عن بدن الانسان فواقع واما ان اريد به الهواء الذى مبدؤه صدر المتكلم ومنتهاه صماخ السامع فان هذا المجموع غير المتكلم قطعا فلا يكون القائم بالهواء قائماً بالانسان ولا الهواء قائماً بالانسان حتى يكون القائم به قائماً بالانسان لأن القيام بالشيء من أحكام الاعراض والهواء جسم فصح ان المتكلم بالـكلام اللفظي لم يشتق له هذا الاسم من الـكلام بل من التكلم وهو تقطيع الصوت وتمييزه بالاعتماد على المخارج حتى تحصل له الهيئة المخصوصة فاذا صح اشتقاق المتكلم من التكلم وهو غير الـكلام لم يصح اثبات الـكلام النفسى فلا ضرورة توجب اثبات الـكلام النفسى لتصحيح اشتقاق المتكلم في حق البارى تعالى لصحة اشتقاقه من التكلم الذى هو ايجاد الـكلام بخلقه في محل غيره وهو الهواء لاسيما مع تهافت دليلهم في اثبات الـكلام النفسى في حق الانسان كما ذكر في حواشى شرح العقائد والله أعلم اه (٣) لـكونه جسما اه

( قوله ) لظهور ان مبدأ الاشتقاق فيهما هو التكام والتعلم لأن الفعل فيهما وفي المتكام والمتعلم متحد لفظاً ومعنى فهما المبدأ وأما الكلام والعلم فانهما وان كان بينهما وبين المتكام والمتعلم اتصال في المعنى الا ان ذلك بواسطة التكام والتعلم، لايقال يلزم من التكام والتعلم العلم والكلام لأنهما الاثران للتكام والتعلم وحينئذ يقومان بمن قام به التكام والتعلم فيعود المحذور لأنه يقال المقتضى للقيام هو الاشتقاق لا اللزوم ومبدأ الاشتقاق غيرهما كما عرفت هذا مع تسليمه أنه لايشتق اسم الفاعل لغير ذي المعنى فتأمل والله أعلم

( قوله ) ومن ذلك قولهم ، أي من قواعد استدلالهم المختلة ( قوله ) والكلام فيه ، أي الكلام في ابطال قولهم المذكور ثم أشار الى مايؤيد بطلانه بقوله وفي بعض حواشي شرح العقائد الخ « وبيان ذلك » أن الخيالي في حاشيته لشرح العقائد أورد ماذكره بعد كلام في شرح العقائد يعرف منه وجه تحيره قال فيه والكلام صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك أن كل من يأمر وينهي ويخبر يجد من نفسه معنى لم تدل عليه العبارة والكتابة والاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان بمالايعلمه بل يعلم خلافه فقال في اليقيني لاالعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ماأخبر به بالضرورة على أنه لايتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لايفيد ثم قال « واعلم » ان هذا المقام محار الافهام والذي يخطر بالبال هو أن يقال المعنى الذي نجده من أنفسنا لايتغير بتغير العبارات الى آخر ماذكره المؤلف عليه السلام فظهر أن وجه التحير محاولة الفرق بين مطلق العلم والكلام النفسي ولم يتم لافي حقه تعالى لعلمه بما اخبر به قطعا ولافي حق غيره اذ لم يتم قولهم اذ قد يخبر الانسان بمالا يعلمه « قلت » ولم يخلص بما ذكره بعد قوله والذي يخطر بالبال عن الحيرة أيضاً فتأمل والله أعلم

( قوله ) انا لانعقل أنه أمر وراء العلم الخ « اعلم » أن الأشعرية احتاجوا في اثبات الكلام النفسي الى بيان أمرين أحدهما الفرق بينه وبين العلم والارادة حتى يثبت كلام نفسي مغاير لهما . والثاني بيان أنه معنى متحد لئلا يرد عليهم ماعرفت من الاشكال في حق [illegible] والى الأمر الأول بقوله ثم ان الشاك الخ



الحاشية قوله اذ قد يخبر الانسان بمالا يعلمه قيل هذا انما يدل على مغايرته للعلم الذي هو التعيين والتمييز ونظير ذلك ان المتعلم من قام به التعلم لامن قام به العلم لظهور ان مبدأ الاشتقاق فيهاهو التكلم والتعلم لاالكلام والعلم (١)، ولما ظهر فساد مبنى الكلام ظهر عدم صحة قولهم وحينئذ فالكلام القائم الى آخره ، واندفع ماذكره السيد المحقق في حاشية الكشاف من أنه يمكن ان ينتظم برهان على اثبات الكلام النفسى فيقال دل الشرع ان الله تعالى متكلم والمتكلم من قام به الكلام على قاعدة اللغة فى المشتقات فلا بد ان يكون الكلام قديماً لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى والعبارات حادثة فله كلام مغاير للالفاظ والعبارات قائم بذاته(٢) ومن ذلك (٣)قولهم فالمعنى الذي يجده فى نفسه الى آخره والكلام فيه انا لا نعقل انه امر وراء العلم فى الخبر

(١) فان قيل ان مأخذ اشتقاق المتكلم انما هو التكلم لاالكلام وانما الكلام أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة « اجيب » بان قيام التكلم يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب فتأمل اه مهرابادى على العقائد ، مأخذ الاشتقاق هو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام لأن الكلام جزء معنى التكلم اذ التكلم هو صدور الكلام عمن قام به فيحصل المطلوب وهو ثبوت صفة الكلام لله تعالى اه حواشى (٢) انتهى كلامه كذا في بعض النسخ وفي بعضها أيضاً هنا ووجه الاندفاع ظاهر اه وجه الاندفاع أنه قرر آنفاً ان الكلام هيئات الخ فلزم منه عدم صحة تفسير المتكلم بمن قام به الكلام وان المتكلم هو من قام به التكلم اه (٣) عطف على قوله فمن ذلك قولهم وقوله والكلام فيه، ابتداء الاعتراض والرد وقوله انا لانعقل أنه أمر وراء العلم يعنى بل هو العلم بعينه اه

المختصر غير العلم بانه قد

يأمره وهو يريد أن لايفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه « واعترض » ذلك بان الموجود في هذه الصورة صيغة الأمر لاحقيقته اذ لاطلب فيها أصلا ومثل ذلك يمكن أن يقال في النهي استدلالا واعتراضاً فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لأنه قد ينهى الرجل عما لايكرهه بل يريده كما في صورة الاعتذار « ويعترض » بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط ويبنوا الأمر الثاني بما عرفت من أنه لايختلف باختلاف العبارات وانه مغاير لمدلولات الالفاظ المتغايرة كما سيأتى فاشار المؤلف عليه السلام الى دفع الأمر الأول بقوله انا لانعقل أنه أمر وراء العلم الخ والى دفع الثانى بقوله لكن ماذكروه مخالف بما صرحوا به الخ ( قوله ) فليس ذلك ، أي المعنى الذي نجده ( قوله ) عين مدلول اللفظ ، اذ مدلوله متغاير وهذا شيء واحد ( قوله ) مع عدم علمه بوقوع النسبة ، لما عرفت من أنه قد يخبر عما لايعلمه بل يعلم خلافه ( قوله ) وان الأمر تعبير عن الحالة الذهنية ، عطف على أن المعنى الذي نجده لاعلى قوله ان مدلولات الالفاظ الخ كما لايخفى ولو قال المؤلف عليه السلام تعبير عن الحالة الذهنية وهي غير الارادة والنهي أيضاً تعبير عن الحالة الذهنية وهي غير الكراهة لتم ماقصدوا من الاستدلال كما عرفت من المنقول عن شرح المواقف والمؤلف عليه السلام ترك ذكر النهي هنا وتعرض له في الجواب وكان الاولى ذكره هنا أيضاً ولعله تركه لانه يعرف بالمقايسة بالأمر والله أعلم ( قوله ) مخالف لما صرحوا به من أنه مدلول الكلام اللفظي ، فانهم جعلوه هاهنا ليس عين مدلول اللفظ بل غيره وفيما سبق حكموا بانه مدلول اللفظ « قلت » وكلامهم أيضاً في جعلهم له هنا متحداً وهو النسبة كما عرفت مخالف لما ذكره السعد في حواشي شرح المختصر في بحث ماعنه الحكم الذكري من أن جمهور شارحي المختصر ذكروا أن الكلام النفسي مجموع ماحصل في العقل من النسبة والطرفين وهو الموافق لما ذكره المنطقيون حيث يقولون القضية المعقولة هي المفهوم المركب من المحكوم عليه وبه والنسبة فقد انضرب كلامهم كما ترى ( قوله ) والاذعان به علم تصديقي ، فلا يحصل التمايز بين الكلام النفسي والعلم

والارادة في الامر ونحوه والكراهة في النهي وفي بعض حواشي شرح العقائد ان المقام محار للافهام والذي يخطر ببالي(١) هو ان يقال ان المعنى الذي نجده من انفسنا لايتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن واحد (٢) والانكار مكابرة ولاشك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ (٣) ، ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى(٤) عند عدم قصد الاخبار ثم قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئاً من العلوم وان الامر تعبير عن الحالة الذهنية(٥) والانكار مكابرة، وأورد عليه(٦) أولاً أنه لاخفاء في ان المدلولات المطابقية للعبارات المذكورة متغايرة وانها حكايات عن واحد (٧) والمدلولات المطابقية للعبارات المذكورة ليست عين ذلك الواحد(٨) لكن ماذكره مخالف لماصرحوا به من انه مدلول الكلام اللفظي (٩) ثم لانسلم ان ذلك الامر غير الاذعان بقيام زيد في الصور المذكورة (١٠) والاذعان به علم تصديقي لامحالة والشاك

---

(١) هذا من كلام حاشية شرح العقائد للخيالي والشرح للسعد رحمه الله اه (٢) قال القاضى زكريا أى مغاير لمدلول لفظ الخبر مثلا لانه واحد لايتغير بتغير العبارات فان قولك زيد قائم وزيد ثبت له القيام وزيد اتصف بالقيام عبارات عن معنى وهو كون زيد عليه في نفس الأمر وفي الخارج واحد وهي مختلفة المدلولات، وغير المتغير وهو الذى نجده في النفس مغاير لما يتغير وهو معقول الخبر اه (٣) لعل المراد بهذا أنه لايتم ماذكره الاشاعرة اه لي (٤) أى المسمى بالكلام النفسى اه فذلك المعنى ليس عين تصور الاطراف والنسبة والا لما جاز الانفكاك اه (٥) وهي غير الارادة على زعمه اه (*) أى لاعن الكلام النفسى ولاعن الارادة والله أعلم اه لي (٦) أى على ماذكره في شرح العقائد اه لي (٧) أى معنى واحد اه خيالي (٨) وقد صرح به هذا القائل ومراده ان ماصرحوا به ممنوع والله أعلم اه لي (٩) والمدلول متعدد فيكون المعنى متعدداً بصريح كلامهم فما نقله عنهم من كونه واحداً خلاف ماصرحوا به فلايقبل نقله اه لسيدى عبد القادر بن احمد (١٠) الثلاث المتقدمة وهي زيد قائم الخ اه سيدى عبد القادر

---

( قوله ) والمؤلف عليه السلام ترك ذكر النهي هنا ، وكذا لم يذكره في شرح المواقف فيحقق اهح

(قوله ) بلا شبهة ، اذ الذي في نفس الشاك علم تصوري ( قوله ) ان أراد أي الشاك قصد الاخبار الخ ، ينظر أين المقابل لهذا فيما يأتي من كلام المؤلف ( قوله ) فلا نسلم أنه يجد ذلك المعنى الخ ، وذلك لأن الموجود في ذهن الشاك ليس هو الاذعان بل مجرد تصور النسبة والطرفين ( قوله ) ولو سلم ، أنه يجد الاذعان ( قوله ) فلا يجد به قطعا ، لأن الاذعان هو العلم فلا يتميز الكلام النفسي عنه ( قوله ) بل الذي نجده ، هذا مقابل لقوله فلا نسلم أنه يجد ذلك المعنى يعني بل الذي يجده عند قصد الاخبار عما في ضميره هو الحكاية عن كونه شاكاً في وقوع النسبة فقد علم وقوع النسبة أي ادراكها والاولى هو كونه شاكا بحذف قوله الحكاية لأن الذي في نفسه هو المحكي وهو كونه شاكا لا الحكاية ( قوله ) والسند ظاهر ، لأنه اذا قصد الاخبار عما في ضميره وهو كونه شاكا في وقوع النسبة فقد علم وقوع النسبة أي ادراكها اذ لايشك فيما لم يعلمه أصلا وعلم كونه شاكا في وقوعها أي أدركه وهو ظاهر ( قوله ) وبالجملة لانسلم أنهما ، أي الأمر والنهي تعبيران عن غيرها أي الارادة والكراهة « فان قلت » سيأتي في باب الأمر تعريف الأمر بانه القول الانشائي الدال على طلب الفعل الخ كما يأتي فالمدلول عليه بالكلام هو الطلب لا الارادة وهو ظاهر مانقله المؤلف عليه السلام عن أصحابنا فيما يأتي حيث جعلوا المميز هو الارادة فدل على أنها غير مدلول الأمر « قلنا » هذا لا يرد على المؤلف عليه السلام كما يأتي فان ظاهر كلامه فيما يأتي ان الطلب هو الارادة لأنه قال وأيضاً صيغة الأمر دالة بالوضع على معناها وهو عندهم ارادة المأمور به فهذا مع قوله في حد الأمر الدال على طلب الفعل الخ يشعر باتحاد الطلب والارادة وقد صرح الشريف في حاشية المطول بان الطلب هو الارادة في بحث قوله « لا تقيمن عندنا » حيث قال ذلك على مذهب من لم يفرق بين الطلب والارادة فيقول طلب الفعل من الغير هو ارادته منه فيكون مدلول الأمر هو الارادة ومدلول النهي هو الكراهة انتهى . وقد نسب في جمع الجوامع الى المعتزلة أن الأمر عندهم هو الارادة حيث قال والامر عندنا غير الارادة خلافاً للمعتزلة واما ابن الحاجب فلم ينسب القول بان الأمر هو الارادة الا الى بعض المعتزلة ومن أراد الاستيفاء طلبه من موضعه والله اعلم ( قوله ) كامره لزيد بالصوم الخ ، كأن المؤلف عليه السلام أشار بهذا المثال الى ماذكره في الفصول وشرحه من أن الامتناع عند المعتزلة فيماذكر انما هو فيما كان التكليف خاصاً بذلك الذي علم انتفاء شرط وقوعه واما في ما كان عاماً لايختص بذلك الذي علم



لا يجد هذا المعنى بلا شبهة ، وقوله ثم قد يقصد فيجد الى آخره ان اراد قصد الاخبار والحكاية عما في ضميره فلا نسلم انه يجد ذلك المعنى الواحد الذي هو الاذعان ولو سلم فلا يجد به (١) قطعا بل الذي نجده عند القصد المذكور هو الحكاية عن كونه شاكا في وقوع النسبة ، وقوله مع عدم علمه الى آخره غير مسلم والسند (٢) ظاهر فلم يلزم ان لا يكون ذلك المعنى شيئاً من العلوم كاخيله (٣) ، وثانياً أنه لاخفاء ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية لكنها الارادة لاغيرها وكذا النهي عن الكراهة لاغيرها (٤) وبالجملة لانسلم انهما تعبيران عن غيرها والله الموفق للصواب ﴿ مسئلة ﴾ في بيان ان العالم بفوات شرط وقوع المامور به في وقته هل يصح ان يامر به ام لا كامره تعالى لزيد بالصوم غداً مع علمه بانه يموت قبله فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني الى

(١) أي بالقصد وقوله قطعا مفعول ثان ليجد أي لايجد بالقصد قطعا بذلك المعنى اه وفي حاشية قوله ولو سلم أي ولو سلم أنه يجد معنى بالقصد فليس هو المعنى الذي يدعيه بل الذي يجده عند القصد هو تصور محض وهو ماتدل عليه الحكاية عن كونه شاكا الخ والتصور أحد قسمي العلم فليس غير العلم اه لسيدي عبد القادر بن احمد رحمه الله (٢) لانه مأخوذ مما سبق فكانه قال لانسلم أنه يجده مع عدم علمه بل مع علمه اه لجواز ان يكون الذي يجده عند القصد المذكور هو الحكاية عن كونه شاكا لاغير اه ضرب سيلان في نسخته على هذه الحاشية اه (٣) لايخفى لطافة هذا فان المعترض على كلامه هو الخيالي اه (٤) في نسخة لاغيرهما أي الارادة والكراهة اه

( قوله ) ينظر اين المقابل لهذا الخ ، يقال قد علم الجواب عنه ضمناً من قول المؤلف ولو سلم فلا يجد به قطعا اذ المعنى ان اراد قصد الاخبار عن علم ادعائي فغير مسلم ولو سلم الخ اه حسن بن يحيى ح ( قوله ) والاولى هو كونه شاكا ، ينظر فانه لو قصد الاخبار عن كونه شاكاً لقال انا شاك فليس المحكي قوله هو كونه شاكاً ثم مراد المؤلف أنه يحصل له مطلق العلم بالنسبة والذي يفهم من كلام القاضي انه العلم اليقيني فتأمل كلام المؤلف اه ح عن خط شيخه وسيدي حسن بن يحيى . وكلام المؤلف في الحاشية يدل على هذا اه حسن بن يحيى

امتناعه وهذا مااريد بقوله (لاتكليف (١) بما علم الامر انتفاءشرطوقوعه وقته (٢)) وذهب الجم الغفير من الاشاعرة الى جوازه امامع جهل الآمر بانتفاء شرط وقوعه عند وقتـه كامر السيد لعبده بخياطة الثوب في الغد فلا خلاف فيجوازه « احتج » اصحابنا اولا بما افادهبقوله (لانه) اى الامر بما هذا حاله ( امر من لايقدر ) على الامتثال لما كلف به وامرمن لايقدرمع العلم بانهلايقدر قبيح لانه تكليف بمالايطاق كما سبق ، قيل يلزم مما ذكرتم ان لايصح مع جهل الآمر بعدم الشرط اذ عـدم القدرة بالنظر الى المأمور حاصلة ولااثرفيه لعلم(٣)الآمر وجهله «واجيب»بان المانع القبح (و) قد أشرنا الى ان (لاقبح مع الجهل ) من الآمرلوقوع الشرط (٤)(و) ثانياً بانه اما ان يراد من العبد فعل المأمور به أو توطين نفسه على الفعل والكل قبيح (لانه ) ان كان الاول فهو (عبث ) لايصدر عن الحكيم (أو) الثاني فهو ( تغرير ) للمكلف لايهامه ان المكلف به فعل المأمور به والمفروض أنه غيره وهو توطين النفس ،على أن القول بان المراد توطين النفس للامتثال يرجع بمـآله الى الوفاق بان لاتكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه في وقته لان المكلف به المراد حصوله التوطين (٥)ولم ينتف شرطه وهو ظاهر « إحتج » القائلون بالجواز بان( قالوا )أولا لولم يصح التكليف بالمتنازع ( لم يعص أحـد ابداً (٦) ) وانمـا لزم ذلك ( لانه كلما عـدم ) الفعل بان تركه المكلف (فقـد عدم شرط ) من شروط ما كلف به ( كالارادة ) من الله تعالى اومن العبد ، اما ارادته تعالى فلاستحالة تخلف المراد عنها

---

(١) قيل منشأ الخلاف في هذه المسئلة أعني مسئلة التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه ان فائدة التكليف هي الامتثال فقط أوأحد الأمرين هوأو الابتلاء فمن قال بالاول منع التكليف مع علم الآمر بما ذكر ومن قال بالثاني جوزه لحصول الابتلاء ولهذا اتفق على الامتناع مع علمهما لانتفاء الفائدتين اه شيخ لطف الله على الفصول (٢) أى عنـد دخول وقتـه اه (٣) يعني ان عدم القدرة على الفعل الذى عدم شرطه بالنسبة الى المـأمور حاصلة سواء كان الآمر عالماً بعدم شرطه كما في أمر الله تعالى أو جاهلا كما في الشاهدمثل أمر السيد غلامهمن غير تأثير لعلم الآمر وجهله في مثل ذلك فيلزم أن لايصح التكليف بالفعل الذى جهل الآمر انتفاء شرط وقوعه وقـد صح اتفاقاً اه (٤) المناسب لانتفاء الشرط اه وفي حاشية صوابه لانتفاء شرط الوقوع اه (٥) في نسخة هو التوطين اه (٦) في حاشيـة مالفظه يعني بترك مأمور واما بفعل منهي فلايلزم وذلك ظاهر والله أعلم اه

---

موته قبل الوقت فانه انما يمتنع عند بعض المعتزلة وهم البصرية وأما البغدادية فاجازوه كصوموا غداً مع علم الآمر بموت بعض . قال في شرح الفصول قيل لأن أكثر أوامر الله تعالى كذلك فان بعض المكلفين يموت قبل التمكن . وفيه أن من منع لايسلم ان الذي مات قبل التمكن مكلف قال بعض شراح الفصول فعلى قول البصرية لايكون الكفار الذين علم الله موتهم على الكفر مخاطبين بطلب الايمان ولا غيره كما هو رأي الحنفية وتكون صيغة العموم واردة بالتكليف العام مراداً بها الخصوص مجازاً كما يأتى (قوله) بما علم الآمر الخ ، لم يتعرض لعلم الآمر والمأمور وجهلهما لان الاول متفق على منعه والثانى متفق على جوازه (قوله) ان لايصح مع جهل الآمر ، مع أنه يصح مع جهله كما عرفت (قوله) وثانياً ، عطف على قوله أولا أي احتج أصحابنا ثانياً (قوله) والمفروض أنه ، أي المكلف به (قوله) وهو ، أي الغير (قوله) للامتثال ، متعلق بالتوطين معمول له (قوله) لأن المكلف به، المكلف به اسم إن والمراد حصوله صفة له أي الذي اريد حصوله (قوله) التوطين ، خبر ان أي هو التوطين (قوله) ولم ينتف شرطه ، أي شرط التوطين وهو القدرة عليه اذ قد وجد التوطين (قوله) فقد عدم شرط من شروط ما كلف به ، أي من شروط ذلك الفعل المكلف به واذا عدم شرطه لم يكن مكلفاً به فلا عصيان بتركه وهو المطلوب (قوله) كالارادة من الله تعالى أو من العبد ، هذا الترديد اشارة الى الخلاف في ان الشرط ارادة الله تعالى أو ارادة العبد كما يأتي ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان شرطية أحـد الارادتين في التكليف ولا لبيـان انتفاء الشرطية مع أنه لايتم احتجاجهم الا بذلك . وقد بين السعد في الحواشي شرطية الارادة بقوله لاخلاف في أن الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان

---

(قوله) ولا لبيان انتفاء الشرطية ، يحقق ما أراد بهذا اه حسن بن يحيي من خط العلامة السياغي

وقع الخلاف في أنه ارادة الله تعالى أو ارادة العبد « قلت » ولعل الوجه في ارادة الله تعالى انها لو لم تكن شرطاً لزم أن يكلف بما لا يريد وفي ارادة العبد ان الفعل انما يقع منه على وجهه اذا أراده حتى يعد ممتثلا فاذا لم يرده لم يقع على وجهه كما أشار اليه بعض شراح الفصول وبين المؤلف عليه السلام انتفاء الشرطية بالنظر الى ارادة الله تعالى بقوله أما ارادته تعالى فلاستحالة تخلف المراد عنها لأنه بيان الملازمة المقدرة كانه قيل اما انتفاء ارادة الله تعالى فلانه لو أراده لوقع لاستحالة تخلف المراد عنها لكنه لم يقع من المكلف كما هو المفروض فلا إرادة واذا لم يرده تعالى فقد علم الله تعالى انتفاء شرط من شروطه فلا تكليف به ولا معصية . وأما قول المؤلف عليه السلام فاذا لم يرده فقد علم وقوعه فيستحيل وقوعه فهو بيان لاستحالة وقوعه لأمر غير مانحن فيه وهو سبق علم الله بعدم وقوعه والمقصود فيما نحن فيه غير ذلك اذ المراد ان عدم التكليف لعدم الشرط وهو الارادة . وان اجيب بانه اذا استحال لسبق العلم فقد انتفى شرط من شروطه وهو الامكان . ورد ان الامكان شرط غير الارادة . ويمكن أن يجاب بان الاستحالة بناء على أصلهم من أنه لا يقع في ملكه مالا يريد (قوله) واما ارادة العبد الخ ، هذا بيان لانتفاء الشرط بالنظر الى ارادة العبد فقوله فلانه اذا لم يفعله أي العبد يعني اذا لم يفعل ما كلف به لم يرده فيكشف عدم فعله من عدم ارادته

فاذا لم يرده فقد علم عدم وقوعه فيستحيل وقوعه فلا تكليف به فلا معصية ، واما ارادة العبد فلانه اذا لم يفعله لم يرده فلا تكليف به لعلم الله بانتفاء ارادته التي هي من شروطه فلا معصية وبطلان اللازم متفق عليه (و) ثانياً بأنه لو لم يصح التكليف بالمتنازع فيه (لما علم (١) تكليف) أي لما وقع لاحد من المكلفين العلم بانه مكلف بما امر به (٢) ، اما الاولى فلانه مع الفعل وبعد وقته سواء فعل او لا ينقطع التكليف (٣) وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد احد شروطه ، واما الثانية (٤) فبالضرورة (وجواب الاول)

(١) لأنه اذا أمر العبد بصوم هذا اليوم فاما أن يعلم بهذا الأمر بعد اليوم أو قبله أو معه فان علم به بعده ومعه لم يفد لأنه ينقطع التكليف حينئذ على ماتقدم وقبله لا يعلم لان صومه موقوف على بقائه وهو غير معلوم له قبل اليوم فيكون شاكا في شرط التكليف الذي هو البقاء فيلزم الشك في المشروط فلا يعلم التكليف بالصوم أصلا اه شرح سبكي للمختصر (٢) واللازم باطل اه عضد (٣) اما بعد الفعل فبالاتفاق وأما مع الفعل فبتسليم الخصم كما تقدم اه رفو (*) ثم لا يخفى أن الانقطاع على تقدير العصيان مبني على أن القضاء بامر جديد اه سعد (٤) هي المطوية وهي بطلان اللازم اه

(قوله) فلا تكليف به لعلم الله بانتفاء ارادته ، أي ارادة العبد للفعل واذا علم الله تعالى ذلك ثبت مطلوب المخالف وهو علم الآمر بانتفاء شرط وقوعه وقته (قوله) وبطلان اللازم ، وهو عدم العصيان متفق عليه فيبطل الملزوم وهو عدم صحة التكليف بما علم الامر شرط انتفاء وقوعه وقته فيتعين صحة ذلك وهو المطلوب (قوله) لما علم تكليف ، يعني لم يعلم أحد في شيء من الازمنة أنه مكلف في ذلك الزمان . قال السعد وحينئذ يندفع ماذكره الشارح العلامة من منع الملازمة لجواز أن يعلم بعد الاتيان به أنه كان مكلفاً قبله (قوله) اما الاولى ، أي بيان المقدمة الاولى وهي الملازمة (قوله) وبعد وقته ، زيادة لفظ وقته يندفع به ما اورد على شرح المختصر حيث قال لأنه مع الفعل أو بعده سواء فعل أو عصى ينقطع التكليف من ان قوله سواء فعل أو عصى لا يصح تعلقه بقوله مع الفعل وهو ظاهر ولا بقوله بعده لأن الضمير للفعل وبعد الفعل لا يتصور الاتيان بالفعل ولا العصيان وعبارة المؤلف عليه السلام سالمة عن هذا الايراد « واعلم » ان انقطاع التكليف مبني على كون القضا بامر جديد لأن المراد انقطاعه بالأمر الاول وقد عدل المؤلف عليه السلام عن قوله في شرح المختصر سواء فعل أو عصى الى قوله سواء فعل أولا ولعل وجهه افادة التعميم (قوله) واما الثانية ، أي بطلان اللازم (قوله) فبالضرورة ، أي معلومة بالضرورة من الدين

---

(قوله) وبين المؤلف عليه السلام انتفاء الشرطية . ظن في نسخة بالشرط وعليه مالفظه اذ المؤلف بصدد بيان الشرطية بانتفاء الشرط وهو الارادة اهـ ح عن خط شيخه (قوله) فهو بيان لاستحالة وقوعه الخ ، بل هو بيان المقصود اذ علم الله تعالى بعدم الوقوع دليل عدم ارادته فتأمل فهو مما نحن فيه اهـ ح عن خط شيخه

( قوله ) لأن المراد بالشرط ، أي في قولهم لاتكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه وفي قولهم فقد علم شرط من شروطه ( قوله ) ماخرج عن مقدور المكلف ، كارادة الله تعالى واما المقدور كالطهارة مثلا وكارادة العبد فيجب بوجوب المشروط به كما عرفت سابقاً في مقدمة الواجب فتوجه حينئذ منع الملازمة وهي قولهم لو لم يصح لم يعص أحد اذ يجوز أن ينتفي الشرط ويعصي حينئذ بترك ذلك الفعل وبترك شرطه المقدور بخلاف غير المقدور فانه لاتكليف بالفعل المتروك لأنه انكشف عدم شرطه الذي ليس بمقدور . وهذا الكلام مقتضاه ان الجواب مبنى على الفرق بين الشرط المقدور وغير المقدور وان المراد بالشرط في هذه المسئلة هو الشرط الذي ليس بمقدور لكن قوله بعد ذلك وماذ كرنا في بيانها أي الملازمة غير صحيح الخ صريح في أن الجواب مبنى على التعميم أعني من غيرفرق بين الشرط المقدور وغيره لأن المؤلف عليه السلام دفع الملازمة في غير المقدور بقوله اما قولهم باستحالة تخلف المراد عن ارادته تعالى الخ وفي المقدور بقوله واما قولهم في ارادة العبد الخ « اذا عرفت ذلك » فكان الأوضح في بيان المقصود أن يقال وجواب الاول ظاهر وهو منع الملازمة وما ذكر في بيانها غيرصحيح أما قولهم باستحالة تخلف المراد الخ واما قولهم في ارادة العبد الخ فتأمل والله أعلم (قوله) لجواز ان يعدم، أي الفعل المكلف به ( قوله ) لانتفاء شرط مقدور له ، أي للمكلف فيحصل العصيان فتنتفي الملازمة ( قوله ) لصدوره، معمول لارادته أي ارادته صدور الفعل فاللام للتقوية لاالتعليل ( قوله ) وسيجيء ان شاء الله تعالى لما ذكرنا زيادة ايضاح ، هو ماذكره المؤلف عليه السلام في

من الشبهتين (ظاهر ) لان المراد بالشرط ماخرج عن مقدور المكلف واما الداخل في مقدوره فيجب بوجوب المشروط به كما عرفت(١)فتوجه المنع على الملازمة ظاهر لجواز ان يعدم لانتفاء شرط مقدور له،وماذكر فى بيانها(٢)غير صحيح ، اما قولهم باستحالة تخلف المراد عن ارادته تعالى فانما هى في غير أفعال العباد المتوقفة على اختيارهم ، وأما ماأراده تعالى منها كالطاعات فلم يرد ايقاعها على الاطلاق بل أراد ايقاعها باختيارهم فاذا انتفى اختيار المكلف للفعل لم تنتف ارادته تعالى لصدوره منه وسيجيء لماذكرناه زيادة ايضاح(٣) وتحقيق انشاءالله تعالى ، واما قولهم فى ارادة العبد فقد وضح لك ضعفه مماحققناه(٤) ( و ) جواب ( الثانى منع الثانية ) وهى بطلان اللازم ( ان أراد ) العلم ( القطعي ) الذي لايحتمل النقيض ( والا ) يكن المراد ذلك

( قوله ) ومن هنا ، أى من انهم لم يريدوا العلم القطعي فقطعوا بحصول العلم الذى هو أعم من الجازم المطابق أو غيره فجعلوا الثانية ضرورية لكن تفسيرهم للضرورية بانها معلومة بالضرورة من الدين كما ذكره في شرح المختصر والجواهر مشعر بان قطعهم ليس لارادة الاعتقاد مطلقا ( قوله ) وما يتبعها من الابحاث ، وهي الابحاث الثلاثة . الاول في المنطق . الثاني في الموضوعات . الثالث في الاحكام وظاهر قول المؤلف عليه السلام في أول الكتاب ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد ان هذه الابحاث من المقدمة ( قوله ) والاجماع على القياس ، أراد ذكر الادلة المتفق عليها بين الجمهور فلذا لم يذكر الاستدلال ( قوله ) بسورة من جنسه ، لم يقل كما في الفصول بأقل سورة وكذا لم يقل أو بعدة آياتها لعدم الاحتياج اليه في التعريف وانما زادوا ذلك في الحد للتنبيه على أقل ماوقع به التحدي ولذا قال في شرح الجمع ان ذكر ذلك بيان للواقع لا للاحتراز عن شيء نزل على نبيئنا صلى الله عليه وآله وسلم للاعجاز لا بسورة منه ثم قال لكن قوله تعالى « فليأتوا بحديث مثله » قد يقتضي الاعجاز باية، قال المحلي



ولاحاجة الى قوله المتعبد بتلاوته لاخراج منسوخ التلاوة لأن ذلك حكم من أحكام القرآن ولا يدخل في الحدود ( قوله ) على القول بانه، أي اللوح حقيقة كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما هو لوح من درة بيضاء طوله مابين السماء الى الأرض وعرضه مابين المشرق الى المغرب وأما على القول بانه علم الله فليس بحقيقة فلا تناسبه الكتابة فلا يصلح الاحتراز بالمنزل عما كتب فيه وقيل أراد بقوله بناء على أنه أي الكلام الذي لم

ممنوعة لجواز ان يجزم المكلف ببقائه الى وقت التكليف لغلبة الامل أو يجزم بالتكليف قبل وقته لاعتقاد جوازه(١) ومن هنا قطعوا بحصول العلم فجعلوا المقدمة الثانية ضرورية ، ولما فرغ من المقدمة ومايتبعها من الابحاث المحتاج اليها في هذا العلم اخذ في بيان مقاصده وقدم الكتاب لانه أصل الادلة الشرعية والسنة على الاجماع لانها أصله ، والاجماع على القياس لسلامته عن الخطأ فقال

## المقصد الاول في الكتاب

الكتاب اسم للقرآن غلب عليه من بين الكتب في عرف اهل الشرع(٢) كما غلب على كتاب سيبويه في عرف أهل العربية (وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة من جنسه ) خرج الكلام الذي لم ينزل كالمكتوب في اللوح المحفوظ ولم ينزل قط على

اذ بيان أولها وآخرها بالتوقيف فزاد المؤلف عليه السلام قوله مسمى باسم خاص لتخرج الآية ولم يقل في تفسير السورة هي الطائفة المترجمة توقيفاً أي المسماه باسم خاص كما ذكره السعد لما ذكره في الجواهر من أن تعريف السورة بالمسماة باسم خاص ينتقض بمثل آية الكرسي فانها أيضاً مسماة باسم خاص والقول بان ذلك مجرد اضافة لم يصل الى حد التسمية بين البطلان لأن آية الكرسي صارت علماً بحيث لايطلق الا على الطائفة المعينة المشخصة من القرآن لسبق الفهم اليها والسبق علامة الحقيقة « قلت » فزاد المؤلف متضمن ثلاث آيات لاخراج آية الكرسي والمراد أنها متضمنة ثلاث آيات غير البسملة كما يأتى (قوله) وصرح بالمضاف ، وهو لفظ جنس (قوله) لعدم صدق التعريف من دونه ، أي من دون المضاف يعنى من دون اعتباره أصلا وليس المضاف يعود الى التصريح لان الحد يصدق على الابعاض وان لم يصرح بالمضاف بل قدر كما في عبارة ابن الحاجب فانها صدقت على الابعاض لحملها على حذف المضاف كما يأتى قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) على ابعاض القرآن الخ ، بيان ذلك أنه لولم يعتبر المضاف كان الضمير للكلام ومن للتبعيض وكان الكتاب اسماً للمجموع الشخصي المؤلف من السور فيخرج بعض القرآن وان كان ذلك البعض مشتملا على سور متعددة كالنصف مثلا وذلك لأن التحدي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت فلا يصدق على البعض كالنصف والربع مثلا أنه الكلام المنزل للاعجاز بأي سورة من جميع ما انزل وأما مع اعتبار المضاف فانه يكون المعنى للاعجاز بسورة من جنس ذلك الكلام في الفصاحة وعلو الطبقة فيكون الكتاب اسماً للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى أي بعض يفرض كما هو المناسب لغرض الاصولي اذ الاستدلال انما هو بالابعاض . قال السعد الا أنه يصدق التعريف حينئذ على مثل قل وافعل ولا يسمى كتاباً بمعنى قرآناً في عرف الشرع

توقيفاً مسمى باسم خاص متضمن ثلاث آيات ،وقوله من جنسه اي من جنس ذلك الكلام في البلاغة والفصاحة وعلو الطبقة ، وصرح بالمضاف (١) لعدم صدق التعريف من دونه على ابعاض القرآن وخروجها لايناسب غرض الاصولي لان

---

(١) ولم يقل منه كما في مختصر المنتهي قال العضد وقوله بسورة منه ان اجرى على ظاهره فلاخراج بعض القرآن فان التحدى وقع بسورة من كل القرآن أى سورة كانت غير مختصة ببعض وان اريد بسورة من جنسه في البلاغة والعلو فيتناول كل القرآن وكل بعض منه وهذا أقرب الى غرض الاصولي وهو تعريف القرآن الذى هو دليل في الفقه اه (*) ولفظ حاشية لأنه لو لم يقدر المضاف كان القرآن اسماً للمجموع الشخصى المؤلف من السور فيخرج بعض القرآن عن كونه وحده قرآناً فان التحدى بسورة من كل القرآن أى سورة كانت غير مختص ببعض فلا يصدق على النصف الاول مثلا أنه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وهذا كلام دقيق يظهر لمن نظره بعين التحقيق اه قسطاس (*) وبعد فان العبد الفقير الى عفو ربه احمد بن محمد بن اسحق ستر الله عيوبه لما رأى تعليل ابن الامام قدس سره لتصريحه بلفظ جنس في قوله للاعجاز بسورة من جنسه وان وجهه افادة شمول الافراد من الكتاب العزيز التى هي غرض الاصولي لم يظهر لذهنه القاصر ثمرة لمثل ذلك اذ الغرض تحديد الكتاب من حيث هو وقد تبين ان المقصود في الحدود انما هو تبيين الماهية من حيث هي هي ولا ملاحظة فيها لفرد ولا لأفراد والذى يفهم مما ذكره ابن الامام عليه السلام وشارح المختصر وشارح الشرح التلازم بين تمام غرض الاصولي من الاستدلال بالافراد وارادتها من الحد والذى يظهر عدم التلازم اذ استدلال الاصولي بالافراد لايتوقف على ارادته لها من حد الكتاب بل لوحد به ماهية الكتاب من حيث هي كما هو المناسب للصناعة الميزانية واستدل بالافراد لما منع عدم الارادة الاستدلال بها اذ الاستدلال بالافراد غير واقف على ذلك بل الاستدلال بالافراد واقف على أمر آخر وهو صدق المبلغ المفروغ منه والحاصل أنه لم يتضح لي فائدة من قصد الافراد من تحديد الكتاب وهذا كله بناء على مقتضى ماذكروه وان كان الجلال وغيره قد منعا تحديد الكتاب واسنداه بعلميته اه

---

(قوله) ولم يقل في تفسير السورة الخ ، في بعض النسخ عوض هذا الى قوله من أن تعريف السورة الخ مالفظه ولم يفسر المترجمة بالمسماة كما ذكره السعد لما ذكره في الجواهر من أن معنى المترجمة توقيفاً والمبينة توقيفاً أعم من المسماة باسم خاص والأعم لايدل على الأخص ومن أن تعريف السورة الخ اه ح (قوله) والقول بان ذلك مجرد اضافة الخ ، وهل الاضافة فيها الا كالاضافة في سورة البقرة ونحوها اه حسن الكبسي من خط العلامة احمد بن محمد (قوله) فيخرج بعض القرآن وان كان ذلك الخ ، الظاهر ان المراد بخروج بعض القرآن خروج سورة واحدة فما دون لأنه وان كان كلاماً منزلا للاعجاز لكن ليس بسورة منها بل من جنسها

الاستدلال انما هو بالابعاض لابالمجموع من حيث هو مجموع ، والاعجاز اما ذاتي لحقيقة القرآن أو لازم بين لها لان من تعقل القرآن وعرف حقيقته مع الاعجاز(١) علم لزوم الاعجاز له قطعا(٢) بل من تعقله على ماينبغي علم أنه معجز فأقل أحوال الاعجاز أن يكون لازماً بيناً للقرآن اما بالمعنى الاخص وهو أن يكون مجرد تعقل الملزوم كافياً في تعقل اللازم(٣) أو بالمعنى الاعم وهو ان يكون تعقل الملزوم واللازم كافياً في الجزم باللزوم(٤)، وعدم تعقل الاعجاز لعدم تعقل حقيقة القرآن كما هو شأن عوام المؤمنين لايقتضى أن لايكون بيناً فاندفع ماقيل(٥) من أن كونه للاعجاز ليس لازماً بينا فضلا عن ان يكون ذاتياً ويندفع أيضاً ماقيل من ان معرفة السورة تتوقف على معرفته فيدور بان السورة اسم لكل مترجم اوله وآخره توقيفاً مسمى باسم خاص من الكلام المنزل قرآناً كان او غيره قال في الكشاف ومن سور الانجيل سورة الامثال(٦)

---

(١) وهو اظهار صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في دعواه الرسالة مجاز عن اظهار عجز المرسل اليهم عن معارضته اه محلي (٢) هذا اللازم بالمعنى الأعم لانه لايعلم التلازم فيه الابعد العلم بتعقل كل واحد من اللازم والملزوم بخلاف اللازم بالمعنى الأخص فيكفي تعقل الملزوم اه (٣) كما يلزم من تصور البصر تصور العمى اه (٤) كزوجية الاربعة فان العقل بعد تصور الأربعة والزوجية ونسبة الزوجية اليها يحكم جزماً أن الزوجية لازمة للاربعة اه (٥) القائل في الموضعين العضد اه (٦) تتمة وأقول بعد هذا لاحاجة الى حد القرآن فانه أبين من الحد ومن

---

(قوله) والاعجاز اما ذاتى الخ ، هكذا في الجواهر دفعاً لاعتراض شارح المختصر والتفتازانى المشار اليه بقوله فيما يأتى فاندفع ماقيل الخ (قوله) لأن من تعقل القرآن وعرف حقيقته مع الاعجاز الخ ، هذا هو معنى اللزوم البين بالمعنى الأعم و (قوله) بل من تعقله ، أي تعقل القرآن الخ ، وهذا معنى اللزوم البين بالمعنى الأخص ولهذا ترقى المؤلف عليه السلام في العطف بلفظ بل (قوله) وهو ان يكون تعقل الملزوم واللازم الخ ، لم يذكر النسبة هنا وقد ذكرها فيما سبق في مباحث المنطق فينظر (قوله) كما هو شأن عوام المؤمنين الخ ، قال في الجواهر ولهذا قال الله تعالى « بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم » قال فلا يكون تعقل حقيقة القرآن الا في صدور الذين اوتوا العلم فيكون تعقل حقيقته اما عين تعقل كونه آيات بينات أو هو مستلزم لكونه آيات بينات ومن البين ان تعقل كونه آيات بينات يوجب تعقل كونها معجزات قاطعات وإلا لم يكن آيات بينات فيكون إعجاز القرآن اما ذاتياً لحقيقة القرآن أو لازماً بيناً لها (قوله) فاندفع ماقيل الخ ، وهذا الاعتراض مبنى على أنه اريد تمييز حقيقة الكتاب واما لو اريد تصوير مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة الى من يعرف الاعجاز والسورة فهو صحيح ذكره في شرح المختصر (قوله) ويندفع أيضاً ماقيل الخ ، ليس عطفاً على قوله فاندفع اذ ليس بمتفرع على ماتقدم كما في المعطوف عليه بل هو ابتداء كلام بين فيه المؤلف عليه السلام اندفاع اعتراض آخر ذكره في شرح المختصر (قوله) يتوقف على معرفته ، أي القرآن بناء على أن السورة بعض من القرآن مترجم أوله وآخره (قوله) بان السورة ، متعلق بقوله يندفع (قوله) اسم لكل مترجم الخ ، فهي أعم كما صرح بذلك في حواشي الكشاف (قوله) قرآناً كان أو غيره ، لكن يقال قد ذكر الآية في تفسير السورة فيما سبق حيث قال متضمن ثلاث آيات فيلزم منه دور آخر (قوله) قال في الكشاف ومن سور الانجيل سورة الامثال ، دفع هذا في الجواهر بان السورة غلبت في عرف المتشرعة على بعض القرآن المترجم أوله وآخره توقيفاً من بين السور قال ولهذا عرف صاحب الكشاف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة التى أقلها ثلاث آيات « وأجاب السعد » والشريف في الحواشي بان صاحب الكشاف أراد بما ذكره تعريف سورة القرآن لامطلق السورة فهي أعم بدليل قوله ومن سور الانجيل الخ

---

وأما السورتان فصاعدا فانه يصدق عليه أنه منزل للاعجاز بسورة منه اذ لامانع أن يقع التحدى باحد سور هذا البعض وماذكره المحشي من أن الاعجاز انما هو بأي سورة من جميع ما انزل غير مسلم اه حسن بن يحيي وقد ذكر السؤال السعد وأجاب عنه بانه انما وقع التحدى بسورة أى سورة من كل القرآن يعنى غير معينة اه حسن ح (قوله) هذا هو معنى اللزوم البين بالمعنى الاعم ، لانه لايعقل التلازم فيه الا بعد تعقل كل واحد من اللازم والملزوم بخلاف اللزوم بالمعنى الاخص فانه يكفي تعقل الملزوم اه (قوله) لكن يقال قد ذكر الآية الخ ، يقال يدعى العموم في الآيات أيضاً اه حسن الكبسي ح

﴿مسئلة﴾ لاخلاف بين الامة فى اثبات البسملة فى أوائل السور خطاً فى المصحف الافي أول سورة التوبة (١)وانما الخلاف في كونهاقرآنا فعن جمهور السلف والشافعية وابن كثير قاري مكةوقالون (٢) أثبت قراء المدينة وعاصم والكسائي من قراء الكوفة أن(البسملة منه )أى من القرآن في ( أول كل سورة (٣) غير براءة )وهو إجماع أهل البيت عليهم السلام وروى فى الجامع الكافى(٤)اثباتها عن علي عليه السلام وابن عباس وعدجماعة من اكابر اهل البيت عليهم السلام استغنينا باجماعهم عن تعدادهم ورواه ايضاًعن ابي بكر وعمر وعمار وابن عمر وجابر بن عبد الله وعبدالله بن الزبير وعن أبي عبد الله الجذلي (٥) وابن مغفل وسعيد بن جبير وطاوس ومجاهد والزهرى وابى عاصم (٦)( و ) عن بعض السلف كابي (٧) وانس وغيرهم ومالك وابي حنيفة والثورى والاوزاعي (نفيها ) اي نفى كونها من القرآن (٨) (و)عن ابن

---

شأن الحد أن يكون مساوياً أو أجلى كما تقرر في المنطق وبعد هذا فان الحد انما يكون للكليات المجهولة فتعرف وأما القرآن فهو شخصى جزئي اذ هو مابين الدفتين فالتحديد له كالتحديد لزيد المشاهد وقد ذهب اليه أكثر المحققين ونصره السيد العلامة الجلالي في عصام المحصلين اه ﴿فائدة﴾ قال الدامغانى في شرح العقائد العضدية في القرآن مالفظه ان المعنى اذا كان في النفس فعلم واذا انتهى الى الفكر فروية واذا جرى على اللسان فكلام واذا كتب باليد فكتاب واذا اعتبر قرائته فقرآن واذا اعتبر كونه فارقا بين الحق والباطل ففرقان فهوبالذات شيء واحد وتختلف عليه هذه الاسامى بحسب اختلاف الاحوال والاعتبارات اه (١) في المستدرك عن ابن عباس قال سألت علياً عليه السلام لم لم تكتب في براءة بسم الله الرحمن الرحيم قال لانها أمان وبراءة نزلت بالسيف اه (٢) اسمه عيسى اه (٣) آية كاملة اه وقوله غير براءة قال في نظام الفصول يفهم من هذا الاستثناء أن في براءة بسملة على قول ولا يعرف القول بذلك عن أحد اه بل قد عرف القول به ذكره في الاتقان اه (٤) لابى عبد الله محمد بن الحسن العلوى البطحاوى (٥) اسمه عبد الله أو عبد الرحمن بن عبد الله رمى بالتشيع من كبار الثالثة اه تقريب لابن حجر وهو بالذال المعجمة اه منه وهو الاصح اه ع شيخ وفي حاشية الجدلي بفتح الجيم وفتح الدال منسوب الى جديلة قيس أو الى جديلة طي اه جامع الاصول (٦) وعطاء وعبد الله بن المبارك اه (٧) في فصول البدائع وفي التسمية روايتان عن أبى حنيفة آية فذة انزلت للفصل والتبرك أوليست من القرآن الافي النمل فعلى الاول يخرج كل واحدة أوعدة بعينها بقيد المنزلية اذ لم ينزل شيء منها على تعينه أو التواتر اذ لم تتواتر قرآنية شيء منها بعينه بخلاف « فبأى آلاء ربكما تكذبان » فان المنزل والمتواتر قرانيته صادق على كل منهما ولم يكن تكرارهافي أول كل سورة زندقة لكون انزالها للفصل والتبرك وعلى الثانى بالتواتر اذ لم يتواتر كونها من القران ولذا خالف مالك رحمه الله اه (٨) أى في أول كل سورة وانما حذف ابن الامام رحمه الله هذا القيد هنا وفي مايأتى عند شرحه لقوله وقضاء الاخبار بذلك لفهم ذلك من سياق المتن مع تصريحه فلا يرد ان صريح عبارته من نفى كونها من القران واطلاقها ينتقض بما في النمل مع الاجماع على كونها من القران في النمل ولا يرد على مايأتى عدم وفاء التفسير بالمراد وقد نبه سيلان على نحو هذا المذكور في الايراد

---

( قوله ) وقالون ، فى الكشاف اطلق النفي عن قراء المدينة والاثبات عن قراء مكة والكوفة وفقهاؤهما والمؤلف عليه السلام اعتمد ما في كتب القرآآت كالتيسير

( قوله ) نفيها ، الا ماتواتر في النمل من أنها بعض آية فلا مخالف

المسيب ومحمد بن كعب (اثباتها) آية فى (الفاتحة) والنفى فى غيرها وهو رواية عن الشافعي قالوا وله فى باقى السور قولان فمنهم من حمل القولين على انهـا هل هى من القرآن فى اوائل السور اولا ومنهم من حملهما على انها هل هى آية مستقلة او هى مع مايليها من كل سورة آية قال التفتازانى وهذا هو الاصح ليكون نظره واجتهاده في بيان آخر الآية ومقدارها لا فى كونها قرآنا وعن احمد بن حنبل وداود وفخرالدين الرازى(١) من الحنفية انها آية مستقلة انزلت للفصل بين كل سورتين فهى آية واحدة لا مائة وثلاث عشرة آية (٢) وعليه جمهور المتـأخرين من علماء الحنفية وهذا معنى قوله (أو مستقلة) فهذه (اقوال) اربعة «واعلم» ان من لم يوافق القول الاول من القراء كابى عمرو(٣) قارى البصرة وحمزة من قراء الـكوفة وورش من قراء المدينـة وابن عامر قاري أهل الشام يحتمل ان يكون رأيهم موافقاً للقول الثالث (٤) وللرابع اذ لا خلاف بين القراء السبعة فى اثباتها تلاوة فى اول فاتحة الـكتاب وفى اول كل سورة يبتديها القاري ماخلا سورة التوبة وانما يختلفون فى اثباتها فى أوائل السور مع وصل التـلاوة فمن ذكرناه موافقاً لاهل القول الاول يثبتونها وصلا ايضاً وهؤلاء انمـا يحذفونها مع الوصل بما قبلها (لنـا) فى اثبات القول الاول ادلة منها (اجماع العترة (٥)) من آل محمد ﷺ واجماعهم حجة لما يجي ان شاء الله تعالى

---

الأول اه من خط سيدى العلامة احمد بن محمد اسحق (*) قال العلامة ابن كمال باشا في صدر تفسيره مالفظه قد جاء في الخبر عن خير البشر صلى الله عليه واله وسلم أنه كان يكتب باسمك اللهم فلما نزلت في سورة هود عليه السلام بسم الله مجراها ومرساها كتب بسم الله فلما نزلت في بنى اسرائيل قل ادعوا الله وادعوا الرحمن كتب بسم الله الرحمن فلما نزلت في سورة النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم كتب بسم الله الرحمن الرحيم ففى الخبر دليـل على أنها ليست بآية من كل سورة ولـكنها بعض اية من كتاب الله تعالى في سورة النمل وقالو اللطف من الله تعالى في عدم كونها اية تامة ان لايكون الجنب والحائض والنفساء ممنوعين عنها عند كل أمر ذي بال، كالشهادتين لم يجمعا في القران في موضع واحد لئلا تتم اية ولربما يحتضر الجنب ونحوه فلا يمكنه التكلم بها عند ختم عمره اه (*) وعليه قراء المدينة والبصره والشام وفقهائها اه كشاف (١) لعله أبو بكر احمد بن على وقوله انها اية مستقلة أى في أوائل السور اه تلويح (٢) وعند أهل القول الاول انها مائة وثلاث عشر آية من السور كان قوله تعالى «فبأى آلاء ربكما تكذبان» عدة آيات من سورة الرحمن ذكر معناه في التلويح اه (٣) في حاشية اسمه في الاشهر زبان وورش اسمه عثمان وابن عامر اسمه عبدالله وحمزة هو ابن حبيب اه (٤) أى في اثباتها في الفاتحة وقوله وللرابع أى في كونها آية مستقلة اه (٥) في شرح الفصول للشيخ لطف الله والسيد صلاح اجماع العترة على أنها آية قال القاضى محمد بن حمزة في أول تفسيره وذلك اجماع العترة عليهم السلام وكذا في تفسير عطية النجرانى اه وقال السيد احمد الشرفي شارح الاساس قال الامام الناصر لدين الله أبو الفتح الديلمي في تفسيره وعندنا وعند علماء العترة عليهم السلام أنها آية من الفاتحة ومن كل سورة أثبتت فيها ثم قال أيضاً «قلت» وكذا

---

(قوله) وهو رواية عن الشافعي ، لعل الضمير راجع الى اثباتها آية في الفاتحة فقط اذ لو عاد الى مذهب ابن المسيب وابى بن كعب من الاثبات في الفاتحة والنفي في غيرها كما هو ظاهر العبارة لم يستقم قوله قالوا وله في باقي السور قولان لأن مقتضى مذهب ابن المسيب هو النفي في باقي السور والله أعلم (قوله) اذ لاخلاف ، هكذا في التفسير وهو تعليل كون رأيهم موافقاً للقول الثالث والرابع دون الأول والثاني . اما الأول فظاهر لتصريح المؤلف عليه السلام بعدم موافقة هؤلاء له وأما أهل القول الثاني فلعل ذلك مبني على تركهم لها ابتداء وقد اجمع القراء على اثباتها ابتـداء ومن جملتهم هؤلاء أعني أبا عمرو ومن ذكر بعده وأما الثاني فيحتمل الموافقة مع ترك هؤلاء لها أصلا فينظر في توجيـه الـكلام ولم يذكر هـذا الـكلام في التيسير والله اعلم قوله اذ لاخـلاف هكذا في التيسير «فائدة» قال في التيسير فاما ابتداء القـاري برؤس الاجزاء التي في بعض السور فاصحابنا يخيرون القاري بين التسمية، وتركها في ذلك مذهب الجميع (قوله) فمن ذكرناه، يعنى من القراء وقوله موافقاً حال (قوله) انما يحذفونها مع الوصل، يعنى لامع الابتداء بها فيثبتونها كما في التبرك بالابتداء بها في كل أمر ذي بال

---

(قوله) وتركها في ذلك مذهب الجميع ، لفظ في ذلك لم يكن في التيسير اه ح عن خط شيخه

من الاحتجاج على حجيته (و) منها (وضعها في المصاحف) بالاتفاق (مع المبالغة في تجريدها) عما سوى القرآن حتى لم يثبتوا آمين، ومنع قوم من العجم(١) ولو لم تكن من القرآن لما كتبها بعض ولا نكر على كاتبها ولو نادراً لقضاء العادة بذلك(٢)، (و) منها (قضاء الاخبار) المروية عن النبي ﷺ وعن اصحابه رضى الله عنهم (بذلك) أي بكونها من القرآن فمن ذلك ماروي في الاحكام عن النبي ﷺ انه قال كل صلوة لايجهر فيها ببسم الله الرحمن الرحيم فهي آية اختلسها الشيطان(٣) والآيات تختص بالقرآن (٤) وهو في أمالي احمد بن عيسى باسناده الى جعفر بن محمد(٥) عن آبائه عنه ﷺ وفيه باسناده الى جعفر بن محمد عن آبائه عن علي عليه السلام انه قال آية من كتاب الله تركها الناس بسم الله الرحمن الرحيم، وفيه باسناده الى ابي ميسرة(٦) ان رسول الله ﷺ نودي في بدء أمره (٧) يامحمد قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى

حكى الطوسى في تفسيره اجماع أهل البيت عليهم السلام على أنها آية من القرآن في كل سورة اه (١) أى الاعراب والنقط اه (*) أول من نقط المصحف أبو الاسود ظالم ابن عمرو الدؤلي ذكر هذا في مختصر تاريخ النحاة وهو أول من وضع أبواب النحو اه (٢) ولما أجمعت الامة على كتبها ولم ينقل منكر لهدل ذلك قطعاً على أنها قرآن في كل موضع كتبت فيه وهو المطلوب اه جلال (٣) ينظر في صحة الأخبار عن الصلاة بانها آية هل يتم المعنى المراد أو هو مبنى على محذوف فما الدليل اه الدليل عليه مايأتى في رواية الجيلانى اه من بعض الحواشى (٤) قلت في دعوى الاختصاص هنا نظر لقوله عز وجل «ومن آياته ان خلق لكم من أنفسكم أزواجاً ثلاثة» وقوله «وآية لهم الليل نسلخ منه النهار» وآية لهم انا حملنا ذرياتهم، ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر، لاتسجدوا للشمس ولا للقمر» ونحوها كثير فالاولى الاحتجاج بما قبله وبعده من الاضافة الى القرآن اه طبرى على شرحه للكافل (٥) من طريق جعفر بن جميع وهو ضعيف باتفاق اه (٦) كميمنة اه (٧) البدء بفتح الموحدة وسكون المهملة اخره همزة من بدأت الشيء بدءاً ابتدأت به اه من ارشاد السارى شرح صحيح البخارى للقسطلانى من شرح قوله باب كيف كان بدء الوحي اه

(قوله) حتى لم يثبتوا آمين، قال في حواشي الكشاف للشريف اعترض عليه بانه اثبت في المصحف أسماء السور وعدد الآي «واجيب» بان من فعل ذلك فقد ميزه وأثبته بلون آخر (قوله) ولانكر على كاتبها، في شرح المختصر فكان لايثبتها بعض أو ينكر على كاتبها بألف التخيير اذ المتوقف عليه الاستدلال لزوم أحد الأمرين امالا يكتبها بعض أو يكتبها بعض وينكر عليه وأما لزوم اجتماع الامرين فلا (قوله) أي بكونها من القرآن، المقصود الاستدلال بهذه الأخبار على اثبات القول الاول وهو كونها من القرآن في أول كل سورة وهذه الأخبار المروية انما ثبت بها كونها من القرآن جملة اما آية مستقلة كالحديث المروي في الأحكام ونحوه واما آية من الفاتحة كحديث قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونحوه يظهر بالتأمل فيها ماخلا ماروه الثعلبي عن علي كرم الله وجهه فان ظاهر قوله كان اذا افتتح السورة مع قوله فقد نقص أي من السورة يفيد ذلك اذا حمل التعريف في السورة على العموم اذ ظاهره أي سورة كانت وكذا ماأخرجه الواحدي عن نافع عن ابن عمر قال نزلت بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة لكنه موقوف فينظر في قول المؤلف عليه السلام الآتى يعطي التواتر المعنوي بكونها قرآناً منزلا في أوائل السور وقد استقرب في شرح المختصر القول بانها آية انزلت وامر بالفصل بها بين السور لأنها آية من كل سورة. واما تزييف شارح المختصر لما روى عن الشافعي من الفرق بين الفاتحة وغيرها بانه تحكم

(قوله) وأثبته بلون آخر، في حاشية عن سيدنا علي الطبري رحمه الله أنه لم يكن في زمان جمع القرآن وكتابة المصاحف وانما هي حادثة ابدعها المتأخرون ووقفت مصحف على مسجد الشهيدين بصنعاء بخط كوفي يروى أنها من عهد الصحابة وعهدها غير مرسوم فيه ذلك والله أعلم اه عن هامش الشفا اهح (قوله) ولانكر على كاتبها، الواو لاتدل على ان الاستدلال بمجموع الامرين لاسيما مع اعادة اللام فدل على أنه جواب آخر ولاينافي كون أحدهما دليلا مستقلا اه حسن بن يحيي وفي حاشية ويمكن أن يقال ان المؤلف انما لم يأت بالتخيير نظراً الى ان من لم يكتبها على الفرض يجب عليه الانكار على من كتبها والله أعلم لعلها من الحبشي ح (قوله) ماخلا ما رواه الثعلبي، وكذا حديث ابن عباس ومابعده عنه وعن ابن مسعود أنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لايعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم وكذا في حديث البيهقي عنه موقوفاً واذا ختم السورة قرأها وما روي عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة مثل كلام ابن المبارك اهح

بلغ ولا الضالين ، وأخرجه البيهقي في الدلائل والواحدي من طريق يونس بن بكير عن يونس بن عمرو عن أبيه عن ابي ميسرة عمرو بن شرحبيل(١) من حديث طويل قال السيوطي ورجاله ثقات ، وفيه بالاسناد ان سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس كم الحمد آية قال سبع آيات قلت فاين السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم ،وفيه بالاسناد الى طاووس عن ابن عباس قال غلب الشيطان الناس على بسم الله الرحمن الرحيم وهي المثاني ، واخرج ابن خزيمة والبيهقي في المعرفة بسند صحيح من طريق سعيد ابن جبير عن ابن عباس قال استرق الشيطان من الناس اعظم آية من القرآن بسم الله الرحمن الرحيم ، واخرج البيهقي في الشعب وابن مردويه بسند حسن من طريق مجاهد عن ابن عباس قال اغفل الناس آية من كتاب الله لم تنزل على احد سوى النبي ﷺ الا ان يكون سليمان بن داود (٢) بسم الله الرحمن الرحيم ، واخرج الدارقطني والطبراني في الاوسط عن بريدة قال قال رسول الله ﷺ لا أخرج من المسجد حتى اخبرك بآية لم تنزل على نبي بعد سليمان غيري ثم قال باي شيء تفتتح القرآن اذا افتتحت الصلوة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي ، وروى في زوايد الابانة لمحمد بن صالح الجيلاني الناصري عن امير المومنين علي عليه السلام عنه ﷺ انه قال كل صلوة لا يقرأ فيها مع فاتحة الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم فهي خداج(٣) وهي آية منها قد اختلسها الشيطان ،وروى الشافعي عن ام سلمة انها قالت قرأ رسول الله ﷺ فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم آية ،الحمد لله رب العالمين آية ،الرحمن الرحيم آية ، ملك يوم الدين آية ،إياك نعبد وإياك نستعين آية ،إهدنا الصراط المستقيم آية ،صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية(٤) ،وأخرج نحوه احمد وابو داود والحاكم وغيرهم عن ام سلمة وعن سعيد المقبري (٥) عن أبيه عن أبي هريرة ان رسول الله ﷺ قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم وعن أبي

قد أجاب عنه في الحواشي بان وجهه ان الأحاديث الواردة في كونها آية من الفاتحة على التعيين متكثرة جداً والله أعلم

(١) قال في تعليق الوسيط شرحبيل براء وحاء مهملتين والراء مفتوح والحاء مسكن اه

(٢) بدليل قوله « انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم » اه (٣) وفي الحديث كل صلوة ﴿﴾ لا يقرأ فيها بام القران فهي خداج أي نقصان واخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق وان كانت أيامه تامة فهي مخدج والولد مخدج ومنه حديث علي رضى الله عنه في ذى الثدية مخدج اليد أي ناقص اليد اه صحاح ﴿﴾ أخرجه احمد وابن ماجه عن عائشة واحمد وابن ماجه عن ابن عمر والبيهقي عن علي عليه السلام والخطيب عن أبي امامة الا أنهم قالوا بام الكتاب ورمز له في الجامع الصغير بالصحة اه (٤) وعورض بما روى عن ام سلمة قالت قرأ رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين اية وهو ظاهر في كونها بعض اية ويحتمل أيضاً كون الآية هي مابعدها وانما قدمت عليها تبركا اه جلال

(٥) في جامع الاصول كان يسكن عند مقبرة فنسب اليها اه

هريرة عنه ﷺ انه قال الحمد لله رب العالمين سبع آيات احداهن بسم الله الرحمن الرحيم وهى السبع المثاني والقرآن العظيم وهى ام القرآن وهى فاتحة الكتاب ، واخرج الواحدي بالاسناد الى عكرمة والحسن قالا اول مانزل من القرآن بسم الله الرحمن الرحيم أول سورة اقرأ باسم ربك الذى خلق(١)،واخرج ابن جرير وغيره من طريق الضحاك عن ابن عباس قال اول مانزل جبريل على النبي ﷺ قال يامحمد استعذ ثم قل بسم الله الرحمن الرحيم(٢)،وروى الثعلبي فى تفسيره باسناده عن علي بن ابى طالب عليه السلام انه كان اذا افتتح السورة فى الصلوة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص وكان يقول هى تمام السبع المثاني ، وباسناده عن ابن عباس(٣) رضي الله عنه فى قوله « ولقد آتيناك سبعاً من المثاني (٤)» قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فاين السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم ، واخرج ابن خزيمة والبيهقى بسند صحيح عن علي عليه السلام انه سئل عن السبع فقال الحمد لله رب العالمين فقيل له انما هى ست آيات فقال بسم الله الرحمن الرحيم آية ، وأخرج الدار قطنى بسند صحيح قال اذا قرأتم الحمد فاقرؤا بسم الله الرحمن الرحيم انها ام القرآن وام الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم احدى آياتها، وعن ابي هريرة(٥) ان النبي ﷺ قال يقول الله سبحانه قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال بسم الله الرحمن الرحيم قال الله مجدني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدى واذا قال الرحمن الرحيم قال الله أثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض الي عبدي واذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله هذا بيني وبين عبدى واذا قال إهدنا الصراط المستقيم قال الله هذا لعبدي ولعبدي ماسأل ، رواه النيسابوري (٦) فى صدر تفسيره ، وذكر الرواية الاخرى(٧) عن ابي هريرة ثم قال بعدها « قلنا » اذا تعارضت

(١) يدل على أنها قران لاآية اه (٢) هذا لادلالة فيه اه (٣) وفي نسخة عن ابى العباس وكنيته أبو العباس اه (٤) سميت بذلك لأنها يثنى بها على الله تعالى وقيل لانها تثنى في كل ركعة أى تعاد وقيل لانها استثنيت لهذه الامة لأنها لم تنزل على غيرها اه توشيح (٥) وفي البيهقى عن عبد الله بن زياد بن سمعان عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة وزاد فيه التسمية وذكر سنده بطريقين الى عبد الله بن زياد اه (٦) انما نسب الحديث هذا الى النيسابورى وان كان في كتب الجماعة والأئمة لان في رواية النيسابورى اثبات البسملة وليس في غيره اه (٧) يريد بالرواية الاخرى مارواه الستة الا البخارى عن ابى هريرة فانهم لم يذكروا في روايتهم بسم الله الرحمن الرحيم اه

( قوله ) قسمت الصلوة الخ ، أراد بالصلوة القراءة لأنها جزؤها وقد يطلق كل منهما على الآخر مجازاً كما قال تعالى ولاتجهر بصلاوتك أي بقرائتك وقال ان قرآن الفجر كان مشهودا يعنى صلوة الفجر والمراد منها قراءة الفاتحة بقرينة تتمة الحديث ذكره في المشارق والمراد بالتقسيم ليس هو التنصيف كما سيأتى بيان ذلك عند قول المؤلف عليه السلام فيما يأتى وحينئذ يكون التنصيف باعتبار المعنى ( قوله ) واذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الخ ، لأن نصف هذه الآية ثناء وهو قوله إياك نعبد ونصفها دعاء وهو قوله إياك نستعين ( قوله ) وذكر الرواية الاخرى ، يعنى التي ستأتى من كون سورة الكوثر ثلاث آيات ( قوله ) ثم قال ، أي النيسابوري

( قوله ) وذكر الرواية الاخرى الخ ، ينظر في كون هذه الرواية معارضة فتأمل ولعلها رواية اخرى معارضة لهذه الرواية اه ح عن خط شيخه

الروايتان فالترجيح للمثبت ، قالوا التنصيف انما يحصل اذا لم تعدالتسمية حتى يحصل للرب ثلاث آيات ونصف وللعبد ثلاث آيات ونصف (١) « قلنا نحن نعد التسمية آية ولا نعد أنعمت عليهم وهذا اولى رعاية لتشابه المقاطع(٢)ولان غير صفة أو بدل ويختل الكلام بجعله منقطعاً عما قبله لان طلب الاهتداء لصراط المنعم عليهم لايجوز الا بشرط كون المنعم عليه لامغضوباً عليه ولاضالا بدليل قوله تعالى « ألم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفراً فهذا المجموع كلام واحد « قلت » وهذا صحيح ويؤيده قول أبي ميسرة (٣)فأين السابعة اذلو كان أنعمت عليهم آية لما سأل وكذلك تفصيل ام سلمة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الحمدلله رب العالمين سبع آيات احداهن بسم الله الرحمن الرحيم ، وحينئذ يكون التنصيف باعتبار المعنى لاباعتبار عدد الآيات سواء عدت التسمية آية أولم تعد ، وروي أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لابي بن كعب ماأعظم آية في كتاب الله قال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وأخرج الواحدي عن نافع عن ابن عمر قال نزلت (٤)بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة ، وأخرج الدارقطني وابو نعيم والحاكم في تاريخه من وجه آخر عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال كان

(١) بناء على ان أنعمت عليهم اية اه (٢)المقطع حرف مع حركة أو حرفان ثانيهما ساكن على ماصرح به ابن سيناء في الموسيقى اهمن حاشية السعد (٣)السائل فيما تقدم سعيد بن جبير لاأبو ميسرة الا أن يريد في غير هذا الكتاب اه (٤)لفظ النزول فيه اشعار بانها قران اه

( قوله ) قالوا ، أي استدل من نفى كونها آية بان التنصيف انما يحصل الخ ، هذا الاستدلال مبنى على ان « صراط الذين أنعمت عليهم » آية ليستقيم استدلال النافي فان التسمية اذا عدت آية مع كون « صراط الذين أنعمت عليهم » آية لم يحصل للعبد نصف لأنه يكون للرب تعالى أربع آيات ونصف وللعبد ثلاث آيات ونصف والدليل على أنه مبنى على ذلك قول المؤلف عليه السلام ولانعد أنعمت عليهم آية وقولنا قلنا نحن نعد التسمية آية ولانعد أنعمت عليهم آية . ظاهر العبارة ان التنصيف قدحصل بهذا الجواب وليس كذلك اذ لايحصل مع هذا الجواب للعبد الا اثنتان ونصف فلو اقتصر المجيب على قوله نحن لانعد أنعمت عليهم آية لكان الجواب متوجهاً اذ يكون المعنى انا وان لم نعد التسمية آية لم يتم التنصيف اذ لانعد أنعمت عليهم آية فلا يكون للعبد الا اثنتان ونصف ولعل وجه الاتيان بقوله نحن نعد التسمية آية هو التنبيه على أنه لاتأثير له في عدم التنصيف كما أنه لاتأثير لعدم عدها آية أيضاً بل المؤثر غير ذلك وهو عدم عد أنعمت عليهم آية ولعل المجيب بهذا الجواب هو النيسابوري وأما الجواب المحقق فهو ماسيأتي للمؤلف عليه السلام من كون التنصيف باعتبار المعنى ( قوله ) ولا نعد أنعمت عليهم ، أي لانعده آية هكذا في الكشاف وقال في حواشيه اي صراط الذين أنعمت عليهم لوضوح أن الصلة بدون الموصول لاتكون آية « قال السعد » وأما عد أنعمت عليهم آيه والتسمية آية اخرى لتكون ثماني آيات أو عد أنعمت عليهم الى الآخر آية وأول السورة خالية عن التسمية أومع التسمية آية واحدة لتكون ست آيات فلم يذهب اليه أحد ( قوله ) لتشابه المقاطع ، أي فواصل الآى لعدم موافقة أنعمت عليهم لها ( قوله ) غير صفة أو بدل ، ذكر الوجهين في الكشاف وحواشيه مع بيان فائدة البدل والصفة فخذه من هنالك قال السعد وينبغي أن تكون الصفة على قاعدة المعتزلة لتأكيد دون التقييد قال الشريف لأن الايمان مشتمل على الأعمال كما هو مذهبهم « قلت » لأن المراد بالنعمة نعمة الايمان كما هو مقتضى كلام الحواشي وظاهر عبارة المؤلف عليه السلام حمل الصفة على التقييد لقوله عليه السلام الا بشرط كون المنعم عليهم الخ ولعل المؤلف عليه السلام حمل النعمة على مطلق النعمة لانعمة الايمان أوأراد بالايمان مجرد التصديق فيستقيم التقييد . ويؤيد هذا الحمل ان الاستدلال بقوله تعالى « ألم تر الى الذين بدلوا نعمت الله كفراً » انما يستقيم اذا حملت النعمة في الفاتحة على مطلق النعمة فان المراد بالنعمة في هذه الآية مطلق النعمة لأنها نزلت في كفار قريش أنعم الله عليهم بان أسكنهم حرمه وجعلهم قوام بيته وأكرمهم بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم وكفروا نعمة الله والله أعلم ( قوله ) وكذلك تفصيل ام سلمة ، يعنى المتقدم ( قوله ) باعتبار المعنى ، يعنى مع السورة لكون معناها ثناء على الله تعالى وبعضه يعود الى العبد وان كان الثناء أكثر فالنصف هنا بمعنى البعض لاالنصف حقيقة لأن طرف الثناء أكثر

جبريل اذا جاءنى بالوحي يلقي علي بسم الله الرحمن الرحيم (١)، وأخرج البيهقى من وجه ثالث عن نافع عن ابن عمر أنه كان يقرءُ فى الصلوة بسم الله الرحمن الرحيم واذا ختم السورة قرأها (٢) ويقول ما كتبت فى المصحف الالتقرأ ، وروي عن عبد الله بن المبارك (٣) أنه قال من تركها فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية ، وروي عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة مثله ، وروي عن الشافعي ان معوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود (٤) فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يامعوية سرقت من الصلوة أين بسم الله الرحمن الرحيم أين التكبير عند الركوع والسجود ثم أنه أعاد الصلوة مع البسملة والتكبير قال وكان معوية شديد الشكيمة (٥) والشوكة فلولا ان الجهر بالبسملة كان مقرراً عند كل الصحابة لم يجسروا على ذلك (٦)، وفى رواية (٧) ان معوية سمى فى ام القرآن ولم يسم فى السورة التي بعدها فقيل أسرقت الصلوة أم نسيت وأعاد وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم للسورة التي بعد ام القرآن (٨)، وعن ابي هريرة (٩) انه قال اذا قرأتم ام القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى آياتها ، وعن ابي هريرة قال كنت مع النبي ﷺ فى المسجد اذ دخل رجل فافتتح الصلوة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي ﷺ ذلك فقال يارجل قطعت على نفسك الصلوة اما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك آية منه ومن ترك آية منه فقد قطع عليه صلوته فانه لاصلوة له الابها ، وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كان رسول الله ﷺ لايعرف ختم سورة وابتدأ اخرى حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم ، واخرج ابو داود والحاكم والبيهقى والبزار من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان النبي ﷺ لايعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم زاد البزار فاذا نزلت

---

(١) قال بعضهم لادلالة فيه اه (٢) يعنى ابتدأ بها اخرى وهذا يقوم حجة على من سبق من القراء الذين لايقرؤنها مع وصل التلاوة اه (٣) تابعي فهو أثر اه (٤) في رواية البيهقى فلما سلم ناداه من شهد من المهاجرين من كل مكان الخ اه (٥) الشكيمة الانفة والانتصار من الظلم اه قاموس (٦) ظاهره وظاهر كثير من هذه الاحاديث ان الخلاف في الروايات بين الصحابة في الجهر بها والاسرار وحينئذ فلا يفيد شيء من ذلك اثباتها قرآنا ولا نفيها لاتفاقهم على قراءتها امّا سراً أو جهراً وان كان في بعضها بلفظ الترك فلا اشكال ولا حجة في الانكار لترك الجهر والاسرار تأمل اه (٧) رواها البيهقى في سننه اه (٨) وهذا يقوم حجة على من ذكر انفاً اه (٩) هكذا في الشفاء وهو رواية بالمعنى ولفظه عند الدار قطنى والبيهقى اذا قرأتم الحمد لله ﴿ فاقرؤا بسم الله الرحمن الرحيم فانها ام القران وام الكتاب والسبع المثانى وبسم الله الرحمن الرحيم احدى اياتها اه ﴾ هذا تقدم في شرح الغاية اه

عرف ان السورة قد ختمت فاستقبلت او ابتدأت سورة اخرى ، واخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان المسلمون لايعلمون انقضاء السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت علموا ان السورة قد انقضت، اسناده على شرط الشيخين ، واخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان النبي ﷺ كان اذا جاءه جبريل فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم علم انها سورة اسناده صحيح ،وعن سعيد بن جبير انه قال كانوا في عهد رسول الله ﷺ لايعرفون انقضاء السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت علموا انها قد انقضت السورة ، وعن ابن مسعود رضي الله عنه كنا مانعرف الفصل بين السورتين حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم ، وأخرجه البيهقي في الشعب وغيره بلفظ كنا لانعلم فصل مابين السورتين الى آخره ، واخرج مسلم عن انس قال بينا رسول الله ﷺ ذات يوم بين اظهرنا اذ اغفى إغفاءة (١) ثم رفع رأسه متبسما فقال انزلت علي آنفا سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر الحديث ، فهذه الاحاديث تعطي التواتر المعنوي بكونها قرآنا منزلا في اوائل السور (٢) «فان قيل» اذا عدت البسملة آية من كل سورة فما وجه ماروي عن ابي هريرة ان النبي ﷺ قال في سورة الملك أنها ثلاثون آية وفي سورة الكوثر انها ثلاث آيات مع ان العدد حاصل بدونها ، فقد اجيب بأنها اما ان تعد مع مابعدها آية في بعض السور واما ان يراد ماهو خاصة

(قوله) أو ابتدأت ؛ شك في الرواية (قوله) تعطي التواتر المعنوي الخ ، قد عرفت ماسبق في ذلك (قوله) مع مابعدها آية، فتكون البسملة بعض آية في بعض السور لا أنها ليست من القرآن

---

(١) فيه يعني في الحديث فغفوت غفوة أي نمت نومة خفيفة يقال أغفى إغفاء وإغفاءة اذا نام وقل مايقال غفاء قال الازهري اللغة الجيدة اغفيت اه نهاية (٢) وقد عرفت ان أكثرها حجة ظاهرة في كونها اية في الفاتحة لكن قد حصل فيما عدا ذلك مايكفي فيما ذكر اه مع أنها معارضة باخبار كثيرة منها مارواه الشيخان عن أنس ان النبي صلى الله عليه واله وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين، وعن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين أخرجه مسلم وعن ابن عبد الله بن مغفل سمعني أبي وأنا في الصلوة أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال لي أي بني محدث، إياك والحدث وقد صليت مع النبي صلى الله عليه واله وسلم والخلفاء فلم أسمع أحداً منهم يقولها فلا تقلها اذا أنت صليت فقل الحمد لله رب العالمين أخرجه الترمذي وقال حديث حسن والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم منهم الخلفاء الاربعة ومن بعدهم من التابعين وبه يقول سفيان الثوري وابن المبارك واحمد واسحق لايجهرون بها قالوا ويقولها في نفسه انتهى قال بعض الحفاظ ليس حديث صريح في الجهر الا وفيه مقال عند أهل الحديث ولهذا أعرض أرباب المسانيد الاربعة المشهورة واحمد فلم يخرجوا منها شيئاً مع اشتمال كتبهم على مافيه ضعف منجبر وفيها في ترك الجهر أحاديث عند النسائي وابن ماجه والشيخين وغيرهم اه

( قوله ) احتج النافون الى قوله لتواترت ، مراد المستدل تواترت قرآناً أعني تواترت متصفة بهذا الوصف ولهذا أجاب المؤلف بأن تواتر المحل كاف يعني وان لم يتواتر كونها قرآناً كما ذكره المخالف  ( قوله ) اما الاولى ، أي بيان الملازمة

الكوثر ثلاث آيات فان البسملة كالشيء المشترك فيه بين السور « احتج » النافون لكونها من القرآن بانها لو كانت قرآناً في أوائل السور لتواترت لكنها لم تتواتر « اما الاولى » فلقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله « واما الثانية » فلوقوع الاختلاف(١) (و) اجيب بان ( عدم تواترها قرآناً ممنوع ) فان بعض القراء السبعة أثبتها ويلزم من تواترها (٢) تواترها والاختلاف لا يستلزم عدم التواتر فكثيراً ما يقع لبعض الباحثين ولا يقع لمن لم يبحث كل البحث (ولو سلم )عدم تواترها قرآناً (فتواتر المحل) أي ثبوتها في المحل ( كاف ) في كونها قرآناً ولا شك ان البسملة قد تواتر نقلها في أوائل السور كتابة في المصحف (٣) وتلاوة على الالسن(٤) ( واما ) ما احتج به اهل القول الثالث من ( تكثر الاخبار بكونها من الفاتحة) وقد سبق ذكر لبعضها ( و ) ما تمسك به اهل القول الرابع من( كتبها ) في المصاحف ( بغير انكار من السلف ) فكانت قرآناً والا لانكروا ولو نادراً لما عرف من تشديدهم في تجريد المصحف من كل ما ليس من القرآن ولم تقم حجة على كونها آية من اول كل سورة من القرآن فكانت آية واحدة لا مائة وثلاث عشرة آية ( فلا يفيد ان المطلوب ) اما الاول فلان تخصيص الفاتحة بالذكر لا ينفي ما عداها «ووجهه »ان قريشاً كانوا في بدء الاسلام يهزؤن من قراءتها كما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال كان رسول الله ﷺ اذا قرأ بسم الله الرحمن الرحيم هزأ منه المشركون (٥) وقالوا محمد

(١) ومن ذلك ما قاله ابن السبكي عن الغزالي في كتاب حقيقة القولين وغيره في مقابلة قول من قال لو كانت من القران لبين ذلك النبي صلى الله عليه واله وسلم بياناً شافياً ينقل بالتواتر كغيرها قال يعنى الغزالي لو لم تكن من القران لبين ذلك النبي صلى الله عليه واله وسلم الى اخر ما ذكره مع الاحتياج الى ذلك فان كونها مكتوبة بخط القران في كل سورة ومنزلة على النبي صلى الله عليه واله وسلم مما يوهم أنها من القران فيلزم بيان ذلك اه المراد (٢) يعنى القراآت السبع اه (٣) في النووى على مسلم أنه مثلث الميم وقال في المصباح وضم الميم أشهر من كسرها اه (٤) وعدم جواز الصلاة بها انما هو للشبهة في كونها اية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها من القران من غير سورة النمل انما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث يخرج كونها قراناً من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير اه تلويح (٥) الامام احمد بن سليمان فسر الآية بخلاف ما ذكر قال ما معناه وقد ابتغى صلى الله عليه واله وسلم سبيلا بان جهر في الجهريات وخافت في غيرها وكذا غيره وفوق كل ذى علم عليم فليعلم ذلك وهذا وان كان نقداً صحيحاً فقل رب زدني علماً اه عن خط لي ولم يذكر هذا أحد من الصحابة ولا التابعين وانما ذكره المتأخرون اه

( قوله ) بتواتر تفاصيل مثله ، لأنه مما تتوفر الدواعي على نقله كما سيأتي ( قوله ) وأما الثانية ، أي بطلان اللازم ( قوله ) بان عدم تواترها قرآناً ممنوع ، صرح المؤلف بما ذكرنا سابقاً من أن مراد النافي تواترها متصفة بصفة كونها قرآناً لكن قوله في سند المنع فان بعض القراء أثبتها لا يكفي في اثباتها بصفة كونها قرآناً اذ يحتمل أنه أثبتها كتابة وتلاوة فقط وان قلنا المراد أنه أثبت كونها قرآناً لم يتم الاستدلال اذ لا حجة في قول بعض القراء بذلك ( قوله ) فان بعض القراء أثبتها الخ ، بيان لسند المنع وبه يتم الجواب لكن المؤلف عليه السلام زاد قوله والاختلاف الخ رداً لما ذكره المخالف في دليل المقدمة الثانية من وقوع الاختلاف ( قوله ) من تواترها ، أي القراآت السبع الدال عليه قوله فان بعض القراء السبعة ( قوله) تواترها ، أي البسملة وهذا الجواب منع لبطلان اللازم ( قوله) فتواتر المحل ، أي فتواتر التسمية في المحل ولهذا قال أي ثبوتها في المحل يعنى تواتر ثبوتها في المحل (قوله ) كاف ، يعنى وان لم تتواتر بوصف كونها قرآناً (قوله )لا مائة وثلاث عشرة آية ، يعنى من أول كل سورة كما هو مدعى أهل القول الأول (قوله) أما الأول ، أي تكثر الاخبار الخ

( قوله ) ولهذا أجاب المؤلف عليه السلام الخ ، ينظر في هذا التعليل فان المحشي خلط الجواب الثاني المبنى على تسليم عدم تواترها قرآناً بهذا الجواب فتأمل كيف انساق الجواب اهـ ح عن خط شيخه ( قوله ) وان قلنا المراد الخ ، المراد الثاني وهو اثباتها قرآناً كما لا يخفى وبه يتم الاستدلال اذ قول هذا

يذكر إآله اليمامة رواه الطبراني في الكبير والاوسط، وعن سعيد بن جبير قال كان رسول الله ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وكان المشركون يهزؤن بمكاء وتصدية(١) ويقولون محمد يذكر إآله اليمامة وكان مسيلمة الكذاب يسمى رحمن فانزل الله تعالى ولا تجهر بصلاتك فيسمع المشركون فيهزؤن بك ولا تخافت عن اصحابك فلا تسمعهم ورواه ابن جبير ايضاً عن ابن عباس وربما كان بعض الصحابة لايجهر بها في الصلوة خوفاً من الهزؤ فوردت الاحاديث فيها لكونها جزءاً من الصلوة لاتتم الا به واما الثاني فلقيام الحجة كما سبق (٢) ﴿ مسئلة ﴾ في بيان تواتر القرآآت السبع والخلاف في ذلك وهي مانسب الى القراء السبعة على الصحة وهم نافع(٣) وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي فالمختار ان ( القرآآت السبع متواترة ) اي كل فرد منها متواتر عن النبي ﷺ ( أصلا ) وهو جوهر للفظ كملك ومالك ( وهيئة ) كالتفخيم والترقيق وتخفيف الهمزة واصل المد والامالة وهو قول الجمهور ، وقيل ليست متواترة(٤) لاأصلا ولا هيئة وهو اختيار صاحب الكشاف وغيره ، وقال

---

(١) قال في الكشاف والمكاء فعال بوزن الثغا والرغا من مكا يمكو اذا صفر ومنه المكاء﴿﴾ كانه سمي بذلك لكثرة مكائه ، والتصدية التصفيق تفعلة من الصداء أو من صد يصد «اذا قومك منه يصدون» اه ﴿﴾ بتشديد الكاف طائر مليح الصوت (٢) من اجماع العترة ووضعها في المصاحف ودلالة بعض الأحاديث كحديث ابن عمر نزلت بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة اه (٣) نافع بن رؤيم قارئ المدينة توفي سنة ١٦٩ وعبد الله بن كثير المكي توفي سنة ١٢٠ وأبو عمرو البصري توفي سنة ١٥٤ وعبد الله بن عامر الشامي توفي سنة ١١٨ وعاصم بن أبي النجود الكوفي توفي سنة ١٢٨ وحمزة بن حبيب الزيات الكوفي توفي سنة ١٥٦ وعلى بن حمزة الكسائي الكوفي توفي سنة ١٨٩ اه من خط العلامة الجنداري (*) قال في الفصول ومعتمد أئمتنا عليهم السلام قراءة المدينة وهي قراءة نافع والهادي وولده المرتضى هما اللذان أظهراها ببلاد الزيدية باليمن اه (٤) الذي صرح به جمع من محقق العلماء سيما أهل علم القرآآت ان القرآآت السبع متواترة وقد يستشكل ذلك أعني كونها متواترة فان حقيقة المتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وهذا غير متحقق فان كل واحد ممن يقرأ القرآن العظيم اذا سئل عمن أخذ قرائته يقول غالباً عن فلان وهذا آحادي والذي يظهر في الجواب والله أعلم أن يقال كون كل واحدة من السبع متواتراً لايستدعي صدق أن يتواتر لكل واحد ممن قرأ القرآن وانما المراد بالمتواتر أن يكون متواتراً في الجملة ولو لواحد فضلا عن آحاد فضلا عن جماعات ولاشك أن من بحث وسأل وفتش حصل له التواتر جزماً اذ ليس من شرط المتواتر أن يأتي عفواً من غير كلفة مشقة بحث وسؤال بدليل أنهم نصوا في شيء من الاحاديث النبوية على صاحبها أفضل الصلوات والسلام بانه متواتر ومعلوم أنه لايتم تواتره الا لمن بحث وطالع ولهذا أجاب المحقق العسقلاني على من ادعى عزة وجود المتواتر وقصره على «من كذب علي متعمداً» الحديث بان هذا غير مسلم بل هو كثير لمن فتش وبحث وانما نشأ ذلك من قلة الاطلاع على كثرة الطرق وأحوال الرجال وصفاتهم المقتضية لابعاد العادة أن يتواطؤا على الكذب ومانحن فيه من هذا القبيل ، ومما

---

( قوله ) وأما الثاني ، أي كتبها في المصاحف الخ ( قوله ) على الصحة ، متعلق بما نسب ( قوله ) فالمختار ، الأحسن والمختار بالواو ( قوله ) وأصل المد ، يعني لاقدره وينظر في تقييد كلام الجمهور بهذا فان المروي عنهم الاطلاق وهذا التقييد انما يوافق مااختاره المؤلف فيما يأتي حيث قال والحق الخ ( قوله ) وغيره ، الامام يحيى عليه السلام

---

البعض حجة لان قرائته متواترة كما سيجي فتأمل اه ح عن خط شيخه ( قوله ) وغيره الامام يحيى عليه السلام ، ونجم الأئمة الرضي اه ح

ابن الحاجب والقرشي الاصل متواتر لا الهيئة « احتج » الاولون بان العادات قاضية بان الامر المهم العظيم تتوفر الهمم والدواعي على اشاعته ونقل تفاصيله متواتراً وكل واحد من ملك ومالك من القرآن فيجب تواتره ، وتخصيص احدهما بالتواتر وكونه من القرآن تحكم باطل وأيضاً (للقطع بانه يسمعها) أي يسمع كل واحدة من القرآآت السبع (أهل كل عصر عن سابقيه) أي سابقي ذلك العصر (بلا حصر) لمرتبة من مراتب التواتر اذ لم يزل التعليم والتعلم في الامة في الاقطار المتباعدة بكل واحدة من القرآآت السبع يعلم ذلك ولا يمكن انكاره ، واشتهار بعض (١) ببعض لا يوجب اختصاصه به « احتج » النافون بان

---

يزيد هذا الكلام وضوحاً ان واحداً من الناس في مثل قطر اليمن الذى غلبت فيه قراءة نافع لو شكك مثلا في مثل يأيها النبي هل بالهمز أو بالياء لما أجابه من له أدنى التفات الى تلاوة كتاب الله تعالى الا أنه بالهمز لاغير ولو شكك في محياى هل بسكون الياء أو بفتحها لما أجابه الا بالسكون فقط وماذاك الا لجزمه بذلك وثبوته له يقيناً بطريق التواتر وكذلك من في قطر الشام الذى غلبت فيه قراءة ابن عامر ومن في الكوفة بالنسبة الى الكسائي ونحو ذلك « نعم » وينبغي أن يعلم أنه ليس من شرط تواتر مثل القرآآت أن يقول المخبر للمخبر هذه قراءة فلان بل لو أن أحداً سمع قارئاً يقرأ وهو يعرف أنه ممن يقرأ بقراءة نافع مثلا كانت تلك التأدية مع معرفة تلك الحال في قوة التصريح بان هذه القراءة التى قرأها قراءة نافع ويؤيد هذا ماذكره ابن حجر العسقلانى في شرح النخبة حيث قال اذا اجتمعت الكتب المشهورة المتداولة بايدى أهل العلم شرقاً وغربا المقطوع عندهم بصحة نسبتها الى مصنفيها على اخراج حديث وتعددت طرقه تعداداً تحيل العادة تواطؤهم على الكذب أفاد العلم اليقينى بصحة نسبته الى قائله اه هذا وهذه القرآآت السبع متواترة بالنسبة الى القراء السبعة ولا كلام فيه على ماختير وكذلك منهم الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا يتوهم ان التواتر انما هو بالنظر اليهم فقط كما ذكره بعض أهل العلم تدل على ذلك دلائل مذكورة في محالها مثل قول نافع سمعتها عن سبعين بدرياً والله أعلم اه عن خط القاضى محمد بن صالح العلفى « قلت » السامع عنه وحده سماعاً احادياً ينفي التواتر وينقطع حينئذ وهو مراد القائل بتواتره بالنسبة الى القراء السبعة اه (*) هذا قول جمهور السلف وأهل الحديث والقراء يشترطون صحة السند والاستفاضة في البلد سواء تواترت أم لا وهو مذهب زيد بن علي وأخيه الباقر والناصر الاطروش والحقيني والامام يحيي بن حمزة ونجم الدين الرضى والزمخشرى وغيرهم وروى عن عن الهادى أنه لم يتواتر الا قراءة قالون عن نافع وعن المرتضى قريب منه وروى الجزرى عن الجمهور القراءة ماصح سندها ووافقت أحد المصاحف العثمانية ووافقت العربية سواء كانت عن السبعة أو العشرة أو غيرهم ومن تتبع الآثار عرف حقيقة الأمر اه (١) في حاشية عن بعض علمائنا مالفظه « قلت » هذه الزامات تدفع المشاهد الحاصل فان أكثر من تكلم في هذه المسئلة أو قال فيها بالتواتر من أهل زماننا انما هو مجرد قول ولا نعلم ان أحداً يتحدث بان أي قراءة تواترت له الا بمحض التقليد للسلف وقول القائل تواتر لي كذا لايكون تواتراً لذلك الخبر عند من سمعه منه بلا تردد فاذا عرفت هذا عرفت ان القرآآت بالنظر الى من لم تتواتر اليه أحادية فالسبع وغيرها بهذا الاعتبار سواء فيقرأ للصلوة بأيها شاء اه

(قوله) بلا حصر لمرتبة ، يعني فيمتنع التواطؤ على الكذب فيفيد القطع (قوله) واشتهار بعض ، أي بعض القراء كنافع مثلا ببعض أي بعض القرآآت هذا دفع لما يقال القرآآت وان تواتر نقلها منا الى واحد من القراء فنقل ذلك الواحد انما يفيد الظن « ووجه » الدفع ان قرآآت ذلك الواحد كنافع مثلا لايختص نقلها به في وقته بل نقلها أهل عصره أيضاً وانما اختص نافع بمزيد اختصاص فاشتهر بها لذلك والاشتهار لا يوجب اختصاص النقل به وكذا يقال في كل واحد من سائر القراء . قال الامام الحسن عليه السلام في القسطاس بقي هنا اشكال وهو انما ذكرتم من انما لم ينقل تواتراً فليس بقرآن قطعاً يقتضي تكفير من أثبت القراءة الآحادية أو قرأها لاثباته ماليس بقرآن قطعا والمعلوم خلافه والا لنقل بل يلزم منه أيضاً تخطئة من عمل بها لأن المسئلة قطعية لامجال للاجتهاد فيها . قال شيخنا رحمه الله كيف وقد روى الجزري عن الجمهور ان القراءة الصحيحة ماصح سندها ووافقت المصاحف العثمانية لفظاً أو تقديراً بان يحتملها الرسم ووافقت العربية بوجه وانه لايشترط في صحتها التواتر وانه لايجوز انكارها سواء كانت عن السبعة أو العشرة أو عن غيرهم من الأئمة المقبولين . قال شيخنا رحمه الله اذا عرفت هذا فالصحيح أن مراد من قال فمن زاد أو نقص كفر هو من زاد سورة أو آية أو آيتين أو نقص ذلك كفر لزيادة ماعلم ضرورة أنه من القرآن قطعاً اذ

اسنادها آحادي اذ لم يوجد فى كتب القرآت الا اسناد واحد عن واحد(١)(و) الجواب انا (لانسلم ان اسنادها آحادي(٢) اذ لا يلزم حصر أهل التواتر) والا لزم ان لا يحصل العلم بالامم الماضية والاقطار النائية الا بحصر كل مرتبة من مراتب الناقلين وتدوين عدد فى كل مرتبة يحيل العقل تواطؤهم على الكذب وهو باطل قطعاً «احتج» ابن الحاجب بان ما كان من قبيل الهيئة كالمد(٣) والامالة يبعدان يصدق عليه بعض القرآن فلا يلزم تواتره بخلاف جوهر اللفظ كملك ومالك ويقص ويقضى(٤) فوجب تواتره (و) الجواب ان (تواترها اصلا لا هيئة باطل) لان الاختلاف اللفظي والادائي سيان في نقلهما فاذا ثبت تواتر ذلك ثبت تواتر هذا (اذ لا يقوم اللفظ الا بهيئته فان تواتر تواترت) قال الجزرى ولا نعلم احداً تقدم ابن الحاجب الى ذلك (والحق ان اصل المد والامالة متواتر) لما ذكرناه (لا التقدير) للاختلاف فيه بين الناقلين وعدم شيوعه شيوع اصله

﴿ مسئلة ﴾ اختلف في العمل بالقرائة الشاذة وهى ما نقل آحاداً أي غير متواتر كقرائة ابن مسعود وحفصة وغيرهما (و) مختار أئمتنا والحنفية والزهرى والمزنى وبعض الشافعية ان (الشاذ معمول به (٥) ) فى الفروع (كالاحاد) وهو قول الشافعي وصححه ابن السبكى (اذ) الراوي عدل ولاشك ان (العدالة توجب القبول) للرواية ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته ، وقد احتج كثير من فقهاء الشافعية

---

(١) تقرير السؤال انها وان تواترت الينا من السبعة فاسنادها الى الرسول صلى الله عليه واله وسلم احادى لأن من يروون عنه عدد قليل اه من شرح الغاية لابن جحاف رحمه الله

(٢) اذ لو كان احاديا كان ثبوت قرآنيته ظنياً وكل ظنى لا ينفى عنه الريب وقد نفاه قوله تعالى « ذلك الكتاب لاريب فيه » وهذا دليل قوى لكن الجزرى نقل عن المحققين عدم اشتراط التواتر فجعل القراءة الصحيحة ماصح سندها ووافقت رسم المصحف وكان لها وجه فصيح في العربية فينظر في ذلك اه لسيدى عبد القادر بن احمد

(٣) يعنى بالمد هنا ماوقع من اختلاف القراء في أن الالف والواو والياء الساكنتين اذا كان بعدها همزة الى أى مقدار تمد اه سعد (٤) في نسخة ويقض وهي الصواب اه (٥) قال الحافظ السيوطي رحمه الله في كتابه المؤلف في ايات الأحكام الاكليل في استنباط التنزيل عند الكلام على اية المسح من سورة المائدة ما لفظه وأرجلكم قرىء بالنصب والجر فالاولى الغسل والثانية للمسح على الخف لأن تعدد القرات بمنزلة تعدد الآيات(*) قال يحيي حميد في الوابل عن الامام شرف الدين عليه السلام ان القراءة الشاذة أرجح من الخبر الآحادى ذكره في كتاب النكاح في تحريم الربيبة اه وفي الغيث ان الخبر أولى ولعله الأرجح كما سيأتى للمصنف رحمه الله

---

ليس منه قطعاً . وأما آية البسملة فقوة الشبهة من الجانبين منعت من الاكفار . وأما خلاف ابن مسعود في المعوذتين وابي في الفاتحة فانما هو في اثبات ذلك في المصحف لا في كونها قرآناً فهو مجمع عليه فتقرر أن القرآت الآحادية الناقل لها الثقات لا تكفير بها ولا تفسيق لعدم دليل ذلك بل غايته التخطئة (قوله) إذ لا يلزم حصر أهل التواتر الخ ، دفع لقولهم اذ لم يوجد في كتب القرآت الخ يعنى لا يلزم ذكر عدد التواتر وضبطها في الكتب المدونة حتى يرد ما ذكروا من عدم وجدان حصر أهل التواتر فيها اذ ليس ذكر عددهم في الكتب بشرط مع كون الواقع قد حصل فيه الكثرة التى يحيل معها العقل التواطؤ على الكذب (قوله) ويقص ويقضى ، يعنى في قوله تعالى في سورة الأنعام «ما عندي ما تستعجلون به ان الحكم إلا لله يقص الحق » في قراءة الحرمين وعاصم بالصاد المهملة والباقون بالضاد المعجمة مكسورة والوقف للجميع بغير ياء اتباعاً للخط « قلت » فما وجد في بعض النسخ من اثبات الياء خطأ ليس على ماينبغي (قوله) لا التقدير فمختلف فيه ، فمن حمزة وورش المد بقدر ست الفات وقيل خمس وقيل أربع وصحح، وعن عاصم ثلاث وعن الكسائى الفين ونصف وعن قالون الفين وعن السوسي الف ونصف وكذلك الامالة اختلفوا في كيفيتها مبالغة وقصوراً وكذا تخفيف الهمزة اختلفوا في بعضه قيل هل هو بين بين أولا (قوله) عموم خبريته ، أشار بلفظ العموم الى ان الخبرية يوصف بها القرآن وغيره كذا قيل

(قوله) والوقف للجميع بغير ياء اتباعاً للخط ، وجد بخط المحشي على هامش شرح الغاية قلت لأن الياء محذوفة في الوصل من اللفظ فيوقف عليه بغير ياء كما ذكره اذا عرفت ذلك فالياء التى في بعض نسخ هذا الشرح غلط وفي الكشاف وكتابتها بغير ياء ولفظه يقض الحق أي القضاء الحق في كل ما يقضي من التأخير والتعجيل في أقسامه وهو خير الفاصلين أي الفاضين وقرء يقص الحق أي يتبع الحق والحكمة فيما يحكم به ويقدره من قص أثره اهح

على قطع يمين السارق بقراءة ايمانهما والجمهور من أصحابنا والحنفية والشافعي فى أحد قوليه على وجوب التتابع فى كفارة صوم اليمين بقراءة متتابعات وعن عطاء ومالك وبعض الشافعية والمحاملي وابن الحاجب لايجوز العمل به وهو الاشهر من قولي الشافعي لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولاخبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبراً وهو شرط العمل ولاعبرة بكلام غيرها فلاحجة فيه اصلا، قلنا لانسلم انتفاء خبريته للاتفاق على انه لايشترط فى الخبر وصف الراوي له بكونه خبراً (١) (والخطأ) الواقع من الراوى انما هو (فى الوصف بالقرآنية (٢)) وانما يبطل العمل اذا كان فى المتن لافي الوصف ﴿ مسئلة ﴾ (وهو) أى القرآن قسمان (محكم ومتشابه) قال الله تعالى «هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب(٣)واخر متشابهات» وقد حكى ابن حبيب النيسابورى فى المسئلة ثلاثة أقوال، احدها ماذكرنا وهو الصحيح، وثانيها انه محكم كله لقوله تعالى كتاب احكمت آياته، ثالثها أنه متشابه كله لقوله تعالى كتاباً متشابهاً «والجواب» عن الآيتين ان المراد باحكامه اتقانه وعدم تطرق التناقض والاختلاف اليه وبتشابهه كونه يشبه بعضه بعضاً في الحق والصدق

---

(١) لايخفى مافي هذا الجواب من الركة فان المدعى في عدم صحة كون متتابعات خبراً ان ابن مسعود لم ينقلها خبراً اذ هو نقلها قرانا والنقل خبراً شرط العمل وأما وصف الراوى مارواه بكونه خبراً فأمر خارج عن محل النزاع فتأمل والله أعلم يقال يجب العمل بما أخبر به العدل عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قطعا سواء أصاب في وصفه بكونه قرانا أو أخطأ لان ماثبت عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بخبر العدل فهو قران أو حديث ضرورة وكل قران أو حديث يجب العمل به ضرورة فما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من الشاذة وغيرها يجب العمل به في الفروع ضرورة لأن نتيجة ضروري الكبرى ضرورية اه عن خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٢) قال ابن السبكي بعد ان ذكر مثل ماذكره المصنف رحمه الله وتقريره أن جعله قرانا خطأ قطعاً فلم يبق الا كونه خبراً أومذهبا وانما يعمل به اذا كان متحقق الخبرية اماما تردد فيه أن يكون خبراً اولا فلا يعمل به وعلى هذا اقتصر الغزالي في المستصفى اه (٣) قال الامام القاسم بن ابراهيم المحكمات في كتاب الله الواضحات منه فمحكمات الكتاب من غير شك امهاته التى لايشتبه على عالمهن فيهن والمتشابه فهو مااحتمل المعاني المختلفات ولم يدرك علمهن الا بالذكر والدلالات وأقل مايجب فيما اشتبه التسليم والعمل بانه منزل من عند الله فليس يحيط غيره بعلمه ولا يكلف أحد العلم به وانما كلف العلم بانه من عند ربه كما قال «والراسخون في العلم يقولون امنا به» رواه المرتضى عن جده القاسم وقال الهادى عليه السلام المحكمات اللواتى ظاهرهن كباطنهن وتأويلهن كتنزيلهن لايحتملن معنيين ولا يقال فيهن بقولين والمتشابه فهو ماحجب الله عن الخلق علمه من الآيات اللواتى لايعلم تأويلهن غير رب السموات كما قال «لايعلم تأويله الا الله» فأخبر أنه لايعلمه الا الله والراسخون في العلم اليه يردونه اذا لم يعلمونه الخ كلامه اه من خط العلامة صفى الدين احمد بن عبد الله الجنداري(*) احكمت عباراتها بان حفظت من الاحتمال اه بيضاوى

---

(قوله) وهو شرط العمل الخ، قال في الجواهر على ماصرح به الآمدي حيث قال اجماع المسلمين على أن كل خبر لم يصرح بكونه خبراً عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ليس بحجة «قلت» لكن ينظر في دعوى الاجماع مع مخالفة أئمتنا عليهم السلام ومنهم ومع قول المؤلف عليه السلام للاتفاق على أنه لايشترط في الخبر وصف الراوي بكونه خبراً

والاعجاز ، وقال بعضهم الآية لاتدل على الحصر في الشيئين اذ ليس فيهما شيء من طرقه وقد قال تعالى لتبين للناس مانزل اليهم والمحكم لاتتوقف معرفته على البيان والمتشابه لايرجى بيانه وهو بناء على ان المحكم مقصور على النص والمتشابه على مالا يمكن الاطلاع عليه والصحيح خلافه (فالاول) وهو المحكم (متضح (١) المعنى والثاني) وهو المتشابه (مقابله) أي غير متضح المعنى لان اللفظ الذي يقبل معنى اما أن يحتمل غيره أولا، الثاني النص ، والاول اما ان تكون دلالته على أحدهما راجحة اولا ، الثاني المجمل ، والاول ان كان المراد فيه الراجح فهو الظاهر (٢) والا فهو المأول ، والمشترك بين النص والظاهر هو المحكم والمشترك بين المجمل والمأول هو المتشابه وذلك لانه تعالى أوقع المتشابه مقابلا للمحكم فيجب أن يفسر بما يقابله ، ويؤيده اسلوب الآية وهو الجمع مع التقسيم لانه تعالى فرق ماجمع فى معنى الكتاب بان قال منه آيات محكمات واخر متشابهات والاخبار عن المحكمات بانها ام الكتاب يدل على أن المتشابهات ترد اليها وتتعرف منها وهذا التفسير للمحكم والمتشابه رأي أكثر المحققين وصرح به والدنا قدس الله روحه فى الاساس (وقدفسرا بغير ذلك) فقيل المحكم ماعرف المراد منه اما بالظهور واما بالتأويل والمتشابه مااستأثر الله بعلمه كقيام الساعة (٣) وخروج الدجال والحروف المقطعة من أوائل السور (٤) ، وقيل المحكم مالا يحتمل من التأويل الا وجها واحداً (٥) والمتشابه مااحتمل أوجهاً ، وقيل المحكم ما كان معقول (٦) المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الركعات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان (٧) ، وقيل المحكم مالم تتكرر ألفاظه (٨) ومقابله المتشابه ، وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد

---

(١) نصاً كان أو ظاهراً نحو « لاتدركه الابصار ، وليس كمثله شيء ، وان الله لايأمر بالفحشاء » كذا في الحواشى اه (٢) كالاسد والغائط للخارج المستقذر بعد ان كان للمكان المطمئن اه (٣) قد ذكر المؤلف عليه السلام من المتشابه ماليس لأجل لفظ القران الكريم كقيام الساعة وخروج الدجال ونحو ذلك اشارة الى أن المتشابه قد يعم غير الألفاظ لجريه في الأفعال ونحوها وقد صرح بذلك في الايثار للسيد محمد بن ابراهيم الوزير اه من خط سيلان (٤) سميت بذلك يعنى بالمقطعة لأنها أسماء لحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئة وتسميتها بالحروف مجاز لأن مدلولاتها حروف أو لأن الحروف تطلق على الكلمة اه تلويح (٥) نحو « ولا تقربوا الزنا » فهؤلاء رجعوا بالمحكم الى النص الجلي اه (٦) أى معقول العلة وهي عبارة مستعملة عند أهل الاصول كما سيأتى في القياس ان شاء الله تعالى (٧) قاله الماوردى اه اتقان (٨) كذا في الاتقان يعنى كالقصص المتكررة ولعلها تصحيف من الناسخ وفي نسخة مالم تنكر ألفاظه ، قيل أى غير غريبة وقوله ومقابله المتشابه أى ماانكر ألفاظه مما ظاهره التشبيه مثل بيدى الخ كذا عن سيلان اه

(قوله) والمتشابه لايرجى بيانه ، وحينئذ لابد من واسطة يقع بها البيان (قوله) والمشترك بين النص والظاهر هو المحكم ، لأن المحكم يطلق عليهما باعتبار الرجحان ويتميز النص عن الظاهر بانه لايحتمل غير ذلك المعنى بخلاف الظاهر فانه يحتمله وان كان مرجوحا (قوله) والمشترك بين المجمل والمأول ، فانه يراد به عدم الرجحان ويمتاز المجمل عن المأول بانه متساو بالنسبة الى الكل لعدم القرينة والمأول مرجوح فان القرينة تشعر بخلافه (قوله) ويؤيده ، أي كونه مقابلا له (قوله) وتتعرف منها ، هذا فائدة التفسير المذكور فان المردود غير متضح والمردود اليه متضح (قوله) كقيام الساعة الخ ، يقال الالفاظ الدالة على ماذكر لااجمال فيها والاجمال انما يجري في الالفاظ وكأن القائل بذلك بنى على تعميم جري الاجمال في الألفاظ والأفعال وقد ذكره السيد العلامة محمد بن ابراهيم في الايثار فخذه من هناك (قوله) مالم تتكرر ألفاظه ، مثل بيدي أي بيمينه ، ويستهزىء بهم الظاهر أنه لم يرد بالانكار الرد اذ يلزم انكار المعلوم ضرورة بل أراد مجرد الاستنكار والتردد

( قوله ) ومقدمه ومؤخره ، أي معرفة وجه تقديم المقـدم وتأخير المؤخر وهذايحتمل معرفـة التقدم والتأخرفي النزول ويحتمل معرفة ترتيبه في المصاحف فيكون هذا مبنياً على ان الترتيب وقع في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم لايقال بيان وجه التقديم يقتضي بيان التأخير والعكس لـكونهما من الامور النسبية فـاوجه ذكرهما معاً لانا نقول ذكرهما توضيحاً للمعنى بذكرهما صريحاً لئلا يتوهم من إقتصاره على أحدهما أن تشابه ماقدم وما اخر ليس من حيثية التقديم أو التأخير بل من حيثية اخرى فتأمل (قوله ) واقسامه ، أي ما أقسم الله به ( قوله ) وما يؤمن به ولا يعمل به ، كقوله تعالى



« الرحمن على العرش استوى . بل يداه مبسوطتان » فان السلف على أن الايمان به واجب واجراؤه على ظاهره من غير تأويل هكذا نقل عن روضة الناظر وينظر في قوله واجراؤه على ظاهره وفي نسبته الى السلف فانه لايصح ذلك اللهم إلا أن يريدوا باجرائه على ظاهره أنه لايتأول لا أن يعتقد ظاهره ( قوله ) إيهام ، أي أن المراد به الظاهر

والمتشابه القصص والامثال(١)، وعن ابن عباس(٢) المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه ومايؤمن به ويعمل به ، والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه(٣) ومايؤمن به ولا يعمل به ، وعن مجاهد(٤) المحكمات مافيه الحلال والحرام وماسوى ذلك متشابه يصدق بعضه بعضاً ، وعن الضحاك المحكمات مالم ينسخ منه والمتشابهات ماقد نسخ(٥) ، وفي تفسيرها روايات كثيرة لايحتمل كتابنا هذا استيعابها(٦) ( وورود (٧) مالا معنى له(٨) ) في كتاب الله كالمهملات ( أو ما اريد به خلاف ظاهره ولم يبين ) المراد بقرينة تصرف عن الظاهر ( ممتنع ) اما الاول فلانه هذيان وهو نقص والنقص على الله تعالى محال ، وأما الثاني فلان ارادة خلاف الظاهر من غير بيان إيهام وتغرير مع كون اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى المراد مهملا وذلك لايجوز عليه تعالى ( خلافاً للحشوية في الاول والمرجئة (٩) في الثاني ) احتجت الحشوية على جواز ورود المهمل في كتاب الله بما ورد في أوائل السور من الحروف المقطعة نحو « الم طه » وجوابه أن لهـا معاني (١٠) ولـكن اختلف المفسرون فيها فقيل انها أسماء للسور

---

(١) قيـل لأن المحكم ماأفاد حكما ولاحـكم في القصص والامثـال اه (٢) أخرجـه ابن أبي حاتم من طريق علي بن ابي طلحة عنـه اه اتقان (٣) في حاشيـة جمـع قمم اه (٤) أخرجه الفريابي وقوله عن الضحاك أخرجه عبد بن حميد اه (٥) وقيـل المحكم ماوضح معنـاه والمتشابه مقابله ، وقيـل المحكم مااستقل بنفسه والمتشابه مالايستقـل بنفسه الا برده الى غيره ، وقيـل المحكم ماتأويله تنزيله والمتشابه مالايدرك الا بالتـأويل اه اتقان (٦) وفي نسخة استيفائها اه (٧) مبتدأ خبره ممتنع اه (٨) قال أبو زرعة في شرح الجمع الظاهر ان خلاف الحشوية فيما له معنى ولا نفهمه اما مالامعنى له أصلا فمنعه محل اتفاق (٩) وسموا مرجئة بالهمز من أرجأه بمعنى أخره اه شرح جمع (١٠) قريباً من سبعين اه شفاء لسيدنا علي الطبري

---

( قوله ) لانا نقول ذكرهما توضيحاً ، يقال التقديم والتأخير بين الامور المتعددة لايغني أحدهما عن الآخر اذ يجتمعان في واحد منها فلايغني بيان وجه تقديمه على مابعده عن بيان تأخيره عما قبله والله أعلم اه حسن بن يحيي الـكبسي ح هذا بناء على أن المقدم والمؤخر في النزول وليس كذلك والا لزم ان القرآن كله متشابه بل المراد اللفظ المقدم ورتبته التأخير وهذا كلام بلفظه من الاتقان للسيوطي وقد أفرد فيه بابا في ذلك ومثاله قالوا أرنا الله جهرة قال مجاهـد أي قالوا جهرة أرنا الله وقوله تعالى « لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » أي لهم عـذاب شديد يوم الحساب بما نسوا وذلك مبين في الاتقان وفي تفسير الحسين بن القسم العياني اه من خط شيخنا العلامة صفي الدين احمد بن عبـد الله الجنداري ( قوله ) وينظر في قوله واجراؤه على ظاهره ، اذ ينـافي عـدم العمل به اه حسن ح ( قوله ) لا أن يعتقد ظاهره ، يدل عليـه قوله من غير تأويل اه ح

وقيل غير ذلك (١)، واحتجت المرجئة أولا بوجوب الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله ، وحينئذ فيكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبراً عنه وذلك يقتضي أن يكون في القرآن شيء لا يعلم تأويله الا الله والتأويل خلاف الظاهر (٢) فيكون في القرآن ما اريد به خلاف ظاهره من غير بيان وهو المدعى ، وانما قلنا يجب الوقف عليه لانه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفاً عليه وحينئذ يكون يقولون جملة حالية ولا يجوز أن يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه وهو ظاهر فتعين أن يكون حالا من المعطوف فقط وهو خلاف الاصل لان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات واذا انتفى هذا تعين ماقلنا «والجواب (٣)» أنه انما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال اذا لم تقم قرينة تدل عليه اما اذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى « ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة » فان نافلة حال من يعقوب خاصة لان النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لان العقل قاض بأن الله تعالى لا يقول آمنا به ولو سلم اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات فلا نسلم تعين يقولون مع العطف للحالية لجواز ان يكون استئنافاً موضحاً لحال الراسخين ، احتجوا ثانياً بقوله تعالى طلعها كأنه رؤس الشياطين فان هذا التشبيه انما يفيد لو علمنا رؤسها ونحن لا نعلمها « والجواب » ان التشبيه ليس الا بما يعرفونه ويتخيلونه غاية في القبح كقول الشاعر .

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة رزق كأنياب أغوال

﴿ فائدة ﴾ اختلف في الحشويه فقيل باسكان الشين (٤) لان منهم المجسمة والجسم محشو

(قوله) معطوفاً عليه ، أي على لفظ الله (قوله) وهو ظاهر ، لقوله آمنا كما يأتي قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) لجواز أن يكون استئنافاً موضحاً لحال الراسخين ، يعني هؤلاء العالمين بالتأويل يقولون آمنا به أي بالمتشابه ذكره في الكشاف بعد أن رجح العطف على الاستئناف ووجه ترجيحه أن قيد الرسوخ لا فائدة فيه مع الاستئناف اذ هو حال العالمين كلهم

---

(١) من كونها أسماء أشخاص كما قيل ان «يس وطه» اسمان للنبي صلى الله عليه واله وسلم و«ق» اسم جبل و«ن» اسم للدواة اه (٢) ويؤيده ان الآية دلت على ذم متبعي تأويله ووصفهم بالزيغ ويؤيده أيضاً قراءة ابن عباس ﴿ ويقول الراسخون امنا به وقراءة ﴾ ابن مسعود وان تأويله الا عند الله والراسخون اه اكليل وذكر القراءتين في الكشاف اه ﴿ أخرجه عبد الرزاق في تفسيره والحاكم في مستدركه اه ﴿ أخرجه ابن أبي داود في المصاحف من طريق الأعمش عنه اه (*) وقال أمير المؤمنين علي عليه السلام من جملة كلامه « وما كلفك الشيطان مما ليس عليك فرضه فكل علمه الى الله فذلك منتهى حق الله عليك واعلم ان الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب الاقرار بجملة ماجهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فمدح الله اعترافهم بالقصور عن تناول مالم يحيطوا به علماً وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عنه رسوخا فاقتصر على ذلك الخ كلامه عليه السلام » أخرجه السيد أبو طالب في أماليه وهو في نهج البلاغة وغيره اه (٣) وعبارة العضد الجواب ان مخالفة الظاهر أهون من الخطاب بما لا يعلم اه (٤) ذكره في شمس العلوم ولم يذكر الفتح وهو الاولى اه وقال ابن الصلاح الفتح غلط وانما هو بالاسكان اه وهم قوم يجرون آيات الصفات على ظاهرها اه شرح جمع

وقيل لكثرة روايتهم الاخبار وقبولهم لما ورد عليهم من غير انكار فكأنهم منسوبون الى حشو الكلام، والمشهور انه بفتحها نسبة الى الحشاء لانهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصرى فى حلقته فوجد كلامهم رديا فقال ردوا هؤلاء الى حشاء الحلقة أي جانبها والجانب يسمى حشاء ومنه الاحشاء لجوانب البطن ، والمرجئة قال الجوهري مشتقة من الارجاء وهو التأخير قال الله تعالى أرجه وأخاه أي أخره فسموا بذلك لانهم لم يجعلوا الاعمال سببا لوقوع العذاب ولا لسقوطه بل أرجوها اي أخروها وأدحضوها ﴿ مسئلة ﴾ فى تعريف المعرب والخلاف فى وقوعه في القرآن اما تعريفه فهو لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب فيه بناء على ذلك الوضع فتخرج عنه الاعلام (١) كابرهيم واسمعيل واما الخلاف فيه فنقول الظاهر انه قد وقع ( في القرآن المعرب ) على المختار وهو مروي عن ابن عباس وعكرمة واختاره ابن الحاجب وبعض الشافعية والاكثر انه غير واقع في القرآن(٢) وانما اختير وقوعه فيه ( لنص علماء العربية على تعريب نحو استبرق ) اخرج ابن ابي حاتم عن الضحاك انه الديباج الغليظ بلغة العجم ، واخرج ابن مردويه من طريق ابى الجوزاء(٣) عن ابن عباس قال السجل بلغة الحبشة الرجل(٤)، وذهب المبرد وثعلب الى ان الرحمن عبرانى وأصله بالخاء المعجمة ، وعن مجاهد المشكاة الكوة بلغة الحبشة(٥)، والقسطاس

( قوله ) لفظ وضعه العرب لمعنى الخ، كذا في حاشية الشريف فتخرج عنه الاعلام الخ أى من قوله بناء على ذلك الوضع اذ لم يستعمل العرب الاعلام في مسماها بناء على ذلك الوضع بل بناء على وضع آخر لعدم استعمالهم لها فيما استعملته العجم ولأنها بحسب وضعها العلمي ليست مما ينسب الى لغة دون اخرى كما ذكره السعد فيخرج أيضاً من قوله وضعه غير العرب ( قوله ) عبرانى ، العبرى والعبرانى لغة اليهود وبالتحريك الاعتبار كذا في القاموس

---

(١) قال في الفصول وشرحه والخلاف في أسماء الأجناس المتصرف فيها بدخول اللام والاضافة لا في الاعلام نحو ابراهيم فانها واقعة في القرآن اجماعا ولهذا منعت من الصرف لأنها أى الأعلام بحسب وضعها العلمي ليست مما ينسب الى لغة دون لغة اخرى لأن كل واحد من تلك الاعلام واضعه لمسماه غير واضع اللغات فليس من المعرب في شىء لأنا قد اشترطنا في المعرب أن يكون موضوعاً في لغة غير العربية ينسب اليها والاعلام لاتنسب الى لغة بحسب وضعها العلمي ومنع الصرف للعجمة لا يوجب أن يكون ماهي فيه من الاعلام معربا فرق بين العجمة والتعريب فان العجمة أخذ العرب اللفظ من غير لغتهم سواء كان مع الوضع منهم أو بدونه والتعريب أخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم اه (٢) القول بعدم وقوع المعرب في القرآن قال به أئمتنا عليهم السلام منهم المهدى وحكاه عن أكثر الزيدية والمعتزلة وحكاه في الفصول عن أئمتنا وهو قول الشافعي وابن جرير وأبو عبيدة والباقلانى وابن فارس وشدد الشافعي النكير على القول به وقال أبو عبيدة من زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول وقال ابن جرير ماورد عن ابن عباس من تفسير ألفاظ القرآن أنها بالفارسية أو الحبشية انما اتفق فيه موارد اللغات فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد وذهب ابن عباس وعكرمة وجماعة من المفسرين الى وقوعه، واختاره ابن الحاجب اه (٣) أوس بن عبد الله الربعي بفتح الموحدة ثقة من الثالثة مات سنة ثلاث وثمانين اه تقريب (٤) وفي المحتسب لابن جنى السجل الكتاب قال قوم هو فارسى معرب (٥) أخرجه عنه ابن أبى حاتم اه الكوة وتضم والكو الخرق في الحائط اه قاموس وصحاح ، التذكير للكبير والتأنيث للصغير اه من خط العلامة الجندارى

العدل بالرومية (١)، وعن سعيد بن جبير أنه الميزان بلغة الروم ،وذكر الجواليقي وغيره ان كافوراً فارسي ، وعن ابن عباس قال هيت لك هلم لك بالنبطية وقال الحسن هي بالسريانية كذلك(٢) ،وقال أبو زيد الانصارى هي بالعبرانية وأصلها هيتلج أي تعاله ، وذكر الثعالبي والجواليقي (٣) وآخرون أن الياقوت فارسي ،وحكى الثعالبي في فقه اللغة ان أباريق فارسية وحكى أبو الليث في تفسيره أن أسباطاً بلغة بني اسرائيل كالقبائل بلغة العرب(٤)،وقال أبو القسم في لغات العرب معنى اصري عهدي بالنبطية وحكى ابن الجوزى أن الاكواب الاكواز بها أيضاً ، وعن الضحاك(٥) أنها جرار ليس لها عرى بها أيضاً ، وعن ابن عباس ومجاهد وعكرمة ان الاواه الموقن(٦) بلسان الحبشة ،وعن عمرو بن شرحبيل(٧) أنه الرحيم بلسان الحبشة ، وقال الواسطي أنه الدعّاء بالعبرانية،وذكر الجواليقي والثعالبي(٨) ان تنوراً فارسي معرب ،وعن وهب بن منبه (٩) قال مامن لغة الا ومنها في القرآن شيء قيل ومافيه من الرومية قال فصرهن يقول قطعهن ، وعن أبي ميسرة التابعي قال في القرآن من كل لسان ومثله عن سعيد بن جبير ،وقد روي عن السلف من المعرب في القرآن غير ماذكرناه تركناه اختصاراً(١٠)

---

(١) رواه عنه الفريابى وقوله وعن سعيد بن جبير رواه عنه ابن أبي حاتم وقوله وعن ابن عباس رواه عنه ابن أبي حاتم أيضاً اه (٢) رواه ابن جرير (٣) في نسخة والجوالقى اه (٤) صحح في بعض النسخ أسباط وقال وجه صحته ظاهرة وفي بعض النسخ أيضاً الاسباط بالتعريف اه (٥) رواه ابن جرير اه (٦) الذى في الاتقان روى أبو الشيخ عن ابن عباس ومجاهد وعكرمة الأواه الموقن ومثله في الدر المنثور في مواضع اه(٧) رواه ابن أبي حاتم اه(٨) وابن دريد اه (٩) أخرجه ابن المنذر عنه اه (١٠) ذكر الامام زيد بن على نحو خمسين لفظاً وعن جعفر الصادق عن أبيه وعن مقاتل ومؤرج وابى حاتم والليث ورفيع وعبد الله بن بريدة وكعب الاحبار وأبى عمرو والخليل والمبرد وثعلب وابن قتيبة وابى عمران الجونى والكلبي والثعالبي والكرمانى وشيذله وروى عن ابن مسعود وأبى موسى الأشعرى وغيرهم اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجندارى ، قال ابن السبكى في القرآن المعرب

السلسبيل وطه كورت بيع ... روم وطوبى وسجيل وكافور
والزنجبيل ومشكاة سرادق مع ... إستبرق صلوات سندس طور
كذا قراطيس ربانيهم وغسا ... ق ثم دينار القسطاس مشهور
كذاك قسورة واليم ناشئة ... ويؤت كفلين مذكور ومسطور
له مقاليد فردوس يعد كذا ... فيما حكى ابن دريد منه تنور

وزاد ابن حجر

وزدت حرم ومهل والسجل كذا السرى والاب ثم الجبت مذكور
وقطنا واناه ثم متكئاً دارست يصهر منه فهو مصهور
وهيت والسكر الأواه مع حصب واوبى معه والطاغوت مسطور
صرهن اصرى وغيض الماء مع وزر ثم الرقيم مناص والسنا النور

وقد زاد على ذلك السيوطي ألفاظاً كثيرة مذكورة في الاتقان تركناها اختصاراً اه

(قوله) ان الياقوت فارسي ، في قوله تعالى «كأنهن الياقوت والمرجان

وقد جمع أبو عبيد (١) القسم بن سلام بين القولين فقال الصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعاً وذلك ان هذه الاحرف اصولها أعجمية كما قال الفقهاء لكنها وقعت للعرب فعربتها بالسنتها وحولتها عن الفاظ العجم الى الفاظها فصارت عربية (٢) ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب فمن قال انها عربية فهو صادق ومن قال انها عجمية فهو صادق ، وكلامه حسن وهو في الحقيقة تأويل للنفاة، وقال الاكثر لانسلم ان ذلك من المعرب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان (٣) (و) الجواب أن (اتفاق اللغتين بعيد) كل البعد لندوره والاحتمالات البعيدة لاتدفع الظهور « احتج » النافون اما أولا فبما مر في نفي الاسماء الشرعية من لزوم ان لايكون القرآن عربياً والجواب الجواب (٤)، وقد يجاب أيضاً بالنقض الاجمالي وهو أنه لو تم احتجاجهم للزم ان لايكون القرآن عربياً لوقوع الاعلام الاعجمية فيه كابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وهي غير عربية اتفاقاً ، واما ثانياً فبقوله تعالى « ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي » فنفى كون القرآن متنوعاً لان الاستفهام للانكار والتنوع لازم لوجود المعرب في القرآن فينتفي لانتفاء لازمه (و) الجواب انه (لاينفيه) اى المعرب قوله تعالى (أأعجمي وعربي) انما ينفيه لو تم نفيه للازمه الذى هو التنوع ولا نسلم ان المراد من الاية نفي التنوع عن القرآن (إذ المعنى) المراد من الآية (أكلام أعجمي ومخاطب عربي) لايفهم فيبطل غرض انزاله الذى هو فهم المخاطب ويدل على ان المراد ماذكرناه سياق الآية حيث ذكر انزال القرآن عربياً وانه لو انزل أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أى لتمسكوا

---

(١) شيخ أبي عبيدة وتلميذ أبي عبيدة بن معمر اهـ من خط العلامة الصفي الجنداري رحمه الله (٢) قال صاحب الكشاف عند تفسير قوله سبحانه «له مقاليد السموات والأرض» ما لفظه فان قلت ما للكتاب العربي المبين وللفارسية قلت التعريب أحالها عربية كما أخرج الاستعمال المهمل عن كونه مهملا اهـ (٣) كالصابون والتنور اهـ منتهى (٤) وهو أنه لايلزم من كونه في القرآن امتناع كونه عربياً فقد يطلق العربي ولو مجازاً على ماغالبه كذلك اهـ (*) لاشبهة في أن الاسماء الشرعية عربية بالذات لأنها موضوعة بوضع العرب لحقائقها اللغوية وان كانت غير عربية بالعرض بالنسبة الى معانيها الشرعية ولاشك أن المعربات غير عربية بالذات فلا يصح قياس غير العربي بالذات على ماهو غير العربي بالعرض لانه لكونه عربياً بالذات يحتمل أن لايكون قادحاً في كون القرآن عربياً ولايلزم من ذلك ان لايكون غير العربي بالذات قادحاً فيه فلا يكون الجواب الجواب اللهم الا أن يقال الجواب الجواب لانه قد ذكر أجوبة اخرى بعد تسليمه كون الاسماء الشرعية غير عربية بالذات على سبيل التنزل اهـ جواهر التحقيق بلفظه

---

(قوله) وحولتها عن ألفاظ العجم ، هذا غير مطرد في جميعها اذ لاتحويل في نحو الياقوت والاكواب (قوله) فينتفي ، أى المعرب (قوله) لانتفاء لازمه ، وهو التنوع (قوله) انما ينفيه ، أي قوله تعالى انما ينفي المعرب لو تم أن نفي قوله أعجمي وعربي للتنوع الذى هو لازم للمعرب (قوله) أى لتمسكوا ، تفسير لقوله لقالوا

(قوله) اذ لاتحويل في نحو الياقوت والاكواب، يقال لايعنى بالتحويل الا النقل الى استعمال العرب والله أعلم اهـ

على ذلك التقدير لكونهم عرباً لا يفهمون ذلك الكلام الاعجمي (سلمنا (١)) أنه ينفيه لنفي لازمه (فالمنفي) من الاعجمي (مالا يفهم) وهذه الالفاظ كانوا يفهمونها فلا تندرج تحت الانكار (٢)

## المقصد الثاني

﴿ من مقاصد هذا الكتاب في السنة ﴾

وهي في اللغة العادة والطريقة إذ سنة كل أحد ماعهدت منه المحافظة عليه والاكثار منه سواء كان ذلك من الامور الحميدة أو غيرها ، وأما في الشرع فتستعمل في العبادات(٣)وفي الادلة الشرعية فهي في العبادات تطلق على ماتقدم بيانه(٤)في بحث الحكم (وهي) في الادلة الشرعية (ماصدر عن الرسول ﷺ) منسوباً اليه نفسه(٥)

(١) قال في فصول البدائع ولئن سلم فلنفي التنويع المخصوص أى على وجه لاتفهمه العرب بدليل قوله تعالى « لولا فصلت آياته » أى بينت وبالمعرب لايحصل ذلك الوجه اه(*) قوله سلمنا أنه ينفيه أى ان قوله تعالى أأعجمي ينفيه اى المعرب اه (٢) ﴿ خاتمة ﴾ ينبغي لحملة كتاب الله استصحابها عند تلاوته فبذلك تنكشف الاسرار والدلائل وينشرح الايمان في الصدور والفضائل ويتزحزح عنها الوساوس والشرور والله ولي التوفيق ، قال بعضهم ويجب على قارىء القرآن الاخلاص في قراءته وأن يريد بها وجه الله وان لايقصد بها توصل الى أى شيء سوى ذلك وان يستحضر في ذهنه أنه يناجي ربه ويتلو كتابه فيقرأ على حال من يرى الله فانه ان لم يكن يراه فالله يراه وينبغي للقارى أن ينظف فمه بالسواك وان يكون شأنه الخشوع والتدبر والخضوع وقد بات جماعة من السلف يتلو الواحد منهم آية واحدة ليلة كاملة يتدبرها ويستحب البكاء أو التباكي لحديث ورد في ذلك وان البكاء عند القراءة صفة العارفين وشعار عباد الله الصالحين قال تعالى « ويخرون للاذقان يبكون ويزيدهم خشوعا » ودلائله أكثر من أن تحصى وأشهر من أن تذكر والأحاديث في فضل القرآن وآدابه جملة كثيرة غير محصورة ومن أراد التوسع في ذلك فعليه بكتاب التبيان في آداب حملة القرآن للنووي اه (٣) النافلة اه عضد قال في التلويح وفي الاصطلاح في العبادات النافلة اه (٤) وهو ماواظب عليه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مما امر به ندبا كرواتب الفرائض اه (٥) هذا أولى من عبارة العضد وهي ماصدر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من غير القرآن للزوم دخول الأحاديث الربانية اه بل الصواب عبارة العضد لان دخول الاحاديث الربانية في السنة مراد اه(*) فيخرج الحديث القدسي والكتاب اه لكن على تقدير خروج الحديث القدسي بذلك فمن أي الأقسام يكون اه من خط العلامة الحسن بن محمد المغربي وفي حاشية لعله قصد اخراج الكتاب اه قلت وبذلك يوافق مافي العضد اه

﴿ قال ﴾ المقصد الثاني في السنة (قوله) في العبادات ، أقول لو قيدها بالنافلة كما في عبارة العضد لاستغنى عن قوله فهي في العبادات تطلق على ماتقدم بيانه في بحث الحكم وعن ايهام العبارة ان كل عبادة تسمى نافلة ولو فريضة (قوله) وفي الأدلة الشرعية ، أى تطلق على ماستعرفه بقوله ماصدر فالمراد أنها تطلق على ماصدر الخ في الادلة لاعلى غيرها (قوله) منسوباً اليه ، أقول أخرج به القرآن لانه صدر عنه وليس منسوباً اليه نفسه أى ليس قولا ، وعبارة العضد حيث قال ماصدر عن الرسول غير القرآن من فعل أوقول أو تقرر

(قوله) على ذلك التقدير ، أى فرض انزاله أعجمياً (قوله) منسوباً اليه ، نفسه خرج القرآن فلو قال المؤلف عليه السلام في المتن ماصدر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم غير القرآن لكان أولى

(من قول(١) أو فعل(٢) أو تقرير) فالقول متفق على حجيته وسيأتي النظر في أقسامه وجهات دلالته إن شاء الله تعالى ، وأما الفعل والتقرير فهما المبحوث عنه ههنا ، ولما كان الاحتجاج بقول الرسول ﷺ وفعله وتقريره يتوقف على معرفة عصمته في قوله وفعله قدم مسئلة في ذلك فقال ﴿ مسئلة ﴾ (الانبياء) عليهم السلام (معصومون عن

---

(١) ويختص بالحديث اه فصول بدايع (٢) ولم يذكر الترك والاولى ذكره لانه في سياق حصر السنة وهو من جملتها اللهم الا أن يكون مبنياً على أن الترك فعل على ماذهب اليه البعض اه

---

ولايخفى أنه كما خرج القرآن بذلك القيد في عبارة المصنف خرج الحديث القدسي وقد سلف أنه خرج من رسم القرآن بقيد للاعجاز كما قال المصنف في الشرح أنه يخرج الأحاديث الربانية مثل حديث الصحيحين « أنا عند ظن عبدي بي » وخروجه من السنة مشكل لأنه من الأدلة قطعاً وليس من القرآن فتعين أنه من السنة وقال ميرزاجان في حاشيته على العضد على قوله غير القرآن وحينئذ يدخل الحديث القدسي أي في السنة لأنه صدق عليه أنه قول صدر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم غير القرآن فالاشكال في عبارة المصنف حيث قال منسوباً اليه نفسه اذ الحديث القدسي غير منسوب اليه ولاهو قرآن فلا بد من زيادة قيد في عبارة المصنف بان يقال ولا انزل عليه للاعجاز وعبارة الزركشي في شرح الجمع لما قال صاحب الجمع والسنة هي أقوال محمد صلى الله عليه واله وسلم مالفظه المراد باقواله التي ليست على وجه الاعجاز (قال) من قول ، أقول قال ابن أبي شريف قد ينبه على أن من الأفعال أيضاً الهم اذ هو فعل نفسي كالكف عن الانكار فاذا هم صلى الله عليه واله وسلم بفعل وعاقه عنه عائق كان ذلك الفعل مطلوباً شرعاً لانه لايهم الا بحق وقد بعث لبيان الشرعيات كما هم صلى الله عليه واله وسلم بجعل أسفل الرداء أعلاه في الاستسقاء فثقل عليه فتركه كما رواه أبو داود والنسائي وغيرهما وقد استدل به أصحابنا على ذلك « قلت » وفي رواية لأبي داود أنه حول رداءه وفي رواية لأحمد أنه حول الناس معه وقال في الالمام انها على شرط مسلم ثم قال ومنها الاشارة كاشارته صلى الله عليه واله وسلم لكعب بن مالك بان يضع شطر دينه عن ابن أبي حدرد كما في الصحيحين انتهى «قلت» اما هذا الاخير فهو من باب الشفاعة منه صلى الله عليه واله وسلم كما قال لبريرة لو راجعت زوجها فقالت أتأمرني قال لا انما انا شافع كما في السنن وغيرها فما معنى ان اشارته من السنة وكانه يريد أنها دلت على استحباب الشفاعة فنعم ولكن لاستحباب الشفاعة أدلة قولية نحو اشفعوا تؤجروا ونحوه (قوله) فالقول متفق على حجيته ، أقول لايحسن هذا الاطلاق في الاتفاق فالاحاديث الآحادية أقوال خالف في حجيتها طوائف من الرجال كما يأتي في ذلك المقال (قوله) متوقف على معرفة عصمته ، أقول لايخفى ان الاستدلال بالكتاب يتوقف على العصمة أيضاً فكان الاولى تقديم مسئلة العصمة على مسائل الكتاب (قوله) في قوله وفعله ، أقول لابد من زيادة وتقريره كما جعله أحد أقسام السنة اللهم الا أن يقال أنه حذفه بناء على دخول التقرير في الافعال كما صنعه صاحب الجمع فانه قال السنة هي أقوال محمد صلى الله عليه واله وسلم وأفعاله قال الشارح المحلي ومنها تقريره لأنه كف عن الانكار والكف فعل كما تقدم ومثله قاله الزركشي (قال) معصومون ، أقول قال ابن أبي شريف العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع منها غير ملجي كذا في تحرير شيخنا وقال

الـكبائر ) وعن ( مافيه خسة ) من الصغائر(١)وهو مايلحق فاعله بالاراذل والسفل ويحكم عليه بدنائة الهمة وسقوط المروءة كسرقة لقمة (٢) ( وقيل ) بل هم معصومون عن المعاصي ( مطلقاً ) كبائرها وصغائرها ( واما مايتعلق بالتبليغ ) للاحكام من كذب أو اخفاء لما امر بتبليغه أو نحو ذلك( فاتفاق )على أنه غير جائز ( خلافاً للباقلاني في الكذب سهواً وتقريرها ) أي مسئلة العصمة (في) علم(الكلام) وحاصل الكلام في هذه المسئلة ان المعصية اما أن تكون فيما يتعلق بالتبليغ أولا ، والثاني اما أن تكون كفراً أو معصية غيره وهي إما أن تكون كبيرة كالقتل والزنا أو صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة أو غير منفرة كشتمة وهم بمعصية(٣) وكل واحد إما أن يكون عمداً أو سهواً بعد البعثة أو قبلها فالاقسام خمسة (٤)وكل واحد أربعة (٥) ، الاول فيما يتعلق بالتبليغ،والجمهور على عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب عمداً أوسهواً بعد البعثة لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضاً لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه

( قوله ) وكل واحد ، أي من الأقسام الخمسة أربعة باعتبار العمد والسهو وقبل البعثة وبعدها

( قوله ) وكل واحد أي من الأقسام الخ ، وأنت خبير أن بعض الأقسام الخمسة الكفر وهو لا يعقل مع السهو لاشتراط الاعتقاد والربط فيه اه من أنظار المولى ضياء الدين زيد بن محمد قدس سره

(١) قد جزم غير واحد ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن المكروه أيضاً الالمعي كالتنبيه على الجواز لندرة وقوعه من الاتقياء فكيف من الانبياء اه (٢) في الديوان في باب فعل بضم الفاء وسكون العين مالفظه واللقمة الاكلة وقال في كتاب الهمزة في باب فعل والاكلة اللقمة اه (٣) كأن المؤلف نقل ذلك من كتب الأشعرية الذين قد يفسرون الكسب بالهم الجازم ويوجهون العقاب والثواب اليه اما من خالفهم فان الهم لا يكلف به العبد عنده لانه لما نزل قوله تعالى « ان تبدوا مافي أنفسكم » الآية نسخت بقوله تعالى « لا يكلف الله نفساً » الآية اه سيدي عبد القادر بن احمد ، يمكن اعتبار الهم في حق الانبياء فقد ذكر بعض أهل الاصول أن صغير معاصيهم كبير بشهادة « يضاعف لها العذاب ضعفين » وحسنات الابرار سيئات المقربين وقد أخرج آدم من الجنة بتلك الخطيئة واودع يونس بطن الحوت بنكبة خفية وعوتب أشرف الانبياء على أخذ الفداء مع صلاح نيته « ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلا ، إذاً لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لاتجد لك علينا نصيراً »

وصعق موسى بتلك المسئلة ومحي عزير من ديوان الأنبياء لسؤاله الحكمة الخفية

وقلامة الظفر يخفى أثر موضعها ومثلها في سواد العين مشهور اه

(٤) الاول مايتعلق بالتبليغ والثاني الكفر والثالث والرابع والخامس المعصية كبيرة أو صغيرة منفرة أو غير منفرة اه (٥) فيتحصل عشرون اه بل ستة عشر فتأمل وذلك لانه خرج الكفر سهواً قبل البعثة وبعدها وخرجت المعصية المتعلقة بالتبليغ قبل البعثة عمداً أو سهواً لأنه لا يعقل معصية قبل البعثة متعلقة بالتبليغ فتأمل اه يحيى بن محمد شاكر

ابن التلمساني هي عند الاشعرية تهيئة العبد للموافقة مطلقا وفي الفصول أنها تهيئة مخصوصة تمنعهم عن المعصية« قلت » ولايخفى ان الاول من هذه الاقوال يصيرهم مجبورين لايستحقون ثواباً ولاعقابا قال في الهداية معناها أنها لاتجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي ألطاف من الله تحمله على فعل الخير وتزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء ولايخفى أنه احسن رسومها ( قوله ) وسقوط المروءة ، أقول هي بضم الميم كمال الانسان من صدق اللسان واحتمال عثرات الاخوان وبذل الاحسان الى أهل الزمان وكف الأذى عن الجيران ومثل بغير ذلك

القاضي أبو بكر الباقلاني (١) سهواً زعماً منه أنه لامدخل له في التصديق المقصود بالمعجزة، وأما قبلها فمنعه العدلية عمداً لما فيه من النقص والتنفير عن الاتباع لهم والاقتداء بهم، الثاني فيما هو كفر وقد اجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل البعثة وبعدها الا أن الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم أنهم يقولون بجواز بعثة نبي يعلم الله أنه يكفر بعد نبوته، والامامية جوزوا اظهار الكفر (٢) تقية عند خوف الهلاك وهو باطل لانه يفضي الى اخفاء الدعوة وترك تبليغ الرسالة لان اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لقلة الموافق وكثرة المشاقق، الثالث في الكبائر غير الكفر ومن عدا الحشوية من الامة يمنعونها بعد البعثة سمعاً عند جميعهم وعقلا عند العدلية وأما قبل البعثة فقال أكثر الاشاعرة وأبو الهذيل من المعتزلة لايمتنع أن تصدر (٣) عنهم كبيرة لعدم دلالة المعجزة عليه ولاحكم للعقل وجمهور العدلية يمنعون صدورها عنهم قبل

(قوله) لامدخل له، أى الكذب سهواً في التصديق (قوله) المقصود بالمعجزة، يعنى ان المقصود من دلالة المعجزة على التصديق هو عدم تعمد الكذب لاوقوعه سهواً قال في الجواهر وجوزه القاضي معتمداً على ان المعجز يدل على الصدق فيما يصدر عنهم اعتقاداً أى بطريق العمد والقصد دون السهو فان المعجزة لم تدل على نفيه (قوله) اظهار الكفر تقيه الخ، لعلهم يقولون ولايكون كفراً لمكان الخوف فلم يشرح بالكفر صدراً ولجواز التأويل. ولعل في قول المؤلف عليه السلام اظهار الكفر اشارة الى ماذكرنا وكلام الامامية مع هذا مردود بانه يعود على غرض التبليغ بالنقض

(١) قال ابن السبكي بعد ايراد سؤال حاصله أنهم غير مؤاخذين في السهو فابالهم لايصدقون وأجاب عليه ومن جملة جوابه قلت نحن لاننكر أنه لاذنب في تلك الحال لكن الفعل من حيث هو منهي عنه فربما يخيل رائيه النقص في فاعله غير متأمل أنه فعله عمداً أوسهواً وهو أيضاً مكروه للشارع وانما يؤاخذ عليه لعذر الغفلة ورتبتهم أجل من الاقدام على مكروه البارى سبحانه الى آخر كلامه ثم قال فان قلت فهل يمنعون النسيان لأنه نقص قلت منعه من أصحابنا الاستاذ أبو اسحق أيضاً وفي الحديث الصحيح « أني لأنسى ولكن أنسى لاسن » وادعى الجويني في المحصول الاتفاق على جواز السهو والنسيان وهي دعوى ممنوعة كما حكيناه عن الاستاذ ثم الفرق بين النسيان وغيره على تقدير تجويز النسيان ان النسيان طبيعة بشرية لايستلزم نقصاً في البشر اه كلامه (*) يقال تجويز الكذب ولو سهواً يرفع الثقة بما يصدر عنهم من الأحكام لجواز ان يخبرنا بالناسخ وهو المنسوخ وبالعكس سهواً وغلطاً وهو غير الحق في نفس الأمر اهح عبد الرحمن على الغاية (٢) قيل بل أوجبوه محتجين بالآية « ولاتلقوا بأيديكم الى التهلكة » اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله (٣) وبه قال الامام احمد بن سليمان محتجاً بقوله تعالى « الا من ظلم ثم بدل حسناً بعد سوء فاني غفوررحيم » وبمعصية أولاد يعقوب وذهب الامام القاسم بن محمود والامام الشرفي الى تجويز الكبيرة على الانبياء قبل البعثة دون الرسل بناء على أنه لاتنفير على الانبياء ولم يظهر الفرق لان النبوة كالرسالة في المصلحة اه من خط العلامة صفي الدين احمد بن عبد الله الجنداري

( قوله ) وجمهور العدلية يمنعون صدورها عنهم قبل البعثة لما فيها من التنفير المفوت لمصلحة البعثة، أقول يريدون ان العصمة من المنفر لايتركها الله تعالى والا كان منافياً للغرض من البعثة، قد يقال بعد ثبوت المعجزة ودلالتها على صدقهم لااعتبار بالمنفر قبلها ثم أنه لابد من الاستفسار من هو النافر فان المبعوث اليهم فهم أهل النفوس الشرية المائلة الى المعاصي واللهو بل هم الاكثر والعناية في البعثة اليهم أشد وهم لاينفرون الاعمن خالف طريقتهم وتجنب مايتعاطونه من اللذات واللهو ونحوه ويميل طباعهم الى من عاشرهم وطارحهم ومشى معهم

البعثة لما فيها من التنفير الفوت لمصلحة البعثة ، الرابع في الصغائر المنفرة والخلاف فيها قبل البعثة وبعدها كالكبائر الا ماروى عن الجاحظ من تجويز صدورها عنهم سهواً بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه ، الخامس الصغائر التي لاتوجب النفرة

---

فهؤلاء لايكون اتيان المعاصى لهم منفراً عن اتباع من يتعاطاها بل يكون مرغباً لهم الى اتباعه لاسيما اذا نهاهم عنها بعد أن شاركهم فيها ثم تركها فانه يكون موقع نهيه أشد وكلامه أنفع وكم قد ذكرت من قضايا عن جماعة كانوا على اجتماع ولهو ونحوه فتاب أحدهم ثم زجرهم فتابوا لعظم موقع كلامه عندهم ونحن نقطع قطعاً بان رسل الله صلوات الله عليهم لم يكونوا يلابسون مايلابسه أمثالهم من المعاصى قبل البعثة لكن دعوى العصمة قبلها لأجل التنفير الذي جعلوه دليلا عقلياً في العصمة عن المعاصى قبل البعثة غير تام وماهو الا ناش عن اشتباه الأمر العقلى بالعرف الشرعي وذلك ان عرف الشرع بعد تقرره نفرت النفوس عمن يتعاطى مانهى الله عن معاطاته ثم ماذا يصنعون بما ورد به السمع وروداً لامرية فيه مثل قتل موسى عليه السلام للقبطي وقوله هذا من عمل الشيطان انه عدو مضل مبين وقال لفرعون فعلتها اذاً وأنا من الضالين وقال تعالى « وعصى ادم ربه فغوى ، ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى وقال ادم ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين » وقال تعالى « لنوح انى أعظك أن تكون من الجاهلين ، فقال وان لم تغفر لي وترحمنى لأكونن من الخاسرين وقال يونس « لا اله الا أنت سبحانك انى كنت من الظالمين » وقال تعالى « لولا أن تداركه رحمة من ربه لنبذ بالعراء وهو مذموم » بعد قوله « ولاتكن كصاحب الحوت » وقص الله تعالى من خبر اخوة يوسف ماهو معروف وهم أنبياء عند الجمهور ، وأخرج بن جرير وابن أبى حاتم وابن المنذر وابن عساكر من حديث ابن عمرو أنه قال صلى الله عليه واله وسلم مامن عبد يلقى الله تعالى الا ذا ذنب الا يحيي بن زكريا ، وأخرج ابن ماجه وابن عساكر من حديث أبي هريرة رضى الله عنه بلفظ كل بنى ادم يلقى الله بذنب أذنبه يعذبه عليه ان يشاء أو يرحمه الا يحيي بن زكريا الحديث وحضر نبيئنا محمد صلى الله عليه واله وسلم حرب الفجار مع أنه حمية على قومه وقال بعد نبوته رميت في حرب الفجار بأسهم وماأحب أنى مافعلت وثبت في صحيح مسلم من حديث أنس في الشفاعة أنه يجمع الناس يوم القيامة فيلتمون لذلك فيقولون لو استشفعنا الى ربنا حتى يريحنا من مكاننا هذا وقال فيأتون ادم فيقولون له أنت ادم أبو الخلق الحديث وفيه أنه يذكر كل نبي ذنباً الا عيسى بن مريم فيعتذر ولا يذكر ذنباً ، وأخرج احمد وغيره من حديث أنس مرفوعاً كل بنى ادم خطاء وخير الخطائين التوابون وقال تعالى « عفى الله عنك لم أذنت لهم » والتحقيق أن بعد ثبوت المعجزة الدالة على صدقهم لا اعتبار بالمنفر على تسليمه وقد كانت تجتمع القبيلة التى بعث اليهم الرسول على ذكر المنفرات عن اتباعهم بما يرمونهم به من الجنون والسحر والشعر ولم تؤثر تلك المنفرات بل أتم الله نوره في المصطفى صلى الله عليه واله وسلم ومع شدة المبالغة منهم في التنفير لم يرموه بالمعاصى فلم يقولوا أنه سارق ولا يقتل النفس ولا يشرب الخمور ولا يأتى الفواحش ماذاك الا لانها عندهم غير منفرة ولو كانت منفرة لكان رميه صلى الله عليه واله وسلم بها عندهم أهم واقدم « ان قلت » هم يعلمون أنه لم يأت شيئاً من هذه الامور ولا يصدقهم من ينفرونه « قلت » يعلمون أيضاً أنه ليس بشاعر ولا كاهن ولا ساحر كعلمهم أنه ليس بسارق ونحوه فما عدلوا عن تلك الى هذه الا لانها لاتنفر عنه ولو سلم أنها تنفر فما عدلوا الى ماذكر الا لكونها أشد تنفيراً

(قوله) بشرط أن ينبهوا عليه ، أي على الصادر عنهم سهواً

وهي التي لاخسة فيها والجمهور (١) على جوازها قبل البعثة وبعدها مطلقاً ومنعتها الامامية مطلقاً كغيرها من المعاصي ووافقهم الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وابو الفتح الشهرستاني والقاضي عياض وابن السبكي ومنعها ابو علي الجبائي جرأة وتعمداً لما فيه من التنفير وسقوط المنزلة وانما يفعلونها لتأويل منهم (٢) واعتقاد لعدم القبح لتقصير منهم في النظر أوغلط في طرقه وذلك شبهة يخرجون بها عن الجرأة الممتنعة عليهم ، ووافقه والدنا قدس الله روحه (٣) ومنعها النظام وجعفر بن مبشر تعمداً سواء علم النبي القبح أوجهله وانما يفعلونها سهواً وغفلة فيعذرون لذلك هذا حاصل الخلاف في خطايا الانبياء واستيفاء حجج كل فريق مبسوط في الكتب الكلامية

(١) منهم أبو هاشم وكذلك البصرية جوزوها عليهم مع العمد وهو قول كثير من أئمة الزيدية اه (٢) كخطيئة آدم والتي لاعتقاد عدم القبح كخطيئة يونس اه (٣) والقاسم والهادي وغيرهما اه

الا أنه مع المعجزة لاأثر لمنفر أصلا كما عرفت وقد قال فرعون لموسى لما جاءه رسولا من عند الله « وفعلت فعلتك التي فعلت وأنت من الكافرين » فقال موسى « فعلتها إذاً وأنا من الضالين ، ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين » فأجاب عنه بما يفيد ان هذا العيب الذي ذكرته لا اثر له بعد هبة المعجز والعرب وغيرهم لاينفرون عما صدرت عنه الافعال الدالة على علو الهمة وشهامة النفس والنجدة بل يعدونه من الشرف ويرغبون في فاعله وهل يمدح الشعراء الملوك الابسفك الدماء وأخذ الاموال وبذلها وارتكاب عظائم الذنوب وان كانت معاصي شرعية فما كل معصية منفرة ، نعم تنفر النفوس عمن يرتكب خساس الامور ويتعاطى مايتعاطاه سفلة الناس وسفهاؤهم وهذا قد صان الله عنه الرسل قبل البعثة وبعدها وأما تأويل الجماهير لما سردناه من الآيات والأحاديث كما صنعه القاضي عياض في الشفاء وغيره من العلماء فالحاجة الى التأويل انما تكون بعد قيام الدليل على خلاف مادلت عليه تلك الأدلة ولم نر لهم دليلا الا مازعموه من التنفير فكيف وهذه الادلة التي جاءت فيها السنة والكتاب وكاد أن يعود بنا الى مذهب الباطنية الذي رده كله اولوا الالباب على أنه نقل صاحب الآيات البينات عن القاضي عياض ان عصمة الأنبياء تصورها كالممتنع فان المعاصي والنواهي انما تكون بعد تقرر الشرع انتهى ويؤيده أن المعصية فرع الشرع اذ مالم يرد الشرع فلا تكليف فلا معصية ولا شرع في حقه صلى الله عليه وآله وسلم قبل النبوة كما أفاد معناه في الكتاب المذكور « قلت » ولايخفى أنه اذا لم يكن متعبداً بشرع من قبله فامته التي بعث اليهم كذلك وحينئذ فليسوا في حال كفرهم بعصاة والحق أنه قال تعالى « وان من امة الا خلا فيها نذير » وان كل امة مخاطبة بشرع من قبلها من الانبياء فقريش مخاطبون بشرع ابراهيم عليه السلام وانما قد كان جهل قريش كثيراً من شرعه وبقوا على رسوم منها كالحج والعمرة والطواف على تغيير في ذلك كله وقال تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلايكون للناس على الله حجة بعد الرسل» افتكون امة مهملة من حجة الله هذا لايسمع قال تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وفي قول موسى في حديث الشفاعة أنه قتل نفساً مايدل على تعبده بشرع من قبله أو بالعقل عند من يقول بانفراده بالتكليف وعند الانتهاء

(قوله) ومنعها أبو علي جرأة وتعمداً ، ورواه في الفصول عن الهادي وأبي عبد الله والقاضي عبد الجبار لكنه نسب الى هؤلاء أن الانبياء عليهم السلام انما يفعلونها بتأويل منهم فقوله جرأة وتعمداً هذه العبارة تشعر بانهم انما يفعلونها سهواً لاتعمداً كما هو مذهب النظام وليس كذلك فأشار المؤلف عليه السلام بقوله وانما يفعلونها لتأويل منهم الى ان ليس المراد ذلك بل الجرأة والتعمد هنا في مقابلة التأويل وعبارة الفصول وعند الهادي وأبي علي وأبي عبد الله والقاضي تصدر منهم على جهة التأويل ثم قال النظام وابن مبشر على جهة السهو قالا وليس بعفو عنهم وان كان معفواً عن غيرهم قال في حواشي الفصول. واعترض بانه لاقبح عند المقدم مع التأويل وفيه نظر لأن الاعتقاد لايخرج الفعل عن القبح وقد أورد في حواشي شرح الفصول لفظ الهادي عليه السلام وقال انه أقرب الى مقالة النظام وابن مبشر ولعل المؤلف عليه السلام فيما رواه عن الهادي عليه السلام بناه على ذلك

﴿ مسئلة ﴾ اختلف في فعل الرسول ﷺ هل هو دليل شرعي على ثبوت مثل ذلك الفعل في حقنا اولا وقبل الخوض في الاحتجاج لابد من النظر في تلخيص محل الخلاف ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فنقول (ماكان من افعاله ﷺ جبليا) اي لاتخلو جبلة ذى الروح وطبيعته عنه كالقيام والقعود والاكل والشرب (أو) لم يكن جبلياً ولكنه ثبت كونه (مختصاً به) كوجوب الوتر والتهجد والمشاورة والسواك والاضحية وتخيير نسائه (١) واباحة الوصال (٢) في الصوم والنكاح بلا مهر

(١) ومثل هذا تغيير المنكر ومصابرة العد والكثير وقضاء دين المعسر فقد ظهر بالدليل وجوب هذه عليه وفائدة اختصاصه بالايجاب زيادة الزلفى والدرجات ولم يتقرب المتقربون الى الله بمثل أداء ماافترض عليهم اه شرح فصول للسيد صلاح (*) يعنى أنه ثبت لنساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم الخيار في البقاء تحته وتسريحه من شاءت منهن وجوبا عليه على مادل عليه مانزل في ذلك من الكتاب العزيز اه عن خط المولى ضياء الدين رحمه الله والمعنى أنه صلى الله عليه وآله وسلم أثر الفقر وصبر عليه فامر بتخييرهن لئلا يكن مكرهات على ماصبر عليه ولما اخترنه كافاهن الله على حسن صنيعهن فحرم عليه التزوج عليهن ثم نسخ ذلك لتكون المنة لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال « ياأيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك » الخ اه من البهجة (٢) أو كان مباحاً له محظوراً على امته كالوصال وهو صوم يومين متتابعين فصاعدا من دون تناول شيء بالليل والنكاح بلا مهر وشهود والزيادة على أربع الى تسع أو كان محرماً عليه مباحاً لامته كخائنة الأعين ﴿﴾ أى الاشارة بالعين الى آخر كان يأمره بقتل، ونزع لامته من دروع وبيضة وغيرها بعد لبسها حتى يقاتل ﴿ تنبيه ﴾ ومن خصائصه ماهو محظور فعله على غيره تكريماً له كالنداء من وراء الحجرات ورفع الصوت ونداه باسمه وتحريم زوجاته اه من الفصول وشرحها للسيد صلاح وفيه تفصيل ليس في هذا الشرح كما ترى ﴿﴾ لحديثي ماكان لنبي أن تكون له خائنة الأعين وماكان لنبي أن ينزع لامته حتى يقاتل ، واعترض بان صيغة ماكان لاتقتضى التحريم كما في ماكان للمشركين أن يعمروا مساجد الله وانما المقتضى ماعرفناك به في المكروه من أنه مرجوح حتى جعله البعض من القبيح وفعل المرجوح مما لايليق بمنصبه تصونا لاتدينا اه نظام فصول للجلال والله أعلم

الى هذا المحل وجدت كلاماً لابن تيمية رحمه الله لفظه ، اتفق المسلمون ان الانبياء عليهم السلام معصومون فيما يبلغون عن الله تعالى وبهذا يحصل المقصود من البعثة وأما وجوب كون النبي لايتوب الى الله فينال محبته وفرحه بتوبته ورفع درجته بذلك ويكون بعد التوبة التي يحبها الله منه صلى الله عليه وآله وسلم خيراً مما كان قبلها فهذا مع مافيه من التكذيب لكتاب الله والسنة غض من مناصب الانبياء وسلبهم هذه الدرجة ومنع احسان الله اليهم وتفضله عليهم بالمغفرة والرحمة ومن اعتقد ان كل من لم يكفر ولم يذنب أفضل ممن امن بعد كفره وتاب بعد ذنبه فهو مخالف لما علم بالاضطرار من دين الاسلام فانه من المعلوم ان الصحابة الذين امنوا برسول الله بعد كفرهم وهداهم بعد ضلالهم وتابوا الى الله بعد ذنوبهم أفضل من أولادهم الذين ولدوا على الاسلام وهل يعمل بنى الانصار كالانصار وبنى المهاجرين كالمهاجرين الا من لاعلم له الى ان قال فالمنكرون لذلك يقولون في تحريف القران ماهو من جنس قول أهل البهتان ويحرفون الكلم عن مواضعه اما أولا فلان ادم تاب وغفر ذنبه قبل أن يولد

(قوله) والأكل والشرب ، يعنى لاهيئتهما من الاكل باليمين واصغار اللقم واطالة المضغ والقعود متربعاً ومن المص ثلاثة انفاس ونحو ذلك مما يتأسى به فيه ذكره في الفصول (قوله) والتهجد بالليل ، أي ترك الهجود لأجل الصلوة واعترضه المهدي عليه السلام بانه قال تعالى « نافلة لك » . واجيب بان المراد بنافلة لك الزايد فكانه قال فريضة زايدة لك على امتك ذكره في حواشي الفصول (قوله) وإباحة الوصال ، أي ترك الفصل بالافطار فانه مختص به صلى الله عليه وآله وسلم لتحريمه على امته صلى الله عليه وآله وسلم

وشهود والزيادة على اربع وتحريم خائنة الاعين(١) ونزع لامته حتى يقاتل (او) لم يكن أحدهما ولكنه ثبت كونه (بيانًا) لنص علمت جهته وجوبًا اوندبًا اواباحة ويعرف كونه بيانًا بالقول نحو «خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني اصلي» وبالقرينة مثل ان يقع الفعل بعد قول مفتقر الى البيان كقطع يد السارق من الكوع (٢) دون المرفق والمنكب بعد نزول قوله تعالى «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» وكالغسل لليد مع المرفق بعد نزول «فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق» (فواضح) ان الاول مباح له ولامته (٣) على السواء، والثاني لايشاركه (٤) فيه احد من امته، والثالث ان حكمه حكم المبين (٥) بلا خلاف فيها (وما عداه) أي ماذكر في الاقسام الثلاثة هو المتنازع فيه فنقول (ان وضحت صفته) من وجوب اوندب اواباحة (٦) بنص اوغيره من الادلة

---

(١) حكي ان رجلا دخل على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأراد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قتله فلما خرج قال لهم هلا قتلتموه فقالوا هلا رمزت الينا فقال ماكان لنبي أن تكون له خائنة الأعين اه بحر وشرحه من كتاب النكاح (٢) ان كانت اليد بجملة اه فصول بدايع (٣) وفي شرح أبي زرعة على الجمع مالفظه وذكر المصنف يعني ابن السبكي أن حكمه أي الجبلي واضح كانه أراد بذلك أنه دال على الاباحة فقط لانه القدر المحقق والحرام والمكروه منفيان وقد قال شيخنا الامام الاسنوي أنه لانزاع في ذلك لكن حكى القرافي في التنقيح قولاً أنه الندب وجزم به الشارح يعني الزركشي فقال اما الجبلي فالندب لاستحباب التأسي به وحكى الاستاذ أبو اسحق فيه الوجهين أحدهما هذا وعزاه لاكثر المحدثين قال والاقل فيه أن يستدل به على اباحة ذلك والثاني لايتبع فيه الابدلالة اه (٤) وكذا ماثبت بانه سهو نحو سهى فسجد لامشاركة فيه اه فصول بدايع (٥) من كونه خاصاً أو عاماً اه (٦) وانما لم يذكر الحرمة والكراهة لانهما بعيد عن فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم اتفاقاً اه

---

نوح وابراهيم وكيف يقول « انا فتحنا لك فتحاً مبيناً ، ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك » ثم ساق حديث الشفاعة الذي سقناه وان عيسى يقول اذهبوا الى محمد عبد غفر الله له ماتقدم من ذنبه وما تأخر وأطال في هذا بما يلاقي ماذكرناه ، ثم قال وأما قولهم ان هذا ينفي الوثوق ويوجب التنفير فليس بصحيح بل اذا اعترف الرجل الجليل القدر بما هو عليه من الحاجة الى توبته واستغفاره وتوبة الله عليه ورحمته دل ذلك على صدقه وتواضعه وعبوديته لله وبعده عن الكبر والكذب وقد ثبت في الصحيح عنه صلى الله عليه واله وسلم قال لن يدخل أحد منكم الجنة بعمله قالوا ولا أنت قال ولا أنا الا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل، قال وماذكر من عدم الوثوق والتنفير فقد يحصل مع الاصرار والاكثار ونحو ذلك، وأما اللمم الذي تقرن به التوبة والاستغفار فانه مما يعظم به الانسان عند اولي الابصار انتهى من كلام فيه بعض الطول وانما نقلناه لما وافق الدليل الذي سردناه وظاهر كلامه صدوره منهم بعد البعثة وقد جوز المحققون الخطأ عليهم بعد البعثة في الاجتهاد في قصة اسراء بدر وقوله صلى الله عليه واله وسلم لو نزل عذاب لما نجى منه الا عمر ونحوه من القضايا نحو « عفى الله عنك لم أذنت لهم » فانه في اذنه صلى الله عليه واله وسلم للمتخلفين قبل تبين الذين صدقوا منهم وعلمه الكاذبين

---

(قوله) كخائنة الأعين ، أي الاشارة بالعين الى آخر (قوله) كقطع يد السارق ، هكذا في شرح المختصر واعترضه في الجواهر بانه سيجي في بحث الاجمال أنه لااجمال في ذلك عند الجمهور ولعل التمثيل على مذهب من قال بالاجمال فيه اذ الغرض من التمثيل مجرد التصوير (قوله) مع المرفق ، هذه العبارة أولى من عبارة ابن الحاجب حيث قال الى المرفق لأن البيان من النبي صلى الله عليه وآله وسلم في إدخال المرافق واما عبارة ابن الحاجب فهي كالآية في الاحتمال وقد ذكر معناه السعد (قوله) ان وضحت صفته ، يعني بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله وسلم

---

(قوله) كخائنة الأعين ، لفظ الهداية وتحريم خائنة الأعين اه

والامارات ( فامته مثـله ) على المختـار وهو قول أئمتنا عليهم السلام والجمهور وقال الكرخي(١)وغيره بنفيه مطلقاً(٢)الافيماخصه دليل(وقيل)امته مثله(في العبادات(٣) ) خاصة دون غيرها من الاداب ومحاسن العادات وهوقول أبي علي بن خلاد(وقيل) حكم ماعلمت صفته ( كمجهولها (٤) وفيه ) أى في مجهول الصفة (٥)أربعة مذاهب ، الاول ( الوجوب ) أي الحمل عليـه في حقه وحقنا وهو قول ابن سريج والاصطخري (٦) وابن ابى هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة واختيار السبكي ( و ) الثاني ( الندب ) وهو مروى عن الشافعى واختاره الجويني (و )الثالث ( الاباحة ) وهو مذهب مالك (و ) الرابـع ( الوقف (٧) ) وهو اختيار جماعة من

---

(١)وقال الكرخي مناوجميع الاشعرية والدقاق من الشافعيةباختصاصه بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم حتى يقوم دليل الشركة اه فصول بدايع (٢)في العبادات والمعاملات اه (٣) من الوجوب وغيره مما يتصور في العبادات فيخرج المباح لأنه لا يتصور في العبادات فلاغبار في الكلام اه ميرزاجان(٤) نسبه في شرح منظومة البرماوى الى القاضى اه قال في التحرير وشرحه لبادى شاه مامعناه وهذا القول ليس محرراً الآن يعرف قول هذا القائل في مجهول الصفة وليس بمعروف وان أراد أن من قال في مجهول الصفة قال في المعلوم مثله فباطل اه المراد نقله (٥) بالنسبة اليه أو الى امته اه شرح أبي زرعة على الجمع (٦) اصطخر كجردحل قرية بسجستان وأجاز بعضهم فتح الهمزة منها أبو سعيد الحسن بن محمد الاصطخرى شيخ الشافعية ببغداد كان زاهداً متقللا من الدنيا توفي سنة ٣٢٨ عن نيف وثمانين سنة اه عن حاشية مكتوبة عن هامش نسخة من القاموس اه عن خط سيدى الصفى احمد بن محمد اسحق (٧) أى بين الثلاثة الوجوب والندب والاباحة صرح به كثير وهو يظهر من كلام الامام الحسن فيما نقله عنه سيلان اه (*) قال في فصول البدايع ومما يبطل الوقف ان الاصل أن يتبع الامام كما قال تعالى لابراهيم عليه السلام « انى جاعلك للناس اماماً » حتى يقوم الدليل على غيره اه

---

( قوله ) وقيل ماعلمت صفته كمجهولها ، أقول الاحكام الاربعة في معلوم الصفة في حقه ومجهولها في حقه انما هي ثابتة في حق الامة لاغير واما في حقه فمعلوم الصفة له حكمها من وجوب أونحوه ومجهولها بالنسبة اليه لم نر لهم فيه كلاماً والقياس انه لايحكم عليه بحكم معين لأنه تعيين للحكم عليه بغير دليل وأما بالنسبة الينا فكما عرفت فيه الاقوال الأربعة ( قوله ) الرابع الوقف ، أقول قيل عليه الوقف لايكون الا عند تعارض الادلة وتعادلها وأما عند عدم نهضة دليل خلاف الاصل فاستصحاب الاصل كاف لانه دليل مستقل لاينقل الا بمستقل ينقله اه «قلت» التحقيق أنه قد حصل بنفس فعله صلى الله عليه وآله وسلم دليل على الاذن في الفعل واما تركه فيحتمل أنه ممنوع ويحتمل أنه غير ممنوع وعلى هذا الاحتمال يحتمل أنه مرجوح فيكون الفعل راجحاً وهو المندوب ويحتمل أنه مساو للفعل فيكون الفعل والترك سواء وهو المباح ومع احتمال الترك لما ذكر من الثلاثة الاطراف يكون الحكم على الفعل باحدها تحكماً فالمقطوع

---

( قوله ) فامته مثله ، هكذا عبارة ابن الحاجب وهي أولى من عبارة المنهاج والفصول والكافل حيث قالوا يجب التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم فيما علم وجهه اذ يلزم من عبارتهم وجوب التأسي به في المندوب والمباح وان كان قد اجيب بان المراد بوجوب التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم فيهما وجوب إيقاع الفعل بصفة فعله صلى الله عليه وآله وسلم من كونه مندوبا أومباحا لا بصفة أنه واجب وسيأتي في كلام المؤلف عليه السلام قريب من هذا التأويل ( قوله ) وقيل حكم ماعلمت صفته ، أي حكم امته مع الفعل المعلوم صفته بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله وسلم حكمها مع المجهول صفته ( قوله )وفيه ، أي في مجهول الصفة ، الوجوب، مقتضى هذا القول أعنى تشبيه المعلوم صفته بالمجهول مع القول بان في المجهول الوجوب أن يثبت الوجوب في المعلوم صفته وان كانت صفته الندب أو الاباحة مثلا ولايخفى مافي ذلك فينظر( قوله ) في حقه وحقنا ، يعنى انا نحمله على الوجوب أي نحكم بذلك وان كان الفعل بنفسه مجهولا وكذا يقال في الندب والاباحة

( قوله )ولايخفى مافي ذلك فينظر، لانظر لأن القائل بالوجوب على الامة لما فعله صلى الله عليه وآله وسلم يقول وان علمت صفته في حقه صلى الله عليه وآله وسلم بانها الندب فانه يجب على الامة كما دلت به أدلته الآتيـة انما الاشكال في قوله يقال في حقه وحقنا وقد بيناه في محل آخر وقد صرح العضد بالأول بانهم يقولون هو مندوب في حقه واجب في حقنا ولزمهم اجتماع الضدين وأوضحه السعد فليراجع اه من خط السيد محمد الامير رحمه الله ح(قوله) وكذا يقال في الندب والاباحة ، أي وكذا يحكم بالندب والاباحة في حقه وفي حقنا في القولين الآتيين اهح عن خط شيخه

(قوله) وهو قريب من مذهب امامه ، يعنى مالكا وذلك ان المؤلف قد حمل ماظهر فيه قصد القربة فيما يأتى على أنه مما علم وجهه فيكون مذهبه في الاباحة كمذهب مالك بعد هذا الحمل ولهذا لم يكن عين مذهب مالك (قوله) لنا في الاحتجاج على أن امته مثله فيما علم وجهه الخ ، أشار المؤلف بهذا القيد الى انهاهنا مقامين «الأول» ماعلم وجهه ولم يتعرض لشبهة المخالف أعنى القائل بان ذلك في العبادات خاصة والقائل بانه كمجهولها والمقام « الثانى » مالم يعلم وجهه وقد عرفت أن فيه أربعة مذاهب والخامس مذهب ابن الحاجب أشار المؤلف عليه السلام الى تفصيل المذاهب بقوله احتج القائلون بوجوب مثل فعله المجردوأراد بالمجرد الخالي عن معرفة الوجه كما ذلك هو المراد في هذا المقام ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لما هو المختار عنده فيما لم يعلم وجهه ولا لمذهب القائل بالوقف ولا لدليله وقدذكره الامام الحسن عليه السلام بقوله لأنا ان قلنا بجواز الصغيرة عليه تردد الفعل بين القبيح والحسن وان لم نقل به فوجوه الحسن مترددة بين وجوب وندب وإباحة وكراهة تنزيه فالى أيها نعمد وبأيها نتشبث ونقصد فليس الا الوقف ومثله في شرح الجوهرة للدواري ورده في شرح الفصول بان الصغيرة يجب خفاؤها لئلا يقتدى به فيها فلا تردد بين الحسن والقبيح والمكروه يجب خفاؤه «قلت» وقد يدفع ماذكره الامام الحسن من التردد بما سيأتى للمؤلف عليه السلام في الرد على ابن الحاجب حيث ذكر أن الندب أغلب وسيأتى تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى « قلت» ولعله يؤخذ للمؤلف عليه السلام من ذلك اختيار القول بالندب فيما لم يعلم وجهه (قوله) على الاطلاق ، يعنى من غير تخصيص بعبادة أو غيرها (قوله) من غير تخصيص باب ، كالعبادات دون باب كالآداب و(قوله) كتقبيل الحجر ، هذه عبادة مندوبة و(قوله) وقبلة الصائم ، قيل هذا مثال الآداب

اصحاب الشافعي كالصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة وعزاه صاحب الفصول الى أئمتنا عليهم السلام(١) ولابن الحاجب قول خامس(٢) وهو أنه ان ظهر قصد القربة فالندب والا فالاباحة وهو قريب من مذهب امامه ( لنا ) في الاحتجاج على ان امته مثله فيما علم وجهه على الاطلاق (٣) ( ان السلف ) من الصحابة ( كانوا يرجعون (٤) الى فعل المعلوم صفته (٥) من غير تخصيص باب دون باب ) كتقبيل الحجر الاسود وقبلة الصائم

(١) وهو مختار المصنف رحمه الله اه شرح ابن جحاف على الغاية والذى ذكره المصنف اخر المسئلة خلاف هذا اه (٢) وبنى عليه الفنارى في فصول البدايع اه (٣) في العبادات وغيرها اه (٤) أى كانوا يرون أنه يتعلق بهم كما يتعلق به لكن فيه بحث لأنه ان اريد الاستدلال باجماعهم على ذلك في عصره فالاجماع يومئذ ليس بحجة وان اريد الاستدلال بتقريره لهم على فعل مثل مافعل فالتقرير انما يكون حجة على اباحة محرم الاصل واما دلالته على كون ماأقروا عليه واجباً عليهم ومندوباً لهم فظاهر المنع وان كان واجباً عليه أو مندوباً له ألا ترى أنه لو سكت لهم على التهجد لم يكن سكوته دليلا على وجوب التهجد عليهم ولا ندبه لهم وانما غاية السكوت الدلالة على عدم التحريم عليهم اه شرح المختصر للجلال ينظر في هذا فالامر في كونه بعده صلى الله عليه واله وسلم اه (٥) واية الاسوة فان التأسى فعل مافعل على وجهه لا فعله مطلقاً والا لتأدى بلا نية كالصوم وقوله تعالى « لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم » ولولا التشريك ما أدى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج في حق المؤمنين اه فصول بدايع

به من الفعل الذى جهلت صفته هو الاذن في فعله وأما تركه فباق على الاحتمال والمتأسى يقول اذن لي في الفعل ولا حكم في الترك فيصدق على الاباحة (قوله) وهو قريب من مذهب امامه ، أقول أى مالك ومذهبه الاباحة كما عرفت الا أنه يقال اما مع ظهور قصد القربة فليس من محل النزاع اذ النزاع في مجهول الصفة وسيشير اليه المصنف آخراً ثم المراد ظهور القربة لنا من فعله صلى الله عليه وآله وسلم وظهورها لا يستلزم الندب لأن ظهور القربة أعم من الندب لاحتمال كون المقترن به واجباً فعبارة ابن الحاجب غير واضحة في المراد (قوله) كتقبيل الحجر الأسود ، أقول فانه قبلها صلى الله عليه وآله وسلم فقبلها الصحابة ، قال المحشى هذا مثال عبادة مندوبة « قلت » ولكن ظاهر قول عمر رضى الله عنه حين قبلها والله انى لأعلم أنك حجر لاتضر ولا تنفع ولولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقبلك ماقبلتك أنه لم يعلم وجه تقبيله صلى الله عليه وآله وسلم لها والتمثيل لفعل علم وجهه ، وقول علي في

(قوله) فيكون مذهبه في الاباحة كمذهب مالك ، مراد المؤلف في كون مذهبه قريباً من مذهب امامه قبل الحمل ولعل القدر المشترك بينهما عدم المؤاخذة في الترك فتأمل وأما بعد الحمل فقد صار عين مذهبه اهـ ح عن خط شيخه (قوله) أشار المؤلف بهذا القيد ، تأمل فيما ذكره من الاشارة اهـ ح عن خط شيخه

ووجوب الغسل لالتقاء الختانين وغيرها من الوقائع ولم ينكر عليهم (١) احد فكان اجماعا « احتج » القائلون بوجوب مثل فعله المجرد (٢) على الامة بوجوه، منها قوله تعالى: واتبعوه (٣) وقوله تعالى «قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله» بصيغة الامر والامر ظاهر في الوجوب ومعنى الاتباع الاتيان بمثل فعله فيكون واجبا وهو المطلوب والجواب لانسلم ان معنى اتبعوه افعلوا مثل فعله حتماً كما ذكرتم بل (معنى واتبعوه (٤)) ونحوها مما يدل على الامر بالاتباع اما اتبعوه (في فعله على وجهه) الذي

(١) عبارة العضد وذلك يقتضى علمهم بالتشريك عادة اه قال المحلى في شرحه مع عدم الانكار من أحد منهم وذلك يدل على اتفاقهم على وجوب متابعته اه (٢) أى الخالي عن معرفة الوجه كما يأتى اخر المسئلة اه (٣) لأنه يفيد بظاهر عمومه وجوب اتباعه صلى الله عليه واله وسلم في أفعاله المعلومة صفتها والمجهولة صفتها وامتثال أوامره ونواهيه ولا يمكن الخروج من ظاهر هذا العموم الا بمخصص اه سيدى عبد القادر بن احمد (٤) لعلكم تهتدون اه جوهرة كذا ثبت تمام الآية فيها فلا صحة للفاء في فاتبعوه كما في بعض النسخ الصحيحة اذ التلاوة فيما هذا تمامه بالواو اه

---

الجواب على عمر رضى الله عنهما بلى انها تضر وتنفع وذكر منه أنها تأتى يوم القيامة تشهد لمن استلمها بحق وذكره مرفوعاً وحديث «الحجر يمين الله في الأرض يصافح بها عباده» أخرجه الخطيب وابن عساكر عن جابر رضى الله عنه يدلان على القربة فيتم به التمثيل (قوله) ووجوب الغسل لالتقاء الختانين ، أقول هذا من الفعل الوارد لبيان مجمل الكتاب كما يأتى له فليس من محل النزاع (قوله) فكان اجماعاً ، أقول يريد سكوتياً لأنه فعله البعض ولم ينكره الباقون وفيه بحث لأنه لاانكار الا في المتفق على تحريمه ومسائل الخلاف لانكير فيها ولئن سلم فانه لايعلم عدم الانكار يقيناً لأنه يجوز أنه أنكره البعض بقلبه فانه أحد واجبات الانكار كما عرفت أنه يجب باليد أو باللسان أو القلب والحوامل على عدم الانكار باليد واللسان كثيرة جداً ولئن سلم أنه اجماع فهو ظنى والمسئلة اصولية لايكفى فيها الظن على اصول الجمهور ولأنه استدلال على أصل عظيم من اصول الشريعة لايكفى مثل هذا الدليل وأما تقرر الدليل بقوله لنا القطع بان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته وذلك يقتضى علمهم بالتشريك عادة انتهى فجعل الدليل علم الصحابة بمشاركتهم له صلى الله عليه واله وسلم في معلوم الصفة علماً عادياً هذا كلامه (قوله) احتج القائلون بوجوب مثل فعله المجرد ، أقول ينبغى زيادة أو المعلوم صفته وكذلك فيما يأتى لأنه قد جعل المدعى لهذا القائل واحداً هو المعلوم صفته ومجهولها فالادلة لابد من مطابقتها للدعوى « واعلم أن هذا القول أعنى جعل معلوم الصفة كمجهولها لم ينسبه ابن الحاجب لقائل ولاذكره ابن السبكي في الجمع ولا ذكره صاحب الفصول (قال) واتبعوه في فعله على وجهه ، أقول هكذا في مختصر ابن الحاجب ولايخفى أنه محل النزاع ومصادرة على المطلوب والحق أن الاتباع لفظ يستعمل في اجابة الدعوة « وما نراك اتبعك الا الذين هم أراذلنا واتبعك الارذلون الذين يتبعون الرسول النبي الامى» ومنه قولهم اتباع كل ناعق ويأتى في أعم منه «ان اتبع ملة ابراهيم» والطاعة «ولاتتبعوا خطوات الشيطان قل لاأتبع أهواءكم ولو اتبع الحق أهواءهم» فلايتم الاستدلال به على معنى معين الا بالقرائن من المقامات والسياق والمراد من هاتين الآيتين اللتين استدل بهما القائل بالوجوب الطاعة له

---

(قوله) ووجوب الغسل ، هذه عبادة واجبة (قوله) احتج القائلون، هذا احتجاج للمخالف في المقام الثانى وقد يتوهم من عبارة المتن أنه احتجاج للمخالف في المقام الأول لايراده بعد الاستدلال على ماهو المختار في المقام وليس كذلك لكن يندفع هذا التوهم بقوله عليه السلام في فعله على وجهه (قوله) في فعله على وجهه ، يعنى فلايكون مما نحن فيه بل من المقام الأول فان كان الفعل واجباً فظاهر وان كان مندوباً أو مباحاً ففيه ماتقدم من التأويل بان المراد يجب أن يكون صفة فعلنا كصفة فعله صلى الله عليه وآله وسلم وقد أشار المؤلف الى التأويل بقريب من هذا حيث قال في آية التأسي وأن نعتقد ندبية اباحته الخ فيكون معنى وجوب التأسي وجوب اعتقاده على صفته

فعله عليه من وجوب اوندب او باحة ( او )اتبعوه فى ( قوله ) فقط بمعنى امتثلوا أوامره وانتهوا عن نواهيه (أو) اتبعوه ( فيهما ) أى في الفعل والقول وعلى المعاني الثلاثة لايجب فعل كل مافعله اما اذا خصصناه بالفعل اوعممناه فيهما فلان الاتباع فى الفعل انما يجب لو علم وجوبه ولانزاع فيه (١) واما اذا خصصناه بالقول فلانه خارج عن محل النزاع ، ومنها قوله تعالى « وماآتاكم الرسول فخذوه » والامرظاهر فى الوجوب وفعله من جملة ما آتاناه فيكون الاخذبه واجباً (و) الجواب لانسلم ان معنى (ماآتاكم (٢) ) ماذكرتم لجواز ان يكون معنى آتاكم ( أمركم ) بل هو السابق الى الفهم ( لمقابلة نهاكم ) فى قوله « وما نهاكم عنه فانتهوا ، وفيه من علو المرتبة في الفصاحة مالا يخفى (٣) ، ومنها قوله تعالى « لقدكان لكم فى رسول الله اسوة حسنة

---

(١) حاصله أن الآية مسوقة لبيان الاتباع فيما علم جهته لأن الاتباع لايتصور بدون العلم هذا والـكلام فيما لم يعلم جهته، فان قيل اذا كان الأمر للوجوب كما هو الظاهر والاتباع عام يتناول الاتباع في المندوب والمباح أيضاً فيلزم وجوب المندوب والمباح أيضاً « قلت » المراد بالاتباع فيما قصد به القربة على مايدل عليه سوق الآية والأمر لمطلق الطلب الشامل للمندوب أيضاً وأيضاً مقتضى الآية وجوب الاتباع فيما لم يخرجه الدليل الخارجي اه ميرزاجان (٢) قال القرشي في العقد مالفظه قالوا قال تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » فيدخل فيما اتانا فعله قلنا بل أراد القول بدليل « ومانهاكم عنه فانتهوا » على ان الايتاء حقيقة في الاعطاء واستعماله في القول والفعل مجاز وهو في القول أقرب لأنه اذا أمرنا فحفظنا وامتثلنا كنا كأنا أخذنا منه الحفظ والامتثال اه (٣) منجهة التقابل بين الامر والنهي اه فيتجاذب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة الواجب رعايتها اه عضد

---

صلى الله عليه واله وسلم وهي تعم الأفعال والأقوال والتروك فالدليل أعم من الدعوى ( قوله ) انمايجب لو علم وجوبه ، أقول هذا محل نزاع الخصم كما عرفت الا أنه قال الاسنوى ان معنى المتابعة الاتيان بمثل فعله على الوجه الذى فعله وان هـذا ماهية الاتباع قال المحشى وكانه ثبت بنقله عن اللغة فينظر قلت قـد حققناه قريباً ( قوله ) بل هو السابق الى الفهم ، أقول الآية نزلت في قصة بنى النضير حين أجلاهم رسول الله صلى الله عليـه واله وسلم من ديارهم كما قصه الله في سورة الحشر من أولها الى قوله « كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم ، وما أتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا » فالسياق مناد ان معنى الآية وماأتاكم الرسول من قسمة غنيمة فخذوه وما نهاكم من أخذه منها فانتهوا عنه فهـذا سبب النزول وسياق الآية وهو الذى يسبق الى الفهم فيها « نعم » الآية من الفاظ العموم والعام لايقصر على سببه ولذا قال في الـكشاف بعد تفسيرها بما ذكرناه والاجود أن يكون عاماً في كل ما آتى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ونهى عنه وأمر النبي داخل في عمومه ( قوله ) ومنها قوله تعالى « لقـد كان لـكم في رسول الله اسوة حسنة » أقول يتضح المراد من الآية بذكر كلام المفسرين قال في الـكشاف كان عليكم أن تواسوا رسول الله صلى الله عليـه واله وسلم بأنفسكم فتوازروه وتثبتوا معـه كما آساكم بنفسه في الصبر على الجهاد والثبات في مرحى الحرب حتى كسرت رباعيته يوم احد وشج وجهه « فان قلت » فما حقيقة قوله لقد كان لـكم

---

( قوله ) عن نواهيه ، الأولى لنواهيه أو عن مناهيه ( قوله ) لو علم وجوبه ، والمفروض خلافه لأن الـكلام فيما لم يعلم وجهه لأن المتابعة كما قال الأسنوى الاتيان بمثل فعله على الوجه الذى فعله حتى لو فعله صلى الله عليه وآله وسلم على جهة الندب ففعلنا على قصد الاباحة أو الوجوب لم تحصل المتابعة فيكون الامر بالمتابعة موقوفاً على معرفة الوجه . لايقال هـذا محل النزاع لأنا نقول بل ذلك ماهية الاتباع وكانه ثبت بنقله عن اللغة فينظر ( قوله ) ولانزاع فيه ، أى فيما علم وجوبه لكونه من المقام الأول ( قوله ) معنى آتاكم أمركم ، ومثله في شرح المختصر والمحفوظ عن شيخنا رحمه الله تعالى أن المراد ما أعطاكم الرسول من الغنائم والاباحة لـكم فخذوه وما نهاكم عن أخذه منها فانتهوا بدليل أول الآية وما أفاء الله الخ

الخ، توضيحه كما ذكره السعد ان حاصل الآية شرطية دالة على

لمن كان يرجو الله واليوم الآخر » والمعنى من كان يرجو الله واليوم الآخر فله برسول الله اسوة وهو مستلزم بحكم عكس النقيض من ليس له اسوة فهو لايرجو الله (١) فالتأسي واجب لايجوز تركه لوجوب ملزومه (٢) وحرمة لازم نقضيه (و) الجواب اذ (آية التأسي تفهم المماثلة (٣)) يعني ان معنى التأسي ايقاع الفعل مماثلا لفعله عليه السلام

---

(١) واليوم الآخر فيكون عدم التأسي حراماً لأن لازمه وهو عدم رجوا الله واليوم الآخر وملزوم الحرام حرام واذا كان عدم التأسي حراماً كان التأسي واجباً لأن ملزومه وهو رجوا الله واليوم الاخر واجب فيكون التأسي واجباً وهو اتباعه صلى الله عليه وآله وسلم في فعله على أي وجه فعله اه من شرح ابن جحاف على الغاية (٢) وهو الرجوا في أبي السعود من كان يرجو ثوابه أو يرجو لقاء الله الى غيرهما من الوجوه اه (*) وهو الشرط في صورة الأصل الذي هو رجوا الله واليوم الاخر وهو الايمان وقوله لازم هو الجزاء في عكس النقيض وهو عدم الرجوا الذي هو الايمان وقوله نقيضه هو الشرط في صورة عكس النقيض الذي هو عدم التأسي اه (٣) عبارة فصول البدايع لنا في الاول رجوع الصحابة رضى الله عنهم الى فعله عليه السلام المعلوم جهته اه

---

في رسول الله اسوة حسنة وقرى اسوة بالضم « قلت » فيه وجهان أحدهما أنه في نفسه اسوة حسنة أي قدوة وهو المؤتسى به أي المقتدى به كما يقال في البيضة عشرون مناً حديداً أي هي في نفسها هذا المبلغ من الحديد والثاني ان فيه خصلة من حقها أن يوتسى بها ويتبع وهي المواساة بنفسه انتهى ومثله في غيره من التفاسير فعلمت ان الايتساء الاقتداء وهو أعم من المدعى لشمول الاقوال والافعال والتروك ثم الآية واردة في غزاة الاحزاب، وأما ماقيل ان اسوة نكرة في الاثبات لاعموم لها وانما هي خاصة فيما نزلت فيه فغير صحيح لان قوله « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة » هي في المعنى جواب قوله « لمن كان يرجو الله واليوم الآخر » وهو شرط والشرط من الفاظ العموم ولذا حل المصنف معناها الى قوله من كان يرجو الله واليوم الآخر فله في رسول الله اسوة حسنة وقد عرفت ان الاسوة القدوة فالمعنى في الاقتداء الاقتداء برسول الله صلى الله عليه واله وسلم اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر والقدوة عامة لأفعاله وأقواله وتروكه وأما القول بان التأسي ايقاع الفعل مماثلا لفعله صلى الله عليه وآله وسلم في الوجه كما قالوه في الاتباع فقد قدمنا لك ان الاتباع لايقتضي ذلك بل هو مجرد الطاعة وماقاله في التأسي فقد رده أبو شامة واستند الى تفسير أئمة اللغة للائتسا بالاقتداء والاتباع من دون تقييد وساق كلام أئمة اللغة ابي عبيد وابن فارس والجوهري والراغب وأطنب في ذلك كما قاله ابن أبي شريف « قلت ويدل له قول الخنساء في مرثاة صخر

وما يبكون مثل أخي ولكن اسلي النفس عنه بالتأسي

بعد قولها ولولا كثرة الباكين حولي على اخوانهم لقتلت نفسي

ومعلوم أن مرادها مجرد الاقتداء الذي يحصل به التسلي، وفي الورقات للامام الجويني مالفظه انه ان لم يعلم وجه الفعل فامته تشاركه في الفعل لأن الله تعالى قال « لقد كان لكم في رسول

---

(قوله) والمعنى من كان يرجو الله لزوم التأسي لرجاء الله ويلزمه بحكم عكس النقيض لزوم عدم رجاء الله بعدم التأسي وعدم رجاء الله حرام فكذا ملزومه الذي هو عدم التأسي ورجاء الله واجب فكذا لازمه الذي هو التأسي والا ارتفع اللزوم فالمؤلف عليه السلام أشار بقوله فالتأسي واجب الى أن اللزوم المذكور في تفسير الآية دال على وجوب الملزوم فيجب لازمه وهو التأسي والا ارتفع اللزوم كما ذكره السعد و (قوله) وحرمة لازم نقيضه أي التأسي إشارة الى مايلزم من عكس النقيض فلازم النقيض عدم رجاء الله واليوم الآخر ونقيض اللازم عدم التأسي فالتأسي لايجوز تركه لحرمة لازم نقيضه أي التأسي وهو عدم رجاء الله اذ اللازم اذا كان حراماً فالملزوم كذلك وهو عدم التأسي لكن يقال الاستدلال تام بمجرد اللزوم لافادته وجوب التأسي كما عرفت من غير احتياج الى عكس النقيض « وقد يجاب » بان ذكره ليس لأنه شرط بل للاشارة الى أن في هذا الاستدلال طريقين والله أعلم (قوله) مماثلا لفعله في الوجه، لابد من قيد الحيثية أي من أجل ذلك الوجه ليخرج ماذا اتفقوا على أداء الظهر امتثالا لأمره تعالى

---

(قوله) لابد من قيد الحيثية، لعل اعتبار قيد الحيثية محتاج اليه مع تعميم الوجه بحيث يشمل الوجوب وغيره اه ح عن خط شيخه

في الوجه فيتوقف اثبات (١) الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض وماذكرتموه من الاحتجاج على وجوب التأسي نقول بموجبه ولا يضرنا اذ معناه انه يجب علينا ان نفعل كفعله الواجب وان نعتقد نديته أواباحته ان كان مندوباً او مباحاً ومنها ان الصحابة لما اختلفوا في وجوب الغسل عند إيلاج قدر الحشفة من غير انزال بعث عمر الى عائشة يسألها عن ذلك فقالت فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا فأوجبوا الغسل بمجرد فعله ولولا ان فعله واجب الاتباع لما اذعن المخالف ولما اجمع عليه (و) الجواب لانسلم ايجابهم الغسل بمجرد فعله بل اما لان (قول عائشة مبين لآية الجنابة) وهي قوله تعالى « وان كنتم جنباً فاطهروا » فيكون غسله بياناً لكون التقاء الختانين جنابة ولا نزاع في وجوب اتباع مثل هذا الفعل لكون المبين به واجباً لقوله فاطهروا (أو) لان قولها (مفهم للوجوب) بقرينة وهي أنهم سألوها عنه بعد الخلاف فيه أيجب أم لا فلولا اشعار الجواب بالوجوب

(١) ويتوقف أيضاً اثبات الندب لنا والاباحة على العلم بالندب والاباحة له كما يشعر به آخر كلامه وكانه أراد هنا مثلا اه

الله اسوة حسنة » فاستدل بالآية على التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم فيما لا يعلم وجهه وهو مخالف لما ذكره المصنف تبعاً لابن الحاجب وغيره في حقيقة الاسوة ﴿ تتمة ﴾ لا يعزب عنك أن المصنف رحمه الله استدل للقائلين بوجوب التأسي مطلقاً بالامر في قوله تعالى فاتبعوه وقوله فاتبعوني قال والأمر ظاهر في الوجوب واستدل لهم بقوله « ما آتاكم الرسول فخذوه » قال والامر ظاهر في الوجوب وفعله من جملة ما آتاه فيكون الأخذ به واجباً ، ثم أجاب بتقييد الاتباع بانه في فعله على وجهه وبجواز ان معنى الايتاء الاعطاء ثم استدل لهم بآية الاسوة وقرر لهم الاستدلال بها بان التأسي واجب لا يجوز تركه ، ثم أجاب بتقييده بأن المراد به المماثلة وهي اتباع الفعل على الوجه الذي فعله ، اذا عرفت هذا فقد قرر دلالة الآيتين الاولى والاخرى على الوجوب الا أنه جعل الواجب خاصاً بالفعل المماثل في الوجه فقرر دلالة الادلة على الوجوب أي وجوب التأسي في ذلك فيفيد وجوب المندوب في حقه علينا وكذلك المباح ، وأما قول المصنف هنا ان وجوب التأسي أنه يجب علينا أن نفعل كفعله الواجب وان نعتقد نديته أو اباحته ان كان مندوبا أو مباحاً فانه يشعر بالوجوب علينا في فعل المندوب والمباح وانما يلزمنا اعتقاد نديته أو اباحته وهذا شبه التناقض على أنه لادليل على هذا الاعتقاد سيما بعد معرفتك أن التأسي مطلقاً الاقتداء والاتباع وفيه ماعرفت فالاولى في الجواب هو صرف الأوامر عن الوجوب بالقرائن على عدم ارادته في كل مافعله صلى الله عليه وآله وسلم أو حملها على ما كان بياناً لمجمل أو القول بانها فيما تعين وجوبه بادلته الخارجة عن فعله (قوله) قالت فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول وهو اغتسالهما من التقاء الختانين ولكنه من قسم الفعل وهو محل النزاع ولا يدل على الوجوب (قال) وقول عائشة ، أقول أي روايتها لغسله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله مبين لآية الجنابة أي فليس من محل النزاع فلا يتم لهم به الاستدلال

(قوله) ولا يضرنا ، إذ هو مما علم وجهه (قوله) وقول عائشة مبين الخ ، يقال المبين فعله صلى الله عليه وآله وسلم كما ذكره المؤلف عليه السلام بقوله فيكون غسله بياناً لا قولها لأن قولها لما كان هو الطريق الى معرفة الفعل اطلق عليه البيان (قوله) المبين به ، ضميره للفعل والضمير المستتر للالف واللام وهما عبارة عن كون التقاء الختانين جنابة فهو المبين فالصفة جارية على صاحبها (قوله) مفهم للوجوب، ومثله في شرح المختصر والمعنى أن الوجوب فهم من قولها لا من مجرد فعله صلى الله عليه وآله وسلم فكأنه لما فهم الوجوب من قولها أفاد انها عرفت مايدل على فعله للوجوب

(قوله) يقال المبين فعله صلى الله عليه وآله وسلم الخ ، المراد ان قولها انما كان مبيناً لكونه حكاية فعله صلى الله عليه وآله وسلم فمعنى قوله وقول عائشة الخ روايتها فعله صلى الله عليه وآله وسلم مبين اه مغربي (قوله) لأن قولها لما كان الخ ، فالاسناد اليه مجاز عقلي من قبيل الاسناد الى السبب فان قولها وروايتها لما فعله سبب لبيان ذلك المجمل اه من أنظار خاتمة المحققين ضياء الدين زيد بن محمد قدس سره (قوله) وهما عبارة عن كون التقاء الختانين الخ ، لايخفى أنه لا يصح حمل واجباً عليه ولعل الالف واللام عبارة عن مسبب التقاء الختانين وهو الغسل اه ح عن خط شيخه

( قوله ) على الرجحان ، أي رجحان الفعل على الترك الذى هو معنى النـدب و ( قوله ) لانتفاء الاباحـة بوصف الاسوة بالحسنة ، يعنى في معرض المدح ولا مدح على المبـاح واما مجرد الوصف بالحسنة فقـد يدفع بان المبـاح من الحسن ولهـذا أجاب في شرح المختصر عن قولهم في معرض المدح بانه لم يذكر في الآية ذلك وانما ذكر حسن الاسوة فالمباح من الحسن ( قوله ) والأصل عدم الوجوب ، يعنى ان الآية قد دلت على الرجحان والأصل عدم المنع من الترك لعدم دلالتها على المنع من الترك الذى هو معنى الوجوب ويعضد عدم دلالتها عليه قوله لـكم لاعليكم ( قوله ) بماتقدم ، أى بمثل ماتقدم من أن آية التأسي تفهم المماثلة في الوجه فيتوجه إثبات الندبية في حقنا على  العلم بها وهو خلاف المفروض وانما قلنا بمثل ماتقدم لأن الرد ههنا ليس عين ماتقدم يظهر بأدنى تأمل لـكن اماما ذكره المخالف هنا من انتفاء الاباحـة بوصف الاسوة بالحسنة فرده بما تقدم من أن الآية تفهم المماثلة في الوجه غير مستقيم وذلك ظاهر بل يرد بان الواجب من الحسن أيضاً وبان عدم الوجوب وان كان خلاف الأصل لـكن قد ثبت الوجوب بما عرفت من تقرير الآية بالشرطية المتقدمة وعكس النقيض ولفظ كالمعـلوم ينبغي أن يكون من المتن ليكون خبراً عن قوله وانتفاء الحرمـة الخ اذ مع جعله من الشرح يكون الخبر مدفوع فيفسد المعنى بالنظر الى عبارة المتن . ولعل كتابته شرحاً من غلط الناسخ ( قوله ) متحقق به ، أي بحكم الأصل وهو الاباحة ( قوله ) لغلبتهما علة قوله لانسلم الخ فالحمل على ماهو الغالب هو الاولى لايقال فيتردد بين الوجوب والندب لأنا نقول هما وان استويا في الاتصاف بالغلبة بالنسبة الى المباح لـكن المندوب أغلب من الوجوب كما ذكره المؤلف فيما سيأتى فيحمل عليه أو نقول المراد بهذا الجواب هدم دليل القائل بالاباحة وقد حصل وإن لزم منـه التردد بين الوجوب والندب والجواب الأول أولى والله أعلم

ا) تطابقا « احتج » القائلون بندبية مثل فعله المجرد في حق الامة بقوله تعالى « لقد كان لـكم فى رسول الله اسوة حسنة (و) لا ( دلالة ) فى ( الآية ) الـكريمـة الا ( على الرجحان ) لانتفاء الاباحة بوصف الاسوة بالحسنة(١) والاصل عدم الوجوب) ويعضده قوله لـكم لاعليكم فتعين الندب وهذا الاحتجاج (مردود بما تقدم ) فى الجواب على من احتج بالاية على الوجوب « احتج » القائلون باباحة مثل فعله المجرد بان الاصل في الافعال كلها الاباحـة ورفع الحرج عن الفعل والترك الا مادل دليل على تغييره ولا دليل عليه بل دل الدليل على عدمه (و) ذلك لان ( انتفاء الحرمة والـكراهـة من فعله ) كالمعلوم فى حقه لان وقوع ذلك من آحاد عـدول المسلمين نادر فكيف بأشرف المرسلين ﷺ ( وزيادة الوجوب والندب ) زيادة ( بلا ثبت ) فوجب نفيها بحكم الاصل والوقوف عند ماهو متحقق به ، وما ذكروه ( مدفوع بانهما الغالب من فعله ) يعنى لانسلم ان الوجوب والندب زيادة بلا دليل لغلبتهما على أفعاله ﷺ

(١) في معرض المدح ولا مدح على المباح فتعين الندب وهو الظاهر اه اما لمجرده يعنى المباح فسلم واما للاقتداء بفعله عليه السلام فهو من هـذا الوجه حسن وقد أشار الى ذلك بعض أهل الحواشى حيث قال وأيضاً لانسلم انتفاء الاباحة وقوله تعالي « لقد كان لـكم في رسول الله اسوة حسنة » لايدل على حسن لان الحسن صفة للاسوة فحينئذ جاز ان يكون اباحـة ويكون التأسى معها حسناً بان يؤتى بها على الوجه الذى أتاه من غير اختلاف اه

( قال ) مدفوع بانهما الغالب من فعله ، أقول أى الغالب على أفعاله الوجوب أو الندب فما جهلت صفته من أفعاله حملناه على الغالب وهو أحد الأمرين ولايخفى أنه يلزم من هـذا أنه ليس في أفعـاله مجهول الصفة وفرض النزاع على وجوده فيها غايتـه أنه يتردد بين الوجوب والندب فهذا خروج عن البحث

---

( قوله ) ويعضد عدم دلالتها ، الظاهر ويعضد الأصل كما لايخفى اه ح قال اه شيخنا المغربى (قوله) بل يرد بان الواجب من الحسن ، ظن في بعض النسخ الصحيحة بالمباح بدلا عن الواجب اه ( قوله ) وبان عدم الوجوب ، الظاهر سقوط العدم اه ح ( قوله ) ولفظ كالمعلوم ينبغي الخ ، الظاهر أن الظرف هو الخبر فقول ابن الامام في الشرح كالمعلوم اشارة الى تقدير جنس المتعلق له وهو واضح ودليل ماقلناه قول المؤلف كالمعلوم بكاف التشبيه ولو تم ماقال المحشي لقال ابن الامام معلوم اه من نظر سيدي احمد بن محمد اسحق ح وفي حاشية مالفظه عبارة المتن مستقيمة مع التأمل اذ المراد ان الدليل المذكور بقوله ان انتفاء الـكراهـة الخ مدفوع بانهما الخ فتأمل اه حسن بن يحيى ح

وقلة ماعداها فيها « احتج » ابن الحاجب بانه ان ظهر قصد القربة ثبت الرجحان والمنع من الترك لايكون الا بدليل والاصل عدمه والرجحان بلا منع من الترك هو الندب وان لم يظهر قصد القربة فالجواز لبعد المعصية(١) وانتفاء الوجوب والندب بالاصل (٢)، وقد يجاب بانظهور القربة يخرجها عن التجرد عن معرفة الوجه الذي هو محل النزاع لان القربة لاتتصور الا اذا ترجح الفعل على الترك وهو مع عدم المنع من الترك بحكم الاصل عين الندب وما ذكره في القسم الثاني معارض بانه ان لم يظهر قصد القربة فالندب لان صدوره عنه أغلب من المباح قطعاً والحمل على

(١) وفي نسخة لتعذر المعصية اه (٢) ولأن نفي الحرج في الاية المذكورة آنفاً يفهم ان مقتضى فعله الاباحة اه من فصول البدايع

---

( قوله ) وقد يجاب بان ظهور القربة يخرجها أي الأفعال عن التجرد عن معرفة الوجه الذى هو محل النزاع ، أقول هذا هو الذى نبهنا عليه آنفاًوأحسن المصنف بما ذكره ( قوله)فالندب لأن صدوره عنه أغلب ، أقول هذا كماأسلفناه قاض بانه ليس في أفعاله مجهول الصفة ولامايتردد بين الوجوب والندب ،بل ماجهلت صفته حمل على الندب الذى هو الاغلب ،اذا عرفت هذا عرفت بان القول بان امته مثله في معلوم الصفة هو الاقرب للاجماع السكوتى والعلم العادى بالتشريك وأما دلالة الايات فعرفت خفاءها وان بعضها دعوى على اللغة الا اية « وما أتاكم الرسول » فعمومها دليل على المدعى وتصرف الامر عن الوجوب أدلة اخرى ، واما مجهول الصفة فكلام المصنف اخراً يقضى بانه غير موجود بل ماجهل تعيين صفته حمل على الندب وقد قدمنا لك ان الاقرب الاباحة بالنسبة الينا لابالنسبة اليه صلى الله عليه واله وسلم فانه يحتمل أنه مايفعل مباحاً بل المباحات في حقنا يفعلها على نية صالحة يخرج بها عن الاباحة كنومه القيلولة للتقوى بها على قيام الليل وعلى تقرير المصنف اخراً يكون فعله غير الجبلى والبيان والخاص به قسما واحداً هو معلوم الوجه فان علم الوجوب أوالاباحة بدليل خاص والا حمل على الندبوقد قربان امتهمثله فيما علم وجهه والكل من أفعاله معلوم الوجه لانه اذا لم يقم دليل على وجوبه ولااباحته فهو مندوب وحينئذ فلا مجهول في أفعالهواذا كان كذلك فلا ينبغي من المصنف الرد على من قال ان الحكم فيما جهل من أفعاله الندب بل يقرره وكأن ذلك منه حكاية لمذهب الجمهور وماقرره اخراً هو مختاره« واعلم » أن افعاله صلى الله عليه واله وسلم في الصلوة قام الدليل القولي على ان امته فيها مثله لقوله صلوا كما رأيتمونى اصلى وصلى على المنبر وقال انما فعل ذلك ليعلموا صلاته او نحو هذا اللفظ على ان افعاله في الصلوة من باب بيان المجمل وكذلك افعاله في الحج من بابه ولقوله خذوا عنى مناسككم ومنه تعلم ان تقبيلهم الحجر ليس من باب المتابعة في الفعل بل عملا بالقول فلا يتم به التمثيل كما صنعه الاصوليون ولايتم ايضاً استدلالهم على المتابعة في فعله بحديث خلع نعله فخلعوا نعالهم لانه من باب الافعال في الصلاة مع انه صلى الله عليه واله وسلم قد انكر عليهم ثم ابان لهم الوجه في خلعه ولعلهم ظنوه من افعال الصلوة في الصلوة المأمورين ان يفعلوها كما امروا ان يصلوا في النعال « نعم » من الادلة على اقتدائهم بافعاله التى لم يصحبها قول انه لما واصل واصلوا فنهاهم ولما قام في ليالي رمضان قاموا بقيامه فنهاهم وذهب جماعة من الصحابة يسألون عن

( قوله ) بالأصل ، أى بان الأصل عدم المنع من الترك كما في الوجوب وعدم رجحان الفعل على الترك كما في الندوب و( قوله ) هو ، أي ترجيح الفعل على الترك ( قوله) بحكم الأصل متعلق بعدم ، أي عدم بحكم الأصل المنع من الترك اذلايكون المنع من الترك الا الدليل والأصل عدمه فيعدم الوجوب ( قوله ) وما ذكره ، أى ابن الحاجب في القسم الثانى وهو مالم يظهر فيه قصد القربة

الاغلب اولى من الحمل على القليل النادر ولم يحمل على الوجوب لانه أغلب منه ايضاً ومع فرض الاستواء(١) ينتفي الوجوب بالاصل (مسئلة الفعلان لايتعارضان(٢)) أصلا لانهما اما ان تتناقض احكامهما أولا ، ان لم تتناقض كان يكونا متماثلين كصلوة الظهر في وقتين أو مختلفين يتصور اجتماعهما في وقت كالصوم والصلوة اولا يتصور اجتماعهما في وقت كصلوة الظهر والعصر فلا خفاء في عدم التعارض لامكان الجمع بين احكامهما وان تناقضت كصوم في يوم معين واكل في آخر مثله فلا تعارض أيضاً لجواز كون الفعل واجباً في وقت وجائزاً في آخر مع انه لايكون رافعاً ولا مبطلا لحكم الآخر اذ لاعموم

(١) في الاتصاف بالغلبة بالنسبة الى المباح لكن المندوب أغلب من الوجوب كما ذكر اه

(٢) التعارض بين الأمرين تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه اه أصفهاني على المنهاج

عبادته صلى الله عليه واله وسلم وقيامه ليفعلوا كفعله الحديث وكانوا يفعلون مثل مافعله في الجبليات كحبة أنس للدبا لما رآه صلى الله عليه واله وسلم يحبه وكتعمد ابن عمر رضى الله عنه للبول حيث بال في طريقه الى المزدلفة وكنزولهم بالمحصب حيث نزل حتى قيل ان المحصب سنة وكالوقوف في موقفه بعرفات ورمي الجمار من حيث رمى كما قال ابن مسعود هذا موقف من انزلت عليه سورة البقرة ولما اعتكف العشر الأواخر من رمضان ضرب نساؤه القباب في مسجده ليعتكفن فترك الاعتكاف ذلك الشهر وغير ذلك لمن تتبع وكذلك التأسي به في ملبوسه ومأكوله ككونه لم يأكل النقي ولا كان ينخل له الشعير ومشيه في السوق بالقلنسوة وكونه ذا وفرة من الشعر فهذه امور يلاحظها متتبعوا طريقته ، ومنها ماليس من الجبلية ولا هو من الامور التعبدية لكنه يؤخذ من جميع ماسلف أنه ينبغي الاقتداء به صلى الله عليه وآله وسلم في أفعاله فما عرف وجهه فقد وضح وماليس كذلك فلا يحكم عليه بحكم بل بقول المتأسي افعل كما فعل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم واقتدى به كما اقتدى غيري واتشبه به كما ان التشبه بالكرام فلاح

( قوله ) لانه ، أي الندب أغلب منه أي من الوجوب ( قوله ) وينتفي الوجوب بالاصل ، أي بان الأصل عدم المنع من الترك «واعلم» أنك قد عرفت بما ذكرناه فيما سبق أنه يؤخذ للمؤلف عليه السلام من جوابه على ابن الحاجب اختيار الندب فيما لم يعلم وجهه اللهم الا أن يقال قد يجاب بما لم يكن مذهباً للمجيب ويؤخذ منه الجواب عما استدل به الامام الحسن عليه السلام للقائل بالوقف كما عرفت أيضاً وقد أجاب الامام المهدي عليه السلام على ابن الحاجب في قوله انه يتعين الاباحة فيما لم يظهر فيه قصد القربة بانه يحتمل أن يكون الفعل خاصاً



بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال ونحن نقول لايتعين لذلك لجواز اختصاصه به « وقد اجيب » عن ذلك بان الاختصاص به صلى الله عليه وآله وسلم مفتقر الى دليل ولادليل على ذلك فلذا ترك المؤلف عليه السلام ماذكره الامام المهدي عليه السلام ( قوله ) ان لم تتناقض الخ ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام هنا لتعريف الخلافين والمثلين وتمايزها في الماهية كما ذكروه في بحث هل الأمر بالشيء نهي عن ضده بل تعرض لما هو المقصود هنا وهو اشتراكهما في حكم لهما وهو عدم تناقض أحكامهما وقد ذكر بعض المحققين في تعريفهما ان الشيئين ان اختلفا في الحقيقة وأمكن اجتماعهما وارتفاعهما فخلافان كالسواد والحلاوة ، وان اتفقا في الحقيقة وأمكن ارتفاعهما لا اجتماعهما فمثلان اذ لو اجتمعا في محل لقبل ذلك المحل الضدين فان القابل للشيء لايخلو عنه أو عن مثله أو ضده فلو قبل المثلين لجاز وجود أحدهما في المحل مع انتفاء الآخر فيخلف الآخر ضده فيجتمع الضدان وهو محال وأما الخلافان فيجتمعان ولا محذور كالسواد والحلاوة لأنها لو انتفت الحلاوة لخلفها الضد كالحموضة وذلك صحيح ( قوله ) كصلوة الظهر والعصر ، ظاهر العبارة انهما من المختلفين لاختلاف المتعلق وظاهر اطلاق الفصول حيث قال فان كانا متماثلين كصلاتين والجوهرة حيث قال فالمماثلة كالصلوة في وقت ثم صلوة اخرى مثل في ذلك الوقت يشعر بانهما متماثلان فينظر

( قوله ) يشعر بانهما متماثلان فينظر ، اما مع تصريح صاحب الجوهرة بقوله في مثل ذلك الوقت فلا اشعار وقوله في الفصول كصلاتين يشعر باتحاد المتعلق اذ الأصل عدم الاختلاف والله أعلم اه حسن بن يحيى ح

( قوله ) أو على الامة ، يعنى بشرط قيام الدليل على وجوب التأسي به كما صرح به في شرح المختصر والا لم يتحقق التعارض في حقهم وكأن المؤلف أغفله لظهور ارادته ( قوله ) أو تخصيصه بشروطها ، أي النسخ والتخصيص اما النسخ فبأن يتراخى قدر مايمكن العمل ونحو ذلك . وأما التخصيص فبان لايتراخى وغير ذلك مما يشترط في صحة التخصيص ولم يذكر التخصيص في شرح المختصر ولابد من ذكره كما فعله المؤلف عليه السلام « قال السعد » كما اذا دل الدليل على عموم تكرير الصوم مثلا ثم أفطر فانه يكون تخصيصاً له لا ناسخاً ( قوله ) لا نسخ حكم فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الخ ، اما بالنظر الى الاستقبال فلان الفعل لا يقتضي التكرار فلا حكم حتى يرفع . واما بالنظر الى مامضى فلان رفع ماقد وجد محال فيتعين أن يكون ناسخاً لحكم الدليل الدال على وجوب التكرار أو مخصصاً ( قوله ) نعم قد يطلق النسخ والتخصيص ، أراد انه قد يطلق على الفعل كونه منسوخاً ومخصوصاً مجازاً لا كونه ناسخاً ومخصصاً بكسر الصاد فالاطلاق على الفعل حقيقة كما ذكره السعد اذ الفعل دليل شرعي قد يرفع حكما شرعياً وقد يفيد قصر العام على البعض كما سيجيء ان شاء الله تعالى، وأما صاحب الجواهر فجعل اطلاق النسخ والتخصيص على الفعل مجازاً سواء كان باعتبار كونه ناسخاً ومخصصاً أو باعتبار كونه منسوخاً ومخصوصاً لان المراد بكون الدليل ناسخاً ومخصصاً كونه ناسخاً ومخصصاً بالذات قال كما صرح به شارح المختصر في باب النسخ وساعده السعد حيث قال والنسخ بالحقيقة هو قول الله تعالى الدال بالذات على انتهاء الحكم وقول العدل وفعل الرسول انما يدلان بالذات على ذلك القول لا على الانتهاء فهما دليلا النسخ الدال بالذات والمراد انما هو مادل بالذات ( قوله ) بعضاً أو كلا ، قيل أشار المؤلف عليه السلام بقوله بعضاً الى التخصيص وبقوله كلا الى النسخ هكذا نقل والظاهر انه لا يتعين البعض للتخصيص بل قد يكون زوال الحكم عن البعض نسخاً اذا تراخى المخصص بوقت يمكن فيه العمل كما سيأتي ( قوله ) تجوزاً ، لعله يكون من مجاز الحذف فالمراد نسخ الفعل نسخ مثل الفعل وكذا في التخصيص وقيل من اطلاق أحد المتجاورين على الآخر ( قوله ) فان كان معه ، أي مع فعله صلى الله عليه وآله وسلم المدلول عليه تضمناً ( قوله ) فاما ان لايدل ، قد يتوهم أن ضمير يدل على صيغة المعلوم عائد الى القول وليس كذلك فلذا قال المؤلف أي لايقع دليل بناء على أن الفاعل أعنى دليل مأخوذ من لفظ الفعل ولو جعل الضمير لمصدر الفعل أي لاتقع دلالة لوافق التأويل المشهور كما في قولهم « يجرح في عراقيبها نصلي » أي يقع الجرح كما ذكره في حواشي الكشاف ( قوله ) على تكرير للفعل في حقه ، هكذا في شرح المختصر قال في الجواهر انما قيد بقوله في حقه لئلا يزيد عدد الأقسام على ستة وثلاثين وذلك لأن في تسعة أقسام من هذه الستة والثلاثين يوجد فيها دليل على تكرير الفعل ودليل على وجوب التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم ووجوب التكرار اما ان يختص به صلى الله عليه وآله وسلم أو بالامة أو يعمهما تضربها في هذه التسعة تحصل سبعة وعشرون وكذا تحصل سبعة وعشرون مرة اخرى اذا ضربتها في تسعة اخرى وهي فيما يوجد فيها دليل على التأسي دون التكرار وكذا تحصل سبعة

---

للفعلين ولا لاحدهما اللهم الا ان يدل دليل (١) على ان مافعله يجب تكرره عليه في مثل ذلك الوقت او على الامة فانه اذا ترك الفعل او ترك الانكار على تاركه من غير عذر كان تركه دليلا على نسخ حكم دليل التكرار أو تخصيصه بشروطها لا نسخ حكم فعل الرسول ﷺ (٢) ولا تخصيصه لعدم اقتضائه التكرار واستحالة رفع حكم قد وجد « نعم » قد يطلق النسخ والتخصيص على فعله ﷺ (٣) اذا زال التعبد بمثله عنه أو عن الامة بعضاً او كلا تجوزاً وتوسعاً (٤) ( فان كان معه ) أى مع فعله ﷺ ( قول ) يخالفه انقسم الكلام في هذه المسئلة باعتبار مايدل على تكرير الفعل وعلى تاسي الامة به الى أربعة أقسام يجمعها قوله ( فاما ان لايدل ) أى لايقع دليل ( على تكرير ) للفعل في حقه

(١) من خارج اه سبكي (٢) أى لايكون الفعل الثانى ناسخاً لحكم الفعل الأول امابالنظر الخ مافي سيلان (٣) ذكر معناه العضد والسعد قال السعد فان قيل ان أراد كونه أى الفعل ناسخاً أو مخصصاً فلا مجاز لأنه دليل شرعي وقد يرفع حكما شرعياً وقد يفيد قصر العام على البعض كما سيجيء وان أراد كونه منسوخاً أو مخصصاً فلا اطلاق على نفس الفعل بل على حكم الدليل الدال على تكرره ، قلنا سيجيء في مواضع أن المتأخر من القول أو الفعل ناسخ للاخر وان كان المراد ماذكرتم فلا يبعد اطلاق التخصيص أيضاً بهذا الاعتبار اه (٤) لأن النسخ في الحقيقة لما اقترن به من الاحكام الشرعية اه

﴿ مسئلة ﴾ الفعلان لايتعارضان ( قال ) معه ، أقول لو قال فان عارضه قول كان أخصر وأظهر

وعشرون اذا ضربتها في تسعة اخرى وهي فيما لم يوجد فيها شيء من التكرار والتأسي فمجموع الاقسام الزائدة اثنان وسبعون فابن الحاجب ترك الأقسام التي باعتبار التكرار لأنه يعرف حكمها بما ذكر من الأقسام انتهى كلامه ملخصاً . والمؤلف عليه السلام اعتمد مافعله ابن الحاجب من جعل الأقسام  ستة وثلاثين وترك الأقسام باعتبار التكرار فلذا قيد التكرار بكونه في حقه صلى الله عليه وآله وسلم

(و) لا على (تأس) للامة به ﷺ وهذاهو القسم الاول (او يدل عليهما) أي على التكرير في حقه وتأسي الامة به وهذاهو القسم الثاني (او يدل على أحدها) اما التكرير في حقه فقط أو تأسي الامة به فقط والاول هو الثالث والثاني هو الرابع ، وفي كل قسم اما ان يكون القول خاصاً به ﷺ أو خاصاً بالامة أو شاملا له وللامة فيصير كل قسم ثلاثة (١) وعلى كل تقدير اما ان يعلم تقدم الفعل أو تأخره أو لا يعلم شيء منهما فيصير كل قسم تسعة وقد استوفاها المتن (الاول) من الاقسام الاربعة وقد عرفت أن القول اما خاص به أو بنا أو عام فاصناف الاول (٢) ثلاثة أولها (القول الخاص به عليه السلام) وهو ان يعلم تقدمه أو تأخره أو يجهل التاريخ كما عرفت (لا يعارض) الفعل حال كونه (متأخراً) أي معلوم التأخر كان يفعل فعلا ثم يقول لايجوز لي مثل هذا الفعل (٣) وذلك لان الفعل لاحكم له فيما بعد وقته اذ الفرض عدم التكرار (فان تقدم) القول كان يقول لايجوز لي أن أفعل كذا مطلقاً أو في وقت معين (٤) ثم يفعله مطلقاً أو في ذلك الوقت (فالفعل ناسخ) لحكم القول (مع التمكن) وذلك بان يفعله بعد مضي وقت من المطلق أو المعين يتمكن من امتثال القول فيه (والا امتنع) تقدم القول مع فرض وقوع الفعل المخالف لحكمه قبل التمكن من الامتثال لما يجيء في باب النسخ ان شاء الله تعالى وفيه خلاف الاشاعرة (فان جهل التاريخ) للقول والفعل فلم يدر أيهما المتقدم ففي المسئلة ثلاثة أقوال ، أحدها وجوب العمل بالقول في حقه ﷺ ، وثانيها وجوب العمل بالفعل ، وثالثها الوقف والسكوت عن الحكم باحدها (٥) الى ان يظهر دليل التاريخ واليها الاشارة بقوله (فالثلاثة

(١) من الاربعة فيصير الكل اثنى عشر قسما اه (٢) وفي نسخة فاصنافه ثلاثة اه (٣) كلبسه صلى الله عليه واله وسلم خاتم الذهب وقوله بعد لا ألبسه أبداً على فرض عدم دليل التأسي اه (٤) بمنزلة يجب الكف عن ذلك الفعل في ذلك الوقت اه سعد (*) يقال فما فائدة القول ولعلها رفع الاحتمال اه (٥) لتعارض المرجحين اه نظام وفي حاشية دفعاً للتحكم اللازم من القول بتقديم الفعل وعكسه اذ هو ترجيح بلا مرجح اه سبكي

(قال) الخاص به لايعارض متأخراً ، أقول هذا لاتكليف على الامة في معرفته فضلا عن التعبد به لكن ذكره الاصوليون استيفاء للاقسام (قال) والا امتنع ، أقول أي لايكون لهذه الصورة وجود أصلا

(قوله) والأول ، أي التكرير في حقه فقط هو الثالث من الأقسام و (قوله) والثاني ، يعنى تأسي الامة به فقط هو الرابع من الأقسام كما سيأتي ان شاء الله تعالى (قوله) فيصير كل قسم تسعة ، فيحصل من مجموع ذلك ستة وثلاثون (قوله) الأول من الأقسام ، وهو أن لايدل دليل على تكرار ولا تأسي (قوله) حال كونه ، أي القول متأخراً فمتأخراً حال من ضمير لايعارض العائد الى القول (قوله) كأن يفعل فعلا ، كاستقبال القبلة بقضاء الحاجة (قوله) لايجوز لي أن أفعل كذا ، كالاستقبال مثلا (قوله) ثم يفعله مطلقاً ، لوقال في صورة الاطلاق لكان أحسن (قوله) يتمكن من امتثال القول فيه ، بان يمكنه الكف عن ذلك الفعل في ذلك الوقت (قوله) والا امتنع ، أطلق في الفصول القول بالامتناع والمختار ماذكره المؤلف عليه السلام من التفصيل وهو الذي ذكره الامام المهدي عليه السلام (قوله) فان جهل التاريخ ، بان ينقل الينا قوله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله ولم يعلم المتقدم منهما (قوله) فالثلاثة ، لم يسبق مايدل على خصوصية هذه الثلاثة حتى يشار اليها بقوله فالثلاثة وانما تحسن هذه العبارة في الثاني ومابعده بعد تقدم ذكرها في القسم الأول « واعلم » ان الفائدة في هذا القسم هو مجرد الاعتقاد فقط اذ لاعمل يتعلق بالامة وذلك ظاهر وقد أشار الى ذلك في الجواهر

(قوله) فيحصل من مجموع ذلك ستة وثلاثون ، كذا في القسطاس وفيه مالفظه فالاقسام الاول أربعة والاصناف الاول من كل قسم

من قول المؤلف عليه السلام في الصفح الايمن فيصير كل قسم تسعة « وتوضيح ذلك » أن الاقسام أربعة كما ذكره المؤلف عليه السلام وكل قسم ثلاثة أصناف وهي أن يكون القول خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم أو بنا أو عاماً له ولنا وفي كل صنف ثلاثة أقسام التقدم والتأخر وجهل التاريخ فتكون الاقسام ستة وثلاثين قسما وهذه صورتها مفصلة

| القسم الاول وهو حيث لادليل على تكرير الفعل في حقه ولاتأسي الامة به صلى الله عليه وآله وسلم | القسم الثانى حيث دل الدليل عليهما | القسم الثالث حيث دل الدليل على التكرير دون التأسي به | القسم الرابع حيث دل الدليل على تأسي الامة به دون التكرير |
|---|---|---|---|
| الصنف الاول | الصنف الاول | الصنف الاول | الصنف الاول |
| القول الخاص به متأخراً لايعارض الفعل<br>القول الخاص به متقدماً الفعل ناسخ له مع التمكن والا امتنع تقدمه<br>جهل التاريخ المختار القول | القول خاصاً به المتأخر من الفعل والقول ناسخ مع التمكن في حقه ولاتعارض في حقنا في الاقسام الثلاثة<br>التأخر مع عدم التمكن لايقع منه صلى الله عليه وآله وسلم<br>جهل التاريخ المختار الوقف | القول خاصاً بنا لايعارض فعله صلى الله عليه وآله وسلم في الاقسام الثلاثة<br>متأخراً<br>متقدماً<br>جهل التاريخ | القول خاصاً به حكمه حكم أول أصناف القسم الأول في أقسامه الثلاثة<br>متأخراً<br>متقدماً<br>جهل التاريخ |
| الصنف الثاني | الصنف الثانى | الصنف الثانى | الصنف الثانى |
| القول الخاص بنا لايعارض فعله صلى الله عليه وآله وسلم في الثلاثة الأقسام<br>متأخراً<br>متقدماً<br>جهل التاريخ | القول خاصاً بنا مثل الصنف الأول من هذا القسم الامع جهل التاريخ فالمختار القول<br>متأخراً المتأخر ناسخ<br>متقدماً المتأخر ناسخ<br>جهل التاريخ [illegible] | القول خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم حكمه حكم أول أصناف القسم الثانى مطلقا<br>متأخراً<br>متقدماً<br>جهل التاريخ | القول خاصاً بنا لايعارض الفعل في حقه مطلقا<br>في حقنا المتأخر ناسخ مع التمكن قبل صدور الفعل لا بعده<br>جهل التاريخ<br>المختار القول |
| الصنف الثالث | الصنف الثالث | الصنف الثالث | الصنف الثالث |
| القول العام له ولنا لاتعارض في حقنا في أقسامه الثلاثة وفي حقه يأتى فيه التفصيل الذى في القول الخاص به<br>متأخراً<br>متقدماً<br>جهل التاريخ<br>هذا حيث كان العموم بطريق التنصيص وان كان بطريق الظهور فالفعل المتأخر ناسخ مع التراخي ومخصص مع عدمه والمختار القول مع جهل التاريخ | القول العام له ولنا حكمه حكم الصنف الثانى من هذا القسم<br>متأخراً<br>متقدماً<br>جهل التاريخ | العام له ولنا نصاً فيه حكمه أيضاً حكم أول أصناف القسم الثانى مطلقا<br>متأخراً<br>متقدماً<br>جهل التاريخ<br>وأما حيث كان بطريق الظهور فلا تعارض في حقنا مطلقا وفي حقه الفعل مخصص مطلقا الا اذا تأخر عن وقت العمل بالقول فهو ناسخ لامخصص | القول عاماً له ولنا لايعارض الفعل في حقه ان تأخر وان تقدم فكاول أصناف القسم الأول<br>في حقنا المتأخر ناسخ مع التمكن قبل صدور الفعل لا بعده<br>جهل التاريخ<br>المختار القول |

( قوله ) والمختار منها القول الخ ، واختاره في الفصول وشارح المختصر لأنه اعترض كلام ابن الحاجب حيث اختار الوقف في هذا القسم أعني فيما كان خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم وجهل التاريخ وكذا اختار المؤلف عليه السلام وشارح المختصر القول فيما كان خاصاً به صلى الله عليه وآله من القسم الرابع أيضاً وذلك لئلا يقع التعارض كما ذكره المؤلف عليه السلام واما القسم الثاني والثالث فاختارا مع جهل التاريخ فيهما الوقف لما ذكره عليه السلام من أنه لاوجه للترجيح لأن النسخ حاصل على التقديرين وأما صاحب الفصول فاختار في جميع الاقسام الاربعة العمل بالقول بناء منه على ان تقدم القول على الفعل ممتنع لان فيه النسخ قبل امكان العمل فع الجهل يحكم بتقدم الفعل لئلا يقع التعارض وقد اعترض كلامه بان الامتناع قبل التمكن من الفعل فقط لا بعد التمكن منه فيصح النسخ ووجه كلامه بتوجيه مدخول فيه فتركناه . واما الامام المهدي وابن الحاجب فاختارا فيما كان خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم وجهل التاريخ الوقف في جميع الاقسام الاربعة وذلك لعدم التعبد علينا لانه خاص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وترجيح القول على الفعل بالوجوه التي ستأتي مشروط بوجوب العمل علينا وهاهنا لم يجب وانما المراد اعتقاد أن العمل بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله وسلم هو بالقول أو الفعل فيتوقف في الاعتقاد الى ظهور التاريخ وقد أشار الى هذا التعليل في الجواهر ( قوله ) على بعض التقادير وذلك حيث لم يمكن العمل ( قوله ) الخاص بنا ، كأن يقول الاستقبال محرم عليكم دوني فلا يعارض هذا القول فعله صلى الله عليه وآله وسلم ( قوله ) امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، منصوب على الاختصاص والغرض من ذكره بعد ضمير المتكلم بيان اختصاص مدلول الضمير من بين أمثاله بما نسب اليه ذكر ذلك نجم الأئمة في أمثال هذا ( قوله ) إذ الفرض عدم وجوب التأسي ، لم يقل والتكرار لما عرفت ان التكرار مقيد بكونه في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لئلا تتكثر الأقسام ( قوله ) فلا تعلق للفعل بالامة اذ الفعل مختص به صلى الله عليه وآله وسلم والقول مختص بنا فلم يتواردا على محل واحد ( قوله ) بطريق التنصيص ، بأن يقول لايجوز لي ولا لكم ( قوله ) أو بطريق الظهور ، أي العموم كأن يقول لايجوز الاستقبال لأحد ( قوله ) كما تقدم في القول الخاص به من التفصيل ، ففي حقه ان تأخر القول فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ مع التمكن والا امتنع وان جهل فالمختار القول ( قوله ) من عدم التعارض ، يعني مطلقاً تقدم القول أو تأخر اذ المفروض عدم وجوب التأسي الى آخر ماسبق

والمختار ) منها ( القول ) حكماً بتقدم الفعل (نفياً للنسخ ) لئلا يقع التعارض المقتضي لنسخ أحدهما والنسخ خلاف الاصل ولان القول يمتنع تقدمه على بعض التقادير والحمل على الجائز على كل تقدير أولى من الحمل على مايجوز على بعض ويمتنع على بعض (١)(و) ثانيها القول الخاص بنا(٢) امة محمد صلى الله عليه وسلم ( لا يعارض) فعله صلى الله عليه وسلم سواء تقدم أو تاخر(٣) اذ الفرض عدم وجوب التاسي فلا تعلق للفعل بالامة (و ) ثالثها القول ( العام ) له ولامته وهو اما ان يعمهم بطريق التنصيص عليه وعليهم أو بطريق الظهور(٤) ان كان بطريق التنصيص فالحكم في تاخر الفعل وتقدمه وجهل التاريخ (كما تقدم(٥)) في القول الخاص به من التفصيل وفي الخاص بامته من عدم التعارض وان كان بطريق الظهور فقد اشار الى

---

( ١ ) والفائدة في ثلاثة أقسام ، القسم الأول هو الاعتقاد اذ لاعمل يتعلق بالامة بل هو متعلق بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره اه سيدي عبد القادر بن احمد رحمه الله

(٢) عطف على قوله به أي الخاص به وبنا الخ اه والفائدة في هذا القسم هو الاعتقاد فقط اه

(٣) أو جهل اه فصول ولم يذكره المؤلف لأنه لايبحث عن جهل التاريخ الا مع مغايرة حكم تقدمه لحكم تأخره وأما عده في الستة والثلاثين صورة فلاقتضاء القسمة له اه (٤) كأن لايكون صريحاً كوجب على المسلمين كذا اه عضد (٥) أما في حقنا فلا تعارض في شيء منها لاختصاص الفعل به عليه السلام وأما في حقه فلما تقدم في القول الخاص به اه

---

( قوله ) سواء تقدم أو تأخر ، أقول لم يذكر جهل التاريخ في هذه الصورة وكذلك العضد لم يذكره مع أنها لاتصير الأقسام تسعة الا بذلك فينظر ( قوله ) فلا تعلق للفعل بالامة ، أقول لاختصاص القول بهم والفعل به

ثلاثة فتكون الأصناف البواقي من كل قسم ستة اه ( قوله ) بان يقول لايجوز لي ولا لكم ، أولايجب علي ولاعليكم أو يحرم علي وعليكم اه معيار

حكمه بقوله (الاظاهراً فيه) ﷺ (فالفعل) المتأخر (بلا تراخ تخصيص(١)) لعموم القول واما تأخره مع التراخي(٢) فنسخ لما يجيء من منع تأخر البيان عن وقت الحاجة ان شاء الله تعالى واما اذا تقدم الفعل فلا تعارض(٣) اذ الفرض عدم التكرار فلا حكم للفعل فيما بعد وقته وان جهل التاريخ ففيه الثلاثة الاقوال، والمختار القول لئلا يلزم التخصيص أو النسخ وكلاهما خلاف الاصل واختار صاحب الفصول القول حيث تناوله بطريق التنصيص والوقف حيث تناوله بطريق الظهور ولم يبين للفرق بينهما(٤) وجهاً (الثاني) من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه(٥) وعلى تأسي الامة به وهو ثلاثة أصناف ايضاً أولها (المتأخر) من القول والفعل (ناسخ)

(١) كان يقول لايجوز لأحد أن يواصل ثم يواصل فوراً قبل التمكن من الامتثال فالفعل المتأخر يكون تخصيصاً له صلى الله عليه واله وسلم لامكان اعتبارهما معاً لعدم التنافي بينهما اه تيسير (*) الا أن لقائل أن يقول هذا المذكور في تقدم القول العام بطريق الظهور لنا وله صلى الله عليه واله وسلم فالفعل المتأخر مع التراخي اذا وضحت صفته يتأسى به فيه على قول أئمتنا والجمهور، ومجهول الصفة فيه الخلاف المتقدم فيلزم صحة النسخ في حقنا على فرض وجوب التأسي فيه والله أعلم اه اللهم الا أن يقال أن القول المتقدم العام أقوى في دلالته على تكليفنا من دلالة مجرد فعله على وجوب التأسي فلا يكون ناسخاً في حقنا ويؤيد ذلك ان في عدم وجوب التأسي به في الفعل المجرد جمعاً بين الدليلين العمل بالقول في حقنا والعمل بالفعل في حقه لكونه ناسخاً استقام النسخ في حقه لافي حقنا والله اعلم اه عن خط المغربي (٢) لكن ينظر هل هو نسخ في حقه فقط أو نسخ في حق الجميع اه لانسخ في حقهم لعدم التأسي لان هذا القسم الأول الذى لادلالة فيه على تكرير ولا على تأس اه (٣) في حقه لعدم الدليل على التكرار ولا في حقهم لعدم دليل التأسي اه فصول وشرحه (٤) وقد يقال في الفرق بينهما ان مع التنصيص لااحتمال للتخصيص لانه ان تقدم الفعل فلا تخصيص ولانسخ وان تأخر فالنسخ لاغير اذ لايمكن التخصيص مع دخوله صلى الله عليه وآله وسلم في العموم بالنص وأما مع الظهور فالفعل المتأخر محتمل للتخصيص والنسخ ومع التخصيص لم يهمل أحد الدليلين بالمرة فالتردد بين التخصيص والنسخ توقف صاحب الفصول اه سيدى احمد بن زيد الكبسي (*) قد يبين وجهه بان يقال أنه اذا جاز تقدم القول على الفعل فالحكم بتقدم أحدهما على الآخر تحكم صرف بخلاف ماسبق فانا قد حكمنا بامتناع تقدم القول على الفعل يعنى على بعض التقادير وأوجبنا تأخره لمنعنا النسخ قبل التمكن من الفعل اه سيدى صلاح من شرح الفصول قال السحولي بعد قوله تحكم صرف يحقق هذا الكلام وقال سيدى محمد بن الحسين بن القاسم « قلت » وفي هذا الفرق تأمل ثم بين وجهه تركناه اختصاراً اه (٥) نحو أن يستقبل القبلة بالحاجة ويقول هذا مباح لان هذا اللفظ يقتضى استمرار الاباحة ووجوب التأسي به في اباحته فاذا قال بعد ذلك الاستقبال محرم علي دونكم فلا تعارض في حقنا وهو ناسخ في حقه اه شرح معيار

(قال) وعلى تأسي الامة به، قال المحشي كان يقول الاستقبال مباح متكرر في حقي فتأسوا بي فيه اه « قلت » قد عرفت مما سلف أن مناط التأسي معرفة وجه الفعل فكيف يقال هنا أنه يشترط دليل التأسي فان اريد به معرفة الوجه فليس هو دليل التأسي بل دليله الآيات

(قوله) تخصيص لعموم القول؛ فيخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم من القول (قوله) فنسخ، يعني نسخ في حقه فقط لعدم وجوب التأسي (قوله) والمختار القول، حكما بتأخره (قوله) ولم يبين للفرق بينهما وجهاً، وقد بين في شرحه الفرق بوجه لايخلو عن ضعف فلذا لم يذكره (قوله) وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه وعلى تأسي الامة به، كأن يقول الاستقبال مباح متكرر في حقي فتأسوا بي فيه

( قوله ) اما اذا كان المتأخر الفعل كأن يقول لايجوز لي استقبال القبلة بقضاء الحاجة ثم فعل بعد التمكن من الكف ( قوله ) فالنسخ بالحقيقة لدليل التكرار ، كأن يستقبل ثم يقول لايجوز لي مثل هذا الفعل فقد نسخ دليل التكرار وهو قوله هذا مباح متكرر في حقي ( قوله ) وأما مع عدم التمكن ، معنى عدم التمكن مع تقدم القول أن يقول لايجوز لي الاستقبال ولم يكن قد تمكن من الكف ثم فعل فالفعل حينئذ معصية في حقه لكن هل يتأسى به لعدم التعارض فى حقنا أولا لأن الفعل قد صار حراماً في حقه صلى الله عليه وآله وسلم أشار شيخنا رحمه الله الى أنا لا نتأسى به لأن الفعل قد حرم عليه فينظر ( قوله ) والنسخ حينئذ بدا ، زاد بعض الناظرين أو عبث ليوافق مايأتى في تقدم الفعل وفيه نظر اذ النسخ لايتصف بالعبث وانما يتصف بالبدا فقط والعبث فيما يأتى انما هو في القول واتصافه بالعبث ظاهر اذا لم يكن بدا والله أعلم ( قوله ) وان تقدم ، أي الفعل كأن يستقبل القبلة بقضاء الحاجة ثم يقول لايجوز لي الاستقبال ( قوله ) كان القول حينئذ عبثاً أو بدا ، مع الحكم بالنسخ لظهور عدم المصلحة في الفعل وقد اعترض بعض الناظرين بانه



اذا كان عموم دليل التكرار بطريق الظهور كان مخصصاً لحكم دليل التكرار في حقه صلى الله عليه وآله وسلم فلا عبث ولا بداء « والجواب » أنك قد عرفت ان التكرار انما هو في حقه صلى الله عليه وآله وسلم فقط فلا عموم للامة بالنظر الى التكرار ( قوله ) لرفع حكم دليل التكرار ، معنى عدم التمكن هنا أن يمضي وقت بعد قوله هذا الفعل مباح متكرر في حقه لايمكن فيه فعل الاستقبال مرة اخرى اذ لايحصل التكرار بالاولى (قوله) ولا تعارض ، سواء تقدم الفعل أو تأخر أو جهل ( قوله ) المدلول على تأسي الامة به ، أي الذي دل الدليل على تأسيهم به صلى الله عليه وآله وسلم فعلى تأسي الامة نائب المدلول والباء في به متعلقة بتأسي والضمير عائد الى الموصول الذي هو عبارة عن الفعل الذي دل على تأسي الامة به أي بالفعل الموصوف بالموصول المذكور فلا حاجة الى زيادة لفظ فيه كما قال بعض الناظرين بناء على أن ضمير به للنبي صلى الله عليه وآله وسلم كما هو الظاهر في عبارتهم لكن لامحوج الى التقدير اذ لامانع من اعادته الى الفعل

---

للاخر ان كان تأخره ( مع التمكن ) وهذا (فى) القول (الخاص به (١)) ﷺ اما اذا كان المتأخر الفعل فهو ناسخ للقول حقيقة واما اذا كان المتأخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التكرار فى حقه ونسبته الى الفعل على جهة المجاز واما مع عدم التمكن فلا يقع منه ﷺ لانه اما ان يتأخر الفعل أو يتقدم ان تأخر فهو معصية لمخالفته القول والنسخ حينئذ بدا وان تقدم كان القول حينئذ عبثاً اوبدا لدفعه حكم دليل التكرار خلافاً للاشعرية فى ذلك كله ( ولا تعارض ) بين القول الخاص به ﷺ والفعل المدلول على تأسي الامة به( فى حقنا(٢))وهو ظاهر (فان جهل) المتقدم من القول والفعل ففيه الثلاثة الاقوال التى تقدمت وإليها أشار مع بيان المختار منها بقوله ( فالوقف(٣) )

(١) ولا تعارض في حقنا مطلقاً تقدم القول أو تأخر أو جهل اه تيسير (٢) الا بالنظر الى التكرار على تقدير تأخر القول وقوله وهو ظاهر أى لأن القول لم يتناولنا (٣) في حقه اه

فاتبعوه واسوة حسنة « نعم » قد نبه لهذا في الآيات البينات فقال الكلام هنا فيما اذا ثبت حكم في حقنا ثم وقع منه صلى الله عليه واله وسلم فعل يخالفه فلا يترك ماثبت في حقنا وثبت تأسينا به الا بدليل والكلام هنا حيث لم يثبت في حقنا مايخالف الفعل فيطلب تأسينا به لعدم المعارض فيه في حقنا انتهى « قات » فلابد من تقييد تلك المسئلة بزيادة بحيث لم يثبت في حقنا مايخالف الفعل ثم اذ قد عرفت ان دليل التأسى قدلايكون الا قولا فان عارضه القول صارت المسئلة من تعارض الأقوال

---

( قوله ) لأن الفعل قد حرم عليه فينظر ، لايخفى ان الظاهر ماقاله بعض الناظرين ولعل المؤلف عليه السلام اقتصر على البدا للعلم بلزوم العبث أيضاً وماذكره سيلان رحمه الله من التنظير لايستقيم اذ لافرق بين القول والفعل في الاتصاف بالعبث والبدا كما لايخفى وماذكره من الفرق بين البدا والعبث كما يوجد في بعض النسخ لايصح ويخالف لما سيأتى للمؤلف في مسئلة امتناع النسخ قبل التمكن فتأمله والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه ( قوله ) لظهور عدم المصلحة في الفعل ، لعل المراد عدم المصلحة في دليل التكرار الذي مع الفعل اهـ ح عن خط شيخه ( قوله ) عائد الى الموصول الذي هو عبارة عن الفعل ، أي الذى دل على تأسي الامة به أي بالفعل الموصوف بالموصول المذكور اهـ ح

وذلك ( للاحتمال ) ولاوجه للترجيح(١) لان النسخ حاصل على التقديرين(و)ثانيهافي القول الخاص (٢) ( بنا ) امة محمد ﷺ وهو ( مثله ) أى مثل الصنف الاول ومشبه له في أحكامه الا مع جهل التاريخ فسنذكر حكمه ان شاءالله تعالى «وتحقيق المماثلة» ان المتأخر من القول والفعل ناسخ للاخر مع التمكن اما اذا تأخر الفعل فهو مع دليل التأسي ناسخ للقول حقيقة واما اذا تأخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التأسى (٣) ونسبته الى الفعل على جهة المجاز واما مع عدم التمكن فلا يقع لانه ان تأخر الفعل فدليل التأسى عبث اوبدا وإن تأخر القول فهوايضاً كذلك لرفعه حكم دليل التأسي(٤) والكل غير جايز ولا تعارض بين القول الخاص بالامة والفعل المدلول على تأسى الامة به(٥) في

(١) هلاجعل التكرار في حقنا وجه ترجيح لتأخر الفعل اه يقال النسخ في حقه والتكرار باق اه
(٢) نحو أن يقول الاستقبال محرم عليكم دونى اه منهاج (٣) اذ لاتكرار في حق الامة اه
(٤) علة للبدا فقط اه من خط العلامة الجنداري (٥) بحال اه عضد سواء تقدم القول أو تأخر أوجهل اه

(قوله ) ولا وجه للترجيح ، أقول أى ترجيح القول أو ترجيح الفعل وعبارة ابن الحاجب ثالثها الوقف للحكم أى في الحكم باحد المتساويين بلا مرجح وأورد عليه أنه لايخفى ان مرجحات القول الاتية موجودة هنا فلا تحكم فالاولى التعليل بعدم الفائدة في الترجيح حيث لايتعلق به عمل بخلاف مايأتى فانه يتعلق به عمل

( قوله ) للاحتمال ،أي لاحتمال تقدم القول فيكون منسوخاً وتأخره فيكون ناسخاً (قوله ) على التقديرين ، تقدم الفعل وتقدم القول ( قوله ) وثانيها ، أي ثانى الثلاثة الاصناف( قوله ) وتحقيق المماثلة ، يعنى تحقيق ماهو المراد منها فن الظاهر من المماثلة أن الناسخ والمنسوخ في الصنف الأول هو الناسخ والمنسوخ في هذا الصنف وليس كذلك فانه نسخ في الاول القول بمجرد الفعل وفي هذا الصنف نسخ القول بالفعل مع اشتراط وجود دليل التأسي اذ لو لم يوجد فلا نسخ للقول الخاص بنا وهو ظاهر ونسخ هناك دليل التكرار بالقول المتأخر وهاهنا نسخ دليل التأسي لادليل التكرار اذ لاتكرار في حق الامة بل انما هو في حقه، وعدم المعارضة هناك في حقنا وهاهنا في حقه عليه السلام فحقق المؤلف أن المماثلة في مجرد كون المتأخر ناسخاً وفي مجرد لزوم العبث وفي مطلق عدم المعارضة ( قوله ) اما اذا تأخر الفعل ، كأن يقول هذا مباح متكرر في حقي فتأسوا بى ثم يمضي وقت يمكن فيه فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتأسي به ثم يقول الاستقبال حرام عليكم ثم يفعل فالفعل مع دليل التأسي ناسخ لدليل التحريم فيتأسى به ( قوله )مع دليل التأسي ليس المراد ان القول نسخ بالفعل وبدليل التأسي بل المراد أنه نسخ بالفعل مع وجود دليل التأسي واعتباره كما عرفت ( قوله ) وأما اذا تأخر القول، كأن يستقبل ثم يقول الاستقبال حرام عليكم فالنسخ بالحقيقة لدليل التأسي لالفعل الامة لأن الامة ان كان قد حصل منهم التأسي فلا نسخ لما قد فعل وكذا ان لم يحصل لانسخ أيضاً ولادليل في حقهم على التكرار فلا نسخ له أيضاً ( قوله )واما مع عدم التمكن فلا يقع لأنه ان تأخر الفعل كأن يقول تأسوا بى في الاستقبال ثم يقول الاستقبال حرام عليكم ولم يكن قد مضى وقت يمكنهم فيه التأسي ثم يستقبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم (قوله ) فدليل التأسي عبث ، ان كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم عالماً بتقدم القول على الفعل اذ لم يحصل لدليل التأسي حينئذ فائدة ( قوله ) أو بدا ، ان نسخه دليل التحريم لأنه ظهر عدم المصلحة في دليل التأسي لعدم التمكن ( قوله ) وان تأخر القول كأن يستقبل ثم يقول الاستقبال حرام عليكم قبل مضي وقت يمكنهم فيه التأسي ( قوله ) فهو أيضاً كذلك ، أي بدا فقط لأن دليل التحريم رفع دليل التأسي قبل التمكن من التأسي ولا عبث هنا لعدم وجود علته هنا أعنى العلم بتقدم القول لأن الفرض هنا أنه متأخر عن الفعل ويدل على هذا تعليل المؤلف عليه السلام حيث قال لرفعه حكم دليل التأسي فانه علة للبدا فقط ( قوله ) بدليل التأسي ، اذ لاتكرار في حق الامة كما عرفت ( قوله ) ولاتعارض ، الاولى أن يقال وانه لاتعارض ليكون عطف على قوله سابقاً أن المتأخر من القول والفعل الخ ليظهر كون هذا مما خالف ظاهر المماثلة كالمعطوف عليه

( قوله ) فحقق المؤلف ان المماثلة الخ ، ولذا قال المؤلف ومشبه له في أحكامه الخ وهي هذه اه حسن بن يحيي ( قوله )كان يقول هذا مباح الخ ، في هذا التمثيل خبط لايخفى فتأمله اه حسن ح ( قوله ) وكذا ان لم يحصل لانسخ أيضاً ولادليل ، الظاهر في العبارة فلا نسخ اذ لادليل الخ فتأمل اه ح قال اه شيخنا المغربي

حقه ﷺ ( فان جهل ) المتقدم (فالقول) هو المختار لوجوه منها قوله (لاستقلاله ) فى الدلالة(١)على تعدى حكمه الينا فلا يحتاج فيهاالى غيره بخلاف الفعل فلا يستدل به من دون القول ومنها قوله ( وعمومه (٢)) لانه يدل على الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه يختص بالموجود المحسوس فتكون فائدته أقل ، ومنها قوله(والاتفاق على دلالته(٣)) بخلاف الفعل فان من الناس من يقول ان الافعال لا يستدل بها ولا تكون بياناً والمتفق عليه أولى بالاعتبار ومنها قوله ( وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل(٤)وذلك لان القول مختص بالامة فلو عمل بالفعل لبطل مقتضاه البتة بخلاف العكس لان العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل فى حق الامة دون النبي ﷺ والجمع بينهما ولو بوجه أولى من ابطال أحدهما بالكلية (وقيل الفعل ) أولى فى العمل به من القول ( اذ يبين به القول) مثل صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم بياناً(٥) لآيتي الصلوة والحج والمبين للشيء آكد فى الدلالة من ذلك الشيء كخطوط الهندسة(٦) وغيرها فان من رام التعليم وأراد المبالغة في ايصال مايقوله الى فهم المتعلم استعان بالاشارة والتخطيط وتشكيل الاشكال ولولا ان الفعل أقوى دلالة لما كان كذلك (ورد )بمنع كون المبين للشيء آكد فى الدلالة من ذلك الشيء وغاية ماذكرتموه انه وجد البيان بالفعل وقد وجد البيان بالقول أيضاً ويرجح ( بأن البيان بالقول أكثر )

(١) لان القول وضع لذلك فلا يختلف بخلاف الفعل فان له محامل ولا ظاهر له وانما يفهم منه في بعض الاحوال ذلك لقرينة خارجية فيقع الخطأ فيه كثيراً اه عضد (*) وعبارة فصول البدايع هكذا وقوة دلالته لوضعه لها وللفعل محامل فيحتاج في الفهم منه الى قرينة اه

(٢) عبارة فصول البدايع عموم دلالته المعدوم والموجود المعقول والمحسوس تأمل اه برطي

(٣) ولا يخفى عليك ان رجحان دلالة القول لا يدل على تأخر القول ظاهراً فيقال في توجيه مدار الوجوه الثلاثة على ان دلالة القول لما كانت أقوى مثلا كان ينبغي الحكم بكون القول متأخراً ناسخاً للفعل حتى يكون الاقوى رافعاً للاضعف دون العكس على ماهو شأن الحكمة وقس عليه الثاني اه ميرزاجان (٤) لو قيل قد عمل به الى وقت الفعل اه (٥) يعنى دليلا ان الفعل وهو صلاته صلى الله عليه وآله وسلم وحجه بيان لآيتي الصلاة والحج اه (٦) أى يقام بالبراهين على الدعاوى مثل قولنا الزوايا الثلاث في المثلث متساوية لقائمتين فانها دعوى تقام البرهان عليها بخطوط الهندسة كما ذكرت في موضعه اه

( قال ) فان جهل فالقول ، أقول قيل عليه يقال ان كان أقوى بالنظر الى المطلوب هنا فخلاف الفرض لأن المراد بالقوة مايوجب التقديم والمتأخر مقدم اتفاقاً فكأنه قال القول متأخر وان كانت القوة لما ذكره من الوجوه فلا يقتضى العمل به لتعين العمل بالمتأخر وقد جهل فليتأمل هذا ونظائره، فانما هو استدلال بالمزايا الخارجة عن محل تحصيل المدلول وهو كالاستدلال بكثرة الفوائد على اثبات اللفظ اللغوى والحكم الشرعي وكلاهما غير صحيح ( قال ) وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل ، أقول يعنى بخلاف القول لأنه صلى الله عليه وآله وسلم قد عمل مرة ، قيل عليه يقال ذلك الفعل منه صلى الله عليه وآله وسلم هو نفس الدليل لنا وليس بدليل له ولم يعمل

( قوله ) لاستقلاله في الدلالة على تعدي حكمه الخ ، المراد استقلاله في دلالته على مدلوله مطلقاً لا على تعدي حكمه الينا كما ذكره المؤلف عليه السلام فالتعميم أظهر كما ذكره في شرح المختصر ولذا قال المؤلف عليه السلام فلا يستدل به الخ اذ كان المناسب للتقييد أن يقول فلا يتأسى به « فائدة » قال بعض أهل الحواشي أن رجحان دلالة القول لا يدل على تأخر القول ظاهراً ثم ذكر في توجيه ذلك أن دلالة القول لما كانت أقوى كان ينبغي الحكم بكون القول متأخراً ناسخاً للفعل حتى يكون الاقوى رافعاً للاضعف دون العكس على ماهو قياس الحكمة وقس عليه الباقي ( قوله) ورد بمنع كون المبين للشيء آكد في الدلالة ، نظيره ماذكروه في عطف البيان أنه لا يشترط كونه أوضح من متبوعه كما ذلك معروف في موضعه ( قوله ) وغاية ماذكرتموه الخ ، لعل المؤلف عليه السلام رتب هذا على فرض تسليم كونه آكد فكأنه قال ولو سلم فغاية ماذكرتموه الخ اذ لا يستقيم بعد منع كون المبين أقوى الامع فرض التسليم وقد اختصر شارح المختصر على قوله غايته انه وجد الخ ولم يتعرض قبله للمنع

( قوله ) المراد استقلاله الخ ، الالصق بالمقام ماذكره المؤلف وما استظهر به القاضي من قول المؤلف ولذا قال المؤلف الخ لم يظهر فتأمل اه ح عن خط شيخه

( قوله )فان غالب مستند الاحكام الأقوال ، تعليل كون البيان بالقول أكثر باستناد الأحكام الى الأقوال غير ظاهر فينظر اللهم الا أن يقال ان البيان من الأحكام ( قوله ) من جنس واحد ، احتراز عما اذا اختلفا بالجنس فانه لاترجيح بالكثرة كنص وقياسين بخلاف ما اذا تعارض القياسان ووجد على وفق أحدهما دليل من جنس آخر ،قال السعد وهاهنا الدليلان من جنس وهو وقوع كل من القول والفعل بياناًوقد قامت الوجوه الأربعة على تقديم القول انتهى وظاهره ان المرادبالجنسية اتفاقهما في كونهما بياناً «واعترضه» في الجواهر بان تفسير الجنسية بوقوع كل منهما بياناً غير مستقيم لأن أجناس الدلائل الكتاب والسنة والاجماع والقياس فمعنى جنسية القول والفعل كونهمامن السنة وقد انضم الى القول جنس آخر من الاستدلال فيرجح على الفعل ( قوله ) وقيل المختار الوقف،أورد المؤلف عليه السلام الوقف قولا مستقلاولم يورده سؤالا كما في شرح المختصر حيث قال« فان قيل »لم لايصار الى التوقف كما في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لأن كل واحد منهما الى آخر ماذكره المؤلف لئلا يرد عليه ماذكره السعد من أن هذا السؤال غير متوجه بعد معرفة ترجيح القول بالوجوه المتقدمة اذ قد عرف منها علة عدم التوقف فهذا السؤال طلب لتعيين العلة في التوقف بعد تبيينها وذلك غير متوجه فالسؤال المتوجه أن يقال لم لايصار في الاول من هذا القسم الى ترجيح القول كما هو رأي الآمدي من غير توقف (قوله)لأن كل واحد منهما الخ، يعني انهاهنا احتمالين لأنه يجوز في كل واحد منهما تقدمه الخ ( قوله ) كما في صورة اختصاص القول به صلى الله عليه وآله وسلم ، وهي أول الأصناف في هذا القسم حيث قال فان جهل فالوقف للاحتمال( قوله) للتعبد ، يعني أنه اذا تعلق القول والفعل بنا فنحن متعبدون بالعمل بمقتضى أحدهما وقد يرجح القول فيعمل به بخلاف مااذا تعلقا به صلى الله عليه وآله وسلم فانه لاتعبد لنا باعماله ولايحكم فيها ان الواجب عليه هذا أو ذاك ل ذلك من باب الاعتقاد وهو اعتقاد أن العمل بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله وسلم هو بالقول او الفعل فلم يحتج الى عمل فيتوقف في الاعتقاد الى ظهور التاريخ لكن يقال هذا الجواب تام على اختيار ابن الحاجب من القول بالتوقف فيما كان خاصاً به من القسم الاول والرابع كما عرفت من المنقول عنه وعن الامام المهدي عليه السلام وأما على مااختاره المؤلف عليه السلام وشارح المختصر من العمل بالقول فيما كان خاصاً به من القسم الأول والرابع فتعليل التوقف هاهنا بعدم التعبد منقوض بما اختاراه في هذين القسمين . ولعله يجاب بانه وجد مقتض لاختيار القول فيما كان خاصاً به في هذين القسمين أرجح من هذا التعليل وهو لزوم النسخ لو حكم بتأخر الفعل وامتناع تقدم القول على بعض التقادير كما عرفت والله أعلم ( قوله ) العام له صلى الله عليه وآله وسلم ولامته ، نحو لايجوز لاحد أو لي ولكم الاستقبال

---

فان غالب مستند الاحكام الاقوال لا الافعال (ولوسلم التساوى ) بينهما(١) ( رجح )القول ( بماذكر )من الوجوه الاربعة (٢) لسلامتها عن المعارض فان الدليلين من جنس واحد اذا تعارضا فقيام دليل من جنس آخر على وفق أحدهما مرجح له (و ) وقيل المختار (الوقف) لان كل واحد منهما يجوز تقدمه فيكون منسوخاً وتأخره فيكون ناسخاً فينبغي ان يتوقف دفعاً للتحكم كما في صورة اختصاص القول به ﷺ والقول بالوقف هنا (ضعيف للتعبد )بالعمل بالقول أو الفعل وفي التوقف هنا ابطال العمل ونفي التعبد بخلاف التوقف في حق الرسول ﷺ لعدم تعبدنا به(٣)(و ) ثالثها الكلام في (العام(٤)) له ﷺ ولامته

(١) في البيان اه فصول (٢) وهي استقلاله في الدلالة وعمومه والاتفاق على دلالته وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل اه (٣) عملا وأما الاعتقاد فلا بد منه اه (*) فانه من باب الاعتقادات وهو اعتقاد أن العمل بالنسبة اليه هو بالقول او الفعل فلم يحتج الى عمل فيتوقف في الاعتقاد الى ظهور التاريخ اه جواهر التحقيق (*) الا لمقتض آخر في حقه لترجيح القول وهو دفع وقوع التعارض كما في القسم الاول ولو قال المؤلف كذلك لكان أولى لان عدم تعبدنا به موجود فيما كان خاصاً به صلى الله عليه واله وسلم من القسم الأول وقد اختير هنالك القول لئلا يقع التعارض اه (٤) نحو أن يقول محرم علي وعليكم استقبال القبلة أو استقبال القبلة بالحاجة حرام أو استقبل القبلة وقال هذا مباح اه منهاج

به مرة لأنها صورة المسئلة في الكلام وهمان كونه عمل به مرة ولم يعمل به قط وكونه دليلا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وليس بدليل في حقه صلى الله عليه وآله وسلم فليتأمل

---

( قوله ) غير ظاهر فينظر ، لعل وجه التنظير أنه لايتم المراد اذ مبنى الاستدلال على أن الفعل وقع بياناً للقول ووقع الرد بان القول أكثر بياناً للاحكام الخمسة من الوجوب ونحوه من الفعل فلا يتم الرد للمغايرة الا اذا ادرج بيان الفعل للقول في الاحكام ولعله يقال لاحاجة الى ادراجه فيها اذ المراد من بيان القول بالفعل بيان حكمه فتأمل اه ح عن خط شيخه الا أنه قد شكل على قوله وجه التنظير اه

( قوله ) فهذا السؤل طلب لتعيين العلة الخ ، مقتضى هذا التقرير عدم كون التوقف قولا لأحد فالصواب أن يقول المؤلف رحمه الله

(قوله) وهو نسخاً وجهل تاريخ ، قيل أنهما انتصبا تمييزاً عن اسم الاشارة كما في قوله تعالى ما اذا أراد الله بهذا مثلا . ورد بان شرطه الابهام كما في الآيةولا ابهام هنا ويحتمل أن يكون تمييزاً عن نسبة الخبر الى المبتدى كما في بالضمة رفعاً . ورد بلزوم تقديم التمييز مع بعده بما فيه من التكلف ولعل الأظهر نصبهما على الظرفية وان كانت مجازية وفي قول المؤلف عليه السلام في احكام النسخ وجهل التاريخ تأييد لذلك ( قوله ) كهذا ، أي كالصنف القريب وهو الصنف الثاني من القسم الثاني بقرينة الاشارة بما القريب ( قوله ) لا في نفي التعارض ، يعني المذكور سابقاً في الشرح فان التعارض في حقه ثابت هنا بين القول والفعل لعموم القول هنا ( قوله ) ان المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر ، مثال تأخر الفعل أن يقول لايجوز لأحد أو لي ولكم الاستقبال ثم فعل فعله ناسخ لدليل التحريم مع التمكن بان يمضي وقت يتمكن صلى الله عليه وآله وسلم وامته من الكف فيه لكن الناسخ هنا في حقه مجرد الفعل لا مع دليل التأسي وأما في حق الامة فالناسخ الفعل مع دليل التأسي كما سبق ومثال تأخر القول أن يستقبل ثم يقول لايجوز لأحد أولي ولكم فالقول في الحقيقة ناسخ لدليل التأسي في حقهم وأما في حقه فالقول ناسخ للفعل وليس هذا مما تقدم ( قوله) الى آخر ماذكر هناك ، من أن الناسخ حينئذ اما الفعل مع دليل التأسي لدليل التحريم وأما القول لدليل التأسي ومن أن التعارض بين القول والفعل ممتنع مع عدم التمكن ولذا قال المؤلف عليه السلام سواء أي يماثل مانحن فيه وماسبق تماثلا سواء أي مستوياً بلا نقصان لكن تعليل تأخر الفعل فيما سبق يكون دليل التأسي عبثاً أو بدا وتعليل تقدمه بكون دليل التأسي بدا لايجري هنا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وهو ظاهر فليس كما سبق اللهم الا أن يقال يصح التعليل بذلك وان لم يصح في حق النبي صلى الله عليه وآله وسلم نظراً الى المجموع من حيث هو مجموع فتأمل ( قوله ) سواء تناوله



وهو ( نسخاً وجهل تاريخ كهذا ) أي هو كالصنف القريب وهو حيث كان القول مختصاً بالامة فى أحكام النسخ وجهل التاريخ لا فى نفى التعارض وتفصيل ذلك أن المتاخر من القول والفعل ناسخ للاخر مع التمكن الى آخر ماذكر هناك سواء، سواء تناوله القول بطريق الظهور أو التنصيص مطلقاً ، لايقال اذا تناوله بطريق الظهور بلا تراخ ففعله ﷺ تخصيص للعموم وسواء تقدم أو تأخر أو قارن كما يجيء ان شاء الله تعالى فى مسئلة بناء العام على الخاص لانه يقال يستلزم ان يكون المتأخر من العام

بطريق الظهور، نحو الاستقبال وقت كذا حرام على كل أحد. والتنصيص نحو حرام علي وعليكم ( قوله ) مطلقاً ، قيد لتناول القول بطريق الظهور أو التنصيص لا لقوله الى آخر ماذكر هناك سواء فانه لايصح تقييده بذلك لأن قيد الاطلاق قد فهم من قوله الخ ماذكر هناك سواء وأما قوله سواء تناول القول الخ فلم يكن قد سبق لأن القول فيما سبق خاص بالامة وفيما نحن فيه عام له وللامة فلا بد من ذكره وتقييده بقوله مطلقاً ويكون المعنى سواء امكن العمل فيكون الفعل ناسخاً أولم يكن فيكون المتأخر ممتنعاً ليتفرع عن ذكره وتقييده السؤال المشار اليه بقوله « لايقال » والجواب المشار اليه بقوله لانه يقال الخ ولولم يذكره ويقيده بالاطلاق لم يتقدم مايتفرع عنه السؤال الا بتكلف فلذا أورد بعده السؤال وأجاب عنه وبما ذكرنا سقط ماذكر بعض الناظرين من أن هذا أعنى مطلقاً نسخة بدل من قوله سواء تناوله ( قوله ) بلا تراخ الخ ، قيل الصواب تأخير قوله بلا تراخ عن قوله ففعله « قلت » بل الصواب عبارة المؤلف لأن المراد بلا تراخ في وقوع الفعل أو في وقوع القول فلذا قدمه المؤلف عليه السلام فلو قال ففعله بلا تراخ لم يشمل وقوع القول بلا تراخ فتأمل ( قوله ) ففعله صلى الله عليه وآله وسلم تخصيص للعموم ، وهو قوله الاستقبال حرام في وقت كذا على كل أحد ثم استقبل قبل وقت التمكن من الترك فيكون فعله مخصصاً لذلك العموم فيثبت التحريم في حق غيره ( قوله ) لأنه يقال الخ ، حاصل الجواب ان المانع عن التخصيص ليس هو مجرد وقوع الفعل قبل التمكن من الترك أو وقوع القول قبل التمكن من التأسي بل المانع كون المتأخر من دليل التحريم أو دليل التأسي يكون عبثاً أو بدا لكن قد عرفت سابقاً أن العبث أو البدا انما هو في حق الامة لا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم « وبيان » كونه عبثاً

---

ولما سبق من عدم رجحان الفعل امتنع التوقف أو نحو ذلك اه محمد بن زيد ح ( قوله ) يعنى المذكور سابقاً في الشرح ، بقوله لاتعارض بين القول الخاص بالامة والفعل المدلول على تأسي الامة به في حقه اه منه ( قوله ) لكن الناسخ هنا في حقه مجرد الفعل ، فليس هذا مما تقدم اه ح ( قوله ) واما في حقه فالقول ناسخ للفعل ، أي لدليل التكرار اه ( قوله ) ويكون المعنى سواء أمكن العمل الخ ، تأمل اه ح ( قوله ) ان العبث أو البدا انما هو في حق الامة لا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم ، الا مع اعتبار دليل التكرار في حقه صلى الله عليه وآله وسلم اه حسن ح

أو بدا أن دليل التحريم مع تأخر الفعل عنه كما في هذا المثال ان تقدم على دليل التأسي وهو تأسوا بي في الاستقبال بان استقبل قبل التمكن من الكف عنه كان دليل التأسي عبثاً لمنع دليل التحريم عن التأسي أو بدا ان نسخ به دليل التحريم اذ هو قبل التمكن من الكف وان تأخر دليل التحريم كان عبثاً ان لم ينسخ به دليل التأسي أو بدا ان نسخ به دليل التأسي لكونه قبل التمكن من التأسي فتمتنع هذه الصورة وحينئذ فلا بد وان يتراخى أحد الامرين اما الفعل أو القول واذا كان أحدهما متراخياً فلا تخصيص وأما مع الامكان فالمتأخر ناسخ فاذا تقدم دليل التحريم وأمكن الترك ثم ورد دليل التأسي واستقبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان الفعل ناسخاً لدليل التحريم الا أن النسخ للفعل وحده في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وفي حقنا الناسخ الفعل مع دليل التأسي وان تأخر دليل التحريم ومضى وقت يمكن فيه التأسي كان دليل التحريم ناسخاً لدليل التأسي في حقنا اذ لاتكرار في حقنا ونسبته الى الفعل مجاز وأما في حقه فدليل التحريم ناسخ لمثل ذلك الفعل لثبوت التكرار في حقه كما عرفت (قوله) في صورة نادرة ، وهي أن يطول تأخر دليل التأسي في المثال المتقدم . وبيانه أن يرد تحريم الاستقبال في وقت معين ثم يستقبل صلى الله عليه وآله وسلم بلا تراخ ثم يتراخى دليل التأسي حتى مضى وقت يمكن كف الامة فيه عن الاستقبال ثم يرد دليل التأسي في الاسقبال للقبلة بقضاء الحاجة فانه يكون فعله صلى الله عليه وآله وسلم بلا تراخ مخصصاً له من عموم التحريم في حقنا (قوله) وان المختار ، عطف على قوله سابقاً ان المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر (قوله) لكن تقرير الوجه الرابع ، يعني من وجوه ترجيح القول (قوله) هاهنا أدق ، هذا دفع لما ذكره العلامة في شرح المختصر من أن الوجه الرابع لايتمشى هنا فأشار المؤلف عليه السلام الى أنه يتمشى ولكن بوجه أدق وتقريره أن العمل بالفعل يبطل حكم القول بالكلية والعمل بالقول وان كان يبطل الفعل في حقهم وفي حقه لكن انما يبطل في حقه دوام الفعل واستمرار حكمه دون أصل الفعل فانه قد فعل مرة ولا يتصور ابطاله وهذا كاف في ترجيح القول لكن الاستدراك في قول المؤلف عليه السلام ولكنه لا يبطله بالكلية غير ظاهر فان معنى عدم ابطاله بالكلية قريب من معنى ابطال استمرار حكم الفعل لا أصله وانما يصلح استدراكا لابطال حكم الفعل في حقه كما في عبارة العضد حيث قال يبطل حكم القول في حقهم وفي حقه لكن انما يبطل في حقه دوام الفعل فلو قال المؤلف عليه السلام لأن العمل بالقول وان ابطل الفعل في حقه هنا لكنه لا يبطله بالكلية اذ لا يبطل الا استمراره لظهر معنى الاستدراك (قوله) في حقه هنا ، لدخوله في العموم فيبطل استمرار الفعل في حقه و(قوله) لاهناك ، يعني فلم يبطل الفعل في حقه أصلا لا أصل الفعل ولا استمراره لخصوص القول بالامة فلا يبطل الا في حقهم (قوله) لأنه لا يبطل ماقد وقع الخ ، بخلاف الفعل فانه يبطل القول بالكلية (قوله) وبعض المتأخرين ، نسبه في الحواشي الى الشارح العلامة القطب (قوله) وترجيح القول في حق الامة ، لأجل التعبد

---

ودليل التأسي عبثاً اوبدا(١) ، بلى قد يمكن ذلك في صورة نادرة وهي ان يطول تأخر دليل التأسي عن الفعل والدليل العام فيكون الفعل مخصصاً ودليل التأسي ناسخاً وان المختار القول مع جهل التاريخ لما تقدم من الوجوه المرجحة له لكن تقرير الوجه الرابع(٢) هاهنا أدق لان العمل بالقول يبطل استمرار حكم الفعل في حقه هنا لاهناك ولكنه لايبطله بالكلية لانه لايبطل ماقد وقع من الافعال قبله ، وبعض المتأخرين ذهب (٣) في هذا الطرف الى التوقف وترجيح القول في حق الامة (الثالث) من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه(٤) دون وجوب التأسي

(١) فما بقي الا الحكم بامتناع وقوع ذلك بلا تراخ فلا يقع الا مع التراخي اه (٢) وهو قوله وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل اه (٣) قال السعد مقتضى كلام المتن والشرح يعني المختصر والعضد تقديم القول في حقه وفي حقنا جميعاً لكن مقتضى ماسبق أن يكون ذلك في حقنا اما في حقه فالتوقف وبهذا صرح الشارح العلامة القطب اه (٤) كما اذا علمنا أن الفعل متكرر ولا دلالة على وجوب التأسي فيه نحو أن يعلم ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم استقبل القبلة بالحاجة مراراً متكررة مختلفة الاوقات ولم يعلم اختصاص ذلك بوقت دون وقت ولادليل على أنه فعله على وجه الاباحة الشرعية فيلزمنا التأسي به بل يجوز أنه فعله باصل العقل فاذا عارضه قول خاص أو عام لنا وله فلا معارضة في حق الامة والمتأخر ناسخ في حقه اه منهاج

---

(قوله) وتقريره أن العمل بالفعل الخ ، صوابه بالقول لان الكلام في ترجيحه على الفعل بما ذكره في المرجحة ولعله سبق قلم

( قوله ) لعدم تعلق الفعل بالامة ، لخصوص الفعل به لعدم التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم وخصوص القول بنا فلا يعارض القول فعله سواء تقدم أو تأخر أو جهل ( قوله ) والآخران ، يعني من الاصناف ( قوله ) كأول أصناف القسم الثاني في جميع الأحكام ، فيكون المتأخر ناسخاً في حقه صلى الله عليه وآله وسلم مع التمكن ولاتعارض في حقنا لعدم وجوب التأسي كاول أصناف القسم الثاني فان جهل فالوقف لأن النسخ حاصل في حقه على تقدير التقدم والتأخر فلا وجه للترجيح واختار في الفصول القول مع جهل التاريخ ( قوله ) لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم ، وذلك لعدم وجوب التأسي ( قوله ) عن وقت العمل بالقول ، فهو ناسخ لامخصص لامتناع تأخر البيان عن وقت الحاجة وأما حيث تأخر بوقت لايمكن فيه العمل بدليل التكرار فالفعل مخصص اذ لايلزم تأخير البيان وبعض الناظرين زاد في قول المؤلف عليه السلام عن وقت العمل قيداً وهو قوله بوقت يمكن فيه العمل ولاحاجة اليه لأن التأخر عن وقت العمل مشعر بامكان العمل فالمحتاج الى التقييد تأخر الفعل عن القول (قوله) وذهب كثير من أصحابنا الى ان المتاخر المتراخي منهما ناسخ الخ ، لم يذكروا ذلك في هذا المقام وانما ذلك مقتضى كلامهم في باب العموم والخصوص حيث ذهبوا الى ان العام المتأخر بوقت يمكن فيه العمل ناسخ للخاص ﴿٤٨٢﴾ المتقدم وهاهنا حيث تأخر القول فهو عام والفعل المتقدم خاص واختار المؤلف

به ثلاثة أصناف أحدها ( القول الخاص بنا ) وهو ( لايعارض ) فعله (١) ﷺ لعدم تعلق الفعل بالامة ( و ) الاخران القول الخاص ( به ) ﷺ ( والعام ) له ولامته ( نصاً فيه ) والكلام فيهما ( كاول ) أصناف القسم ( الثاني ) في جميع الاحكام ، بقي الكلام في العام له بطريق الظهور وهو أنه لاتعارض بين القول والفعل في حق الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم واما في حقه ﷺ فالمختار ان الفعل مخصص للقول العام سواء تقدم أو تأخر الا في صورة واحدة وهي تأخر الفعل عن وقت العمل بالقول وذهب كثير من أصحابنا الى ان المتأخر المتراخي منهما ناسخ للاخر فان جهل التاريخ رجح القول بتخصيص الفعل لعموم القول لانه أغلب من النسخ وأهون ولكون النسخ انما يتجه على المختار على تقدير واحد بخلاف التخصيص

---

(١) مطلقاً تقدم أو تأخر أو جهل لعدم تعلق حكم القول والفعل بهم اه فصول ونظام للجلال

عليه السلام في ذلك ان العام المتأخر مخصص بالخاص المتقدم فلذا قال الا في صورة واحدة وهي حيث تأخر الفعل لا في غيرها وهي حيث تقدم الفعل وتأخر القول العام فهو مخصص للعام ثم قال وذهب كثير من أصحابنا الخ وسيأتي نقل القائل بذلك وقد أشار المؤلف عليه السلام الى ماذكرنا بقوله وسيجيء لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى ( قوله ) رجح القول بتخصيص الفعل ، الباء متعلق بالقول معمول له وقوله لعموم متعلق بتخصيص معمول له وقوله لانه أي التخصيص أغلب من النسخ وذلك لكثرة التخصيص في الشرعيات ولاشك أن النسخ أقل وقوعاً منه علم ذلك بالاستقراء والحمل على الأغلب أولى ( قوله) وأهون من النسخ لأنه يدفع مايظن دخوله وهذا يرفع حكما قد ثبت ولاشك أن الدفع أهون من الرفع ( قوله ) على المختار ، اشارة الى ان ترجيح التخصيص بوقوعه على أربعة مقادير انما هو على ماأختير من كون العام المتراخي عن الخاص مخصوص بالخاص لاناسخ للخاص واختاره المؤلف عليه السلا وهو مذهب المؤيد بالله والسيد محمد بن ابراهيم وبه قال الشافعي وقد خالف في ذلك جمهور أصحابنا والحنفية وبعض الشافعية فبنوا على أن العام المتراخي ناسخ الخاص المتقدم وسيأتي نقل خلافهم في باب العموم والخصوص ان شاء الله تعالى ( قوله ) على تقدير واحد بخلاف التخصيص ، فيتجه على أربعة تقادير تقدير التقارن وتقدم العام بمدة لاتتسع للعمل به وتأخره بمدة لاتتسع لذلك والقول بالنسخ يتجه على تقدير واحد وهو تأخر الخاص بمدة تتسع للعمل بالعام ولاشك أن وقوع أحد امور أربعة أغلب من وقوع واحد معين فوجب الحمل على الأغلب لكونه مظنوناً

---

يدل عليه قول المحشي فلو قال المؤلف لان العمل بالقول الخ اهـ ح عن خط شيخه

(قوله) وسيجيء لهذا زيادة تحقيق، ان شاء الله تعالى بعضه قد عرفته مما ذكرنا (قوله) كاول أصناف القسم الأول، وهو حيث كان القول خاصاً به ان تأخر القول فلا معارضة في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لعدم التكرر كالصنف الأول كان يفعل فعلا ثم يقول لايجوز لي مثل هذا الفعل وأما في حقنا فلا تعارض أيضاً لكن في الصنف الأول لعدم وجوب التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم وأما في هذا الصنف فالتأسي ثابت لكن لما نسخ الفعل في حقه وحرم عليه فلا تأسي وهذا يؤيد ماأشرنا اليه في القسم الثاني فتأمله وان تأخر الفعل فناسخ في حقه مع التمكن والا امتنع فان جهل فالمختار القول نفياً للنسخ (قوله) القول الخاص، فاعل يعارض ومفعوله الفعل (قوله) ان تأخر، أي القول العام كان يفعل فعلا ثم يقول لايجوز هذا الفعل لأحد فلا تعارض في حقه لعدم التكرر وأما في حقنا فسيأتي بيان الحكم فيه في قوله وفي حقنا المتأخر ناسخ الخ سواء كان في الخاص بنا أو العام لنا وله مع تقدم القول وتأخره (قوله) وان تقدم، أي القول نحو أن يقول الاستقبال حرام علي وعليكم أو على كل أحد ثم يفعل فالفعل ناسخ في هذه الصور جميعاً مع التراخي بان يمضي وقت يمكن فيه الكف عن الفعل (قوله) فكاول الأول، أي كاول أصناف القسم الأول وأنت خبير بان هذا أعني تقدم القول انما هو بعض من أول أصناف



القسم الأول لأن أول أصناف القسم الأول مشتمل على صنفين الأول منهما تأخر القول وليس هذا مثله لأن الحكم هناك أنه لاتعارض والصنف الثاني تقدم القول وهذا هو الذي بينه وبين مانحن فيه مشابهة لحصول النسخ بالفعل هنا وهناك مع التراخي فالمؤلف عليه السلام قد تسامح في قوله كاول الأول وكأنه لظهور المراد (قوله) قد صار الفعل مع دليل التأسي عاماً، كأنه قال يجوز فعل الاستقبال لكل أحد فيكون معارضاً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم لايجوز لأحد الاستقبال، لامخصصاً له « واعلم » أنه قد تقدم في القسم الثاني امتناع

وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في مسئلة بناء العام على الخاص ان شاء الله تعالى (الرابع (١)) من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على تأسي الامة به دون التكرار (٢) ثلاثة أصناف أحدها القول (الخاص به) وحكمه (كاول) أصناف القسم (الاول و) الاخران وهما الخاص بنا والعام الحكم فيهما أنه (لايعارض في حقه) القول (الخاص بنا) الفعل (مطلقاً) سواء تقدم أو تأخر (٣) وهو ظاهر (و) كذلك القول (العام) له ولامته لايعارض في حقه الفعل (٤) (إن تأخر) لان الفرض عدم تكرر الفعل وقد وقع منه ﷺ مرة (وان تقدم فكاول الاول) أي فالكلام فيه في حقه ﷺ كاول أصناف القسم الاول في نسخ الفعل له مع التراخي والا امتنع سواء كان نصاً فيه أولا، لايقال يكون الفعل مع عدم التراخي تخصيصاً له (٥) عن عموم القول اذا كان تناوله له بطريق الظهور لانه يقال قد صار الفعل مع دليل التأسي عاماً معارضاً للقول العام ولايجوز

(١) عكس الثالث اه (٢) نحو أن يستقبل ويقول لاحرج عليكم في أن تفعلوا كفعلي في هذه الحال ثم يقول الاستقبال محرم علي خاصة ويقوله بعد الفعل فلا تعارض هنا في حقه ولا حقنا اه منهاج (٣) أو جهل لعدم تعلق حكم القول به اه نظام (٤) لأن الفعل على أصل الاباحة اه نظام (٥) أي النبي صلى الله عليه وآله وسلم اه

نظير هذا وذكر المؤلف عليه السلام لامتناعه علة اخرى وهو أنه يكون عبثاً أو بدا فينظر هل تجرى هذه العلة هنالك وتلك هنا أولا (قوله) ولا يجوز، الظاهر أن المراد أنه لايجوز التخصيص مع كونهما عامين وهذا ظاهر وهو مقتضى ماسيأتي للمؤلف عليه السلام في بناء العام على الخاص من أنه قسمان اما أن يكون كل واحد منهما أعم من الآخر مطلقا واما أن يكون كل واحد منهما أعم من وجه ولم يذكر ماذا كانا عامين معاً لامتناع كون أحدهما مخصصاً بالآخر لكن هذا التفسير لايلائمه

---

(قوله) وأنت خبير الخ، هذه المشاحة لاطائل تحتها اذ الاعتماد على ظهور المعنى وأيضاً المراد ان حكم هذا الصنف أعني تقدم القول كحكمه في أول الاول لأن حكمه كحكم الاول نفسه اه حسن بن يحيى ح (قوله) الظاهر ان المراد أنه لايجوز التخصيص، الظاهر ان الضمير في قول المؤلف ولا يجوز عائد الى الفعل فتأمل فان كلام القاضي فيه خلط اه ح عن خط شيخه

( قوله ) الا بتراخ ، لأنه مع التراخي لايجوز التخصيص أيضاً بل يكون المتراخي ناسخاً « قلت » هذا ايراد قوي وان حمل قوله الا بتراخ على أن المراد تراخي دليل التأسي لم ينتظم بعده قوله اللهم الا أن يكون الخ ولو حذف المؤلف عليه السلام قوله الابتراخ لاستقام الكلام « وقد يجاب » بان قوله الا بتراخ نسخة وقوله اللهم الا أن يتراخى الخ نسخة اخرى بدل عنها لكونها أوضح منها فجمع بينهما الناسخ واما حمل قول المؤلف عليه السلام فلا يجوز على أن المراد لايجوز تعارضها فغير مناسب للمقام لأن الكلام في التخصيص مع أنه غير صحيح لأنه سيأتى في باب الترجيح أن العام الشرطي مرجح على غيره والجمع باللام والموصول على الجنس باللام ونحو ذلك والترجيح فرع جواز التعارض بين العمومين ( قوله ) اللهم الا أن يكون دليل التأسي متراخياً الخ ، اذ يصح التخصيص حينئذ بالفعل لانه مع تراخي دليل التأسي خاص لان العموم انما نشأ من الفعل مع دليل التأسي ( قوله ) وحكم الخاص ، أي القول الخاص بنا و ( قوله ) والعام ، أي لنا وله نحو لايجوز لكم أولاحد الاستقبال ، ان المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر مثال الاول أن يستقبل ثم يقول لايجوز لكم أو لاحد الاستقبال . ومثال الثانى أن يقول ذلك ثم يستقبل و ( قوله ) في حقنا ، متعلق بحكم ( قوله ) وهذا ، أي كون المتأخر من قوله أو فعله ناسخاً ، اقتصر المؤلف عليه السلام على ماعلم فيه المتأخر لأن ماجهل فيه التأخير لايصدق فيه ماذكره المؤلف من المتأخر ومن وصفه بالمطابقة للسابق منهما وهذا أظهر من تعميم السعد حيث قال ولايخفى أن كون المتأخر ناسخاً والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الامة انما يكون قبل الاتيان بمثل فعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم ( قوله ) قبل صدور الفعل المطابق للسابق منهما ، أي قبل صدور الفعل من الامة المطابق للسابق من قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم وفعله فقوله من الامة متعلق بصدور الفعل فمثال تقدم الفعل أن يستقبل القبلة بقضاء الحاجة ثم يقول قبل صدور



الاستقبال من الامة لايجوز لكم أولأحد الاستقبال فالقول ناسخ للفعل اما لو صدر من الامة الاستقبال قبل القول فلا نسخ لعدم التكرر في حقهم . ومثال تقدم القول على الفعل وكان القول أمراً أن يقول صلى الله عليه وآله وسلم صلوا في وقت كذا وكان الوقت موسعاً كما ذكره المؤلف عليه السلام ثم فعل ضد الصلوة كالمشي والكف قبل صدور الصلوة من الامة فعله صلى الله عليه وآله وسلم للضد ناسخ للقول اما لو تقدم صدور الفعل منهم فلا نسخ لعدم التكرر في حقهم لكن هل يكفي في معارضة القول وقوع الضد منه صلى الله عليه وآله وسلم أو الكف في أي وقت من الموسع أولابد من استمرار ذلك في جميع أوقات الموسع الذي يستقيم به المثال ويتم به لزوم ذلك الاشتراط المشار اليه سابقاً بقوله قبل صدور الخ هو الاحتمال الأول ولكن يكون مبنياً على عدم تكرر الكف في حقه صلى الله عليه وآله وسلم . ومثال تقدم القول على الفعل وكان القول نهياً أن يقول لايجوز لكم أو لأحد الاستقبال في وقت كذا وكان الوقت موسعاً أيضاً ثم يستقبل صلى الله عليه وآله وسلم قبل صدور الكف من الامة فان فعله يكون نسخاً لوجوب الكف في حق الامة اما لو قد صدر الكف من الامة قبل استقباله فلا نسخ . لكن هل يكفي في منع النسخ صدور الكف من الامة فى أى وقت من الموسع أولابد من استمراره الى خروج الوقت ، ان قلنا بالاول ظهر منعه للنسخ ولكن يكون مبنياً على عدم تكرر الكف في حق الامة ، وان قلنا بالثانى لم يظهر منعه للنسخ اذ بعد خروج وقت الموسع لانسخ بفعله صلى الله عليه وآله وسلم مطلقاً « واعلم » ان المؤلف عليه السلام عدل عن عبارة شرح المختصر وهي قوله هذا انما يكون اذا تقدم المتأخر التأسي الى قوله قبل صدور الفعل المطابق

---

الا بتراخ اللهم الا ان يكون دليل التأسى متراخياً عن الفعل جاز أن يكون الفعل فى حقه تخصيصاً ودليل التأسى في حقنا ناسخاً (و) حكم الخاص بنا والعام (في حقنا) أن المتأخر من القول والفعل (ناسخ) للاخر ( مع التمكن ) والا امتنع كما سبق وهذا(١) انما يصح اذا كان المتأخر من قوله أوفعله ( قبل ) صدور (الفعل ) المطابق للسابق منهما

(١) أى كون المتأخر ناسخاً للمتقدم عند العلم بالتاريخ والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الامة اه سعد

---

( قوله ) ولوحذف المؤلف قوله الابتراخ ، يقال والله اعلم بل ذلك عمدة وهو المناسب ويكون المراد لايجوز صيرورته عاماً معارضاً الابتراخ بان ينسخه أو يخصصه فقط لا التعارض العام بل الذي نحن فيه فتأمل فيندفع قول السائل يكون الفعل مع عدم التراخي مخصصاً فقوله الا بتراخ عمدة الجواب اه حسن بن يحي الكبسى ح ( قوله ) على أن المراد لايجوز تعارضهما ، أي العمومين اه ح

( قوله ) ومثال تقدم القول على الفعل الخ ، هذا المثال لم يظهر فيتأمل ان شاء الله تعالى اه ح قال اه شيخنا المغربى

للسابق ليشمل عبارة تقدم القول على الفعل والعكس اذ تصدق عبارته بما يكون صدور الفعل من الامة على جهة التأسي كما في تقدم فعله صلى الله عليه وآله وسلم على قوله ومالم يكن على جهته كما في تقدم قوله صلى الله عليه وآله وسلم على فعله بخلاف عبارة شرح المختصر فانها لاتصدق الا حيث تقدم فعله صلى الله عليه وآله وسلم لا القول اذ لاتأسي حينئذ والله أعلم (قوله) وذلك بان يكون الوقت موسعاً، اذ لو كان مضيقاً لم يصح تعارض القول والفعل لأنه ان تقدم الفعل كصيام يوم معين فان فعل صلى الله عليه وآله وسلم ضده في أثناء الوقت كان نسخاً قبل التمكن وان فعله بعد خروجه فلاحكم لفعل الضد وان تقدم القول نحو الصيام واجب في يوم كذا لم يصح الترك في أثنائه لأنه نسخ قبل التمكن وبعده لاحكم له وكذا ان تقدم القول وكان نهياً نحو لاتصوموا يوم كذا فانه لايصح لأنه ان فعل الصيام في ذلك الوقت كان نسخاً قبل التمكن من الترك وان فعله بعد خروج الوقت  فلا حكم له (قوله) فان جهل المتأخر

من الامة وذلك بأن يكون الوقت موسعاً (و) اما (بعده) أي بعد الفعل من الامة فالحكم أنه (لاتعارض) في حقهم سواء تأخر القول أو الفعل اذ التقدير عدم دليل التكرير فلا يثبت الفعل على وفق الدليل الامر وقد وجد فلا ينسخ (فان جهل) المتأخر (فالقول) هو المختار من المذاهب الثلاثة (كما تقدم) من الوجوه المرجحة له على الفعل

﴿ مسئلة ﴾ في بيان حجية تقريراته ﷺ والخلاف فيها ولنلخص اولاً محل النزاع فنقول (اذا علم الرسول (عليه السلام بفعل(١)) صدر عن مكلف سواء فعله بين يديه اولا فلايخلو اما ان يكون مما علم أنه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم

(١) وفي الحديث ﴿﴾ حجة للشافعية في امامة الصبي المميز في الفريضة وهي خلافية مشهورة ولم ينصف من قال أنهم فعلوا ذلك باجتهادهم ولم يطلع النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك لأنها شهادة نفي لأن زمن الوحي فيه لايقع التقرير على مالايجوز كما استدل أبو سعيد وجابر بجواز العزل لكونهم فعلوه على عهد النبي صلى الله عليه واله وسلم ولو كان منهياً عنه لنهى عنه القرآن وكذا من استدل به على أن ستر العورة في الصلوة ليس شرطاً لصحتها بل هو سنة يجزي بدون ذلك لأنها واقعة حال فيحمل أن يكون ذلك بعد علمهم بالحكم اه فتح البارى ﴿﴾ أى حديث عمرو بن سلمة حيث قال فقدموني بين أيديهم وأنا ابن ست أو سبع سنين وكانت علي بردة كنت اذا سجدت تقلصت الخ الحديث رواه البخارى

(قال) ﴿ مسئلة ﴾ اذا علم الرسول بفعل (قوله) بفعل، أقول أو قول أو اعتقاد ولابد من تقييد الفعل بكونه محرماً كما يدل له قوله والا لزم ارتكاب محرم (قوله) عن مكلف، أقول في الجمع فاذن لايقر محمد صلى الله عليه واله وسلم أحداً على باطل قال في الآيات البينات ان قوله أحداً يدخل غير المكلف وهو الظاهر لأن الباطل قبيح شرعا وان صدر من غير المكلف ولايجوز تمكين غير المكلف منه وان لم يأثم به ولأنه يوهم من جهل حكم ذلك الفعل جوازه بل لايبعد أن المكروه وخلاف الاولى كذلك

فالقول، لم يشترط المؤلف عليه السلام مع الجهل ماتقدم من كون المتأخر قبل صدور الفعل من الامة لأن التأخر لايظهر مع الجهل وأما السعد فقد عمم حيث قال ولايخفى أن كون المتأخر ناسخاً والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الامة انما يكون قبل الاتيان بمثل فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فتأمل والله أعلم (قوله) اذا علم الرسول عليه السلام بفعل، الذي في الفصول اذا علم بامر وهو أعم اذ يشمل القول والترك وكأن المؤلف عليه السلام أراد بالفعل مايعم القول وكذا الترك بناء على انه فعل (قوله) لعلمه بانه علم منه ذلك، أي كونه منكراً له وهذا التعليل كما في شرح المختصر وقد تضمن الاشارة الى شرطين «الأول» أن يعلم المكلف كونه صلى الله عليه وآله وسلم منكراً له «والثانى» أن يعلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان المكلفين قد علموا ذلك . اما الاول فقد أفاده المتن ووجهه ظاهر . وأما الثانى فلم يذكره عليه السلام في المتن وكذا ابن الحاجب ووجهه أنه صلى الله عليه وآله وسلم اذا لم يعلم علم المكلفين بذلك لم يجز سكوته بل يجب تعريف المكلفين بانه منكر

---

(قوله) لأن التأخر لايظهر مع الجهل، يقال أنه يكفي في ابطال المعارضة أو اتيانها تحقق تقدم صدور فعل الامة أو تأخره على المتأخر من فعله أو قوله في الجملة اذ تحققها ليس بمجهول وان جهل تاريخ قوله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وأيضاً مع اختيار تأخر القول كأن لاجهل اه حسن بن يحيي عن خط العلامة احمد بن محمد

منه ذلك وبأن الانكار لاينفع في الحال اولا ، ان علم انكاره له وذلك كمضي كافر الى كنيسة فلا أثر لسكوته ولا دلالة له على الجواز اتفاقاً وان (لم يعلم انكاره له) من قبل (فلم ينكره) مع وقوعه من المكلف فان لم يكن قادراً على الانكار فلا أثر لسكوته أيضاً بالاتفاق وان كان (قادراً (١) فانه) أي ترك الانكار منه ﷺ لذلك الفعل (يدل على جوازه) أي جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقاً ومن غيره أيضاً اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة على المختار سواء سبق ذلك الفعل تحريم له اولا (و) لكنه (ان سبق له تحريم) له (فنسخ (٢)) أي فالتقرير نسخ لذلك المحرم خصوصاً

(١) لاحاجة الى التقييد بقوله قادراً لان المراد بالانكار تقبيح الفعل وهو مقدور دائماً ولم يرخص للانبياء عليهم السلام السكوت عن تقبيح القبيح وان رخص لهم ترك الجهاد في بعض الاحوال اه جلال وفي شرح السبكي للمختصر نحو هذا حيث قال واعلم أن ماذكر المصنف من اشتراط كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم قادراً على الانكار غير محتاج اليه فقد ذكر الفقهاء ان من خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم عدم سقوط وجوب تغيير المنكر بالخوف على نفسه وعدم السقوط في الحقيقة لأنه لايقع منه خوف على نفسه بعد اخبار ربه تعالى بعصمته في قوله تعالى «والله يعصمك من الناس» اه وقال الجلال أيضاً في نظام الفصول ولا وجه لهذا القيد لأن الانبياء لم يبعثوا الا للتبليغ فلا يجوز عليهم السكوت قط لأنه كتمان للتبليغ وقد تقدم عصمتهم عنه اه (٢) ان لم يمكن التخصيص بان تراخى عن وقت الحاجة واما اذا امكن التخصيص حمل عليه جمعاً بين الدليلين اه من شرح ابن جحاف (*) بشرط أن لايعلم الفاعل سبق التحريم والا كان عاصياً يجب الانكار عليه اه سيدى عبد القادر بن احمد رحمه الله

(قوله) كمضي كافر الى كنيسة ، أقول سكوته مع سبق تحريمه الدال عليه انكاره له يوهم نسخ تحريمه كما يأتي (قال) قادراً ، أقول هو هكذا في مختصر ابن الحاجب وقيل عليه لاحاجة اليه لأن المراد من الانكار تقبيح القبيح وهو مقدور دائماً ولم يرخص للانبياء عن تقبيح القبيح وان رخص لهم في ترك الجهاد في بعض الأحوال (قوله) أي جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقاً ، أقول وهل يدل على الاباحة المجردة أو يحتمل الوجوب والندب أيضاً ، قال السبكي لاأحضر فيه نقلا ثم قال الى الاباحة لأنه لايجوز الاقدام على فعل الا بعد معرفة حكمه فلذلك دل تقريره على الاباحة «قلت» ولايخفى أن الاباحة جائزة لما علم من أن الاصل في الأشياء قبل ورود الشرع الاباحة وهو الذى رواه المصنف فيما يأتى عن أئمة الآل والجمهور وان قيل بالمذهب الأول ان الاصل الحظر فيلزم أن تقريره هنا دال على النسخ ويكون من الصورة الآتية وهي قوله فان سبق تحريم فنسخ ثم لايخفى ان الدليل في المسئلة هو قوله والا لزم ارتكاب محرم ولا ارتكاب المحرم الا اذا كان سكوته عن فعل محرم والمحرم ماسبق تحريمه له أو كان محرماً أصالة بناء على أن أصل الأشياء الحظر وهو خلاف المختار ولذا قلنا أنه يقيد قوله بفعل المحرم لينطبق الدليل على الدعوى (قوله) لكنه ان سبق تحريم له فنسخ ، وأجاب عنه في شرح الورقات بان العلم بأنهم مصرون على عدم الترك لما هم فيه وعلم الخلق أنه مصر على تكفيرهم دائماً يدفع النسخ انتهى (قال) فنسخ ، أقول قيل السكوت على فعل معلوم التحريم لايدل على جواز

(قوله) وبان الانكار لاينفع ، أي لايؤثر لكون الفاعل من أهل التصميم على مافعل وهذا الشرط قد عطفه عليه السلام بالواو إذ لابد منه مع ماقبله فلا وجه للتصويب بان الاولى ألف التخيير (قوله) فلم ينكره قادراً ، جعل المؤلف عليه السلام اشتراط القدرة لما لم يعلم انكاره له لافيما علم أنه منكر له كمضي كافر الى كنيسته اذ لايظهر لكونه شرطاً له كثير فائدة لأنه صلى الله عليه وآله وسلم منكر له من غير شرط وانما الشرط علم المكلف بانكاره صلى الله عليه وآله وسلم وعدم نفع الانكار لتصميم الفاعل على ماهو عليه . وأما صاحب الفصول وابن الحاجب وغيرهما فجعلوا القدرة شرطاً فيما علم أنه منكر له قال ابن الحاجب اذا علم بفعل ولم ينكره قادراً فان كان كمضي كافر الخ والله أعلم

أو عموماً ، وذهب قوم الى ان الحكم المذكور مختص بالفاعل وحده ، وآخرون الى أن تقريره لايدل على شيء من الجواز والنسخ ، والحجة لناعلى الجواز أنه يجب ان يكون كذلك ( والالزم ارتكاب محرم ) من الرسول ﷺ وهو تقريره على المحرم والتقرير على المحرم محرم واللازم باطل وان فرض كونه من الصغاير لعصمته ﷺ عما يتعلق بالاحكام من المعاصي مطلقاً كما سبق ، هذا ان لم ينكر ولم يستبشر ( فان استبشر به فأوضح ) أي فهو أوضح في الدلالة على الجواز ( وبهما ) أي بترك الانكار والاستبشار ( تمسك الشافعي في القيافة ) أي في اثبات كونها مستند الانساب ومسلكا حقاً في ذلك وهي الاهتداء للشيء يقال قاف الأثر قيافة اذا اهتدى له ، والقافة جمع القايف وهو من يعرف الآثار ، وجعلها مصدراً كالقيافة غلط مشهور ، ومتمسك الشافعي رضي الله عنه قصة المجزز (١) المدلجي ، روي أنه مر بزيد بن حارثة واسامة وقد ناما في قطيفة (٢) وغطيا رؤسهما وبدت أقدامهما فلما رأى ذلك قال هذه الاقدام بعضها من بعض فلما ذكرت القصة للنبي ﷺ سر بذلك سروراً عظيما ، وسببه أن اسامة كان أسود وزيداً كان أبيض وكان المنافقون يتعرضون للطعن في نسب اسامة فلما الحقه المجزز المدلجي بزيد سر عليه السلام بذلك ودخل على عائشة وأسارير (٣) وجهه برق من الفرح فقالت عائشة يارسول الله أنت أحق بقول الهذلي :

وإذا نظرت الى اسرة وجهه  برقت كبرق العارض المتهلل

(١) هو بميم مضمومة ثم جيم مفتوحة ثم زايين اولاهما مكسورة مشددة وانما سمي مجززاً لأنه كان يجز ناصية الاسير ويطلقه ولم يكن علماً ذكره في شمس العلوم وغيره وهكذا ضبطه في شرح المشارق وابن ما كولا والجياني وذكر الدار قطني وعبد الغنى عن ابن جريج أنه محرز بالحاء المهملة الساكنة ثم رآء مكسورة ﴿﴾ اه من شرح السيد صلاح ﴿﴾ ذكره في الدراري قال الهندي هكذا ذكره بعضهم وهو تصحيف وانما غر بعضهم في علقمة بن محرز اه قوله الجياني هو أبو علي الغساني وغسان اسم ماء في الأصل سمي به قبيلة من اليمن وجيان بالجيم المفتوحة وتشديد الياء المثناه التحتية بوزن شداد بلدة بالاندلس منها ابن مالك وأبو حيان رحمهما الله اه مختصراً من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري نقلا عن شفاء القاضي عياض (٢) وهو كساء له خمل اه نهاية والخمل هدب القطيفة اه قاموس (٣) الاسارير جمع لاسرة جمع سرار وهي خطوط الكف والجبهة اه صحاح معنى

ولا نسخ لأن النسخ التحريم واباحة المحرم لايكفي في تبليغهما الامة سكوت بل لابد في التبليغ من قول لجواز أن يكون السكوت لعلمه بان الفاعل لايتزجر مع الاكتفاء في اقامة الحجة بما تقدم من الاعلام بالتحريم ( قوله ) وذهب قوم الى أن الحكم مختص بالفاعل ، أقول هو قول القاضي أبو بكر الباقلاني قال لان السكوت ليس بخطاب حتى يعم « واجيب » بانه كالخطاب كذا في شرح الجمع للمحلي ولايخفى أن قوله ان السكوت كالخطاب فيعم مصادرة وجعل للنقيض كنقيضه في الحكم ( قوله ) والحجة لنا على الجواز ، أقول أي جواز المحرم

( قوله ) فأوضح ، أي فهو أوضح في الدلالة على الجواز فيعمل به وأما قصة المدلجي فليست مما ثبت بالتقرير والاستبشار لدليل خاص فيهما منع من ذلك والله أعلم ( قوله ) المجزز ، بضم الميم وتشديد الزاي المكسورة سمي بذلك لأنه كان يجز ناصية الأسير ويطلقه ( قوله ) أسارير وجهه تبرق من الفرح ، هي الخداد والوجنتان ذكره في القاموس وحديث المدلجي متفق عليه عن عائشة رضي الله عنها وفي الحديث استنار وجهه كانه قطعة قمر قال الدماميني كنت أسمع شيخ الاسلام البلقيني يقول وجه العدول عن تشبيه وجهه بالقمر الى تشبيهه بقطعة قمر هو أن القمر فيه قطعة يظهر فيها سواد وهو المسمى بالكلف فلو شبه بالمجموع لدخلت القطعة في المشبه به وغرضه انما هو التشبيه على كمال الوجوه فلذا قيل أنه قطعة قمر يريد القطعة الساطعة الخالية عن شوايب الكدر

( قوله ) البلقيني ، بلقين كغرنيق بالضم وكسر القاف قرية بمصر منها علامة الدنيا صاحبنا عمرو بن رسلان اه قاموس

فقال لها أم تري الى مجزز كيف مر على اسامة وزيد وحكى لها القصة(١) (ورد(٢)) على الشافعي ( بأن ترك الانكار ) لانسلم أنه لكون الطريق التى استند اليها المدلجي فى قوله الحق حقاً(٣) بل (لموافقة الحق ) في القول دون الطريق اذ الشرع كان حاكماً (٤) بالتحاق اسامة بزيد فصار كما لو قال فاسق هذه الدار لفلان يعزوها الى مالكها ويده ثابتة عليها فلوقرر الشارع مثل هذا الرجل على قوله لم يكن حكماً (٥) باقوال الفسقة فى محل النزاع والاحتياج(٦) الى اقامة البينات ( و ) لانسلم ان ( الاستبشار ) الحاصل من الرسول ﷺ حين بلغه قول المدلجي لاجل حقية طريقه اذ المعلوم أنه ( لالزام الخصم (٧)) لان رجوع العرب الى أقوال القافة معلوم لاينكر فلما أتى المدلجي وهو قايفهم بما يكذبهم سره ماساءهم « واجيب » عنهما بان ترك انكاره عليه السلام واستبشاره كما يدلان على حقيـة المقر يدلان على حقية طريق ثبوته اذ لايجوز له ترك الانكار على ماطريق ثبوته منكر وان وافق الحق (٨) ولا الاستبشار به لايهام جوازه جواز طريقه لاستحالة جواز الشيء دون طريقه(٩) واذا لم ينكر على قول المدلجي بل استبشر به دل على حقية طريقه وهو القيافة « وقد يجاب » بان قول المدلجي قد عرف حقيته المسلمون من غير طريق التقرير فلم يكن سكوته ﷺ

(قوله ) ولا الاستبشار به ، أي بما طريق ثبوته منكر (قوله) لايهام جوازه ، أي جواز الاستبشار به

---

(١) وفي جواهر التحقيق مالفظه وهي أى قصة المدلجي أن عائشة قالت دخل المدلجي القايف على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فرأى زيداً واسامة الخ وفيه أن القصة بحضرة النبي صلى الله عليـه وآله وسلم بخلاف ماهنا اه من خط العلامة احمد بن عبـد الله الجنداری رحمه الله
(٢) الراد القاضى أبو بكر الباقلانى اه (٣) خبر الكون اه (٤) بقوله الولد للفراش اه قسطاس
(٥) وفي نسخة حاكما اه (٦) أى وفي محل الاحتيـاج اه (٧) ويكفي في الالزام أن القيافـة عندهم حق فان الالزام لايجب أن يكون بمقدمة حقة في نفسها بل بما يعلم الخصم اه جواهر
(٨) لو قيل ترك الرسول صلى الله عليه واله وسلم للانكار وعدم الاستبشار لعذر مع ظهور ماهو المعتمد عند المسلمين وذلك العذر أنه لو أظهر الشناعة لقول المدلجي وانكر عليـه قوله لصرفه الكفار الى انكار حقية هذا القول وتكذيبه في قوله لا الى انكار طريقتـه لم يكن بعيداً والله أعلم (٩) ينظر في استحالته فانه قديجوز الشيء دون طريقه كاخذ أموال الحربيين بالربى ونحوه كثير والله اعلم اه انما هذا صورته صورة الربى والا فـلا ربى اذ هو في الحقيقة مجرد أخذ اه

---

( قوله ) كما لوقال فاسق ، أقول الفاسق قدعلم من النص عدم قبول خبره ولم يعلم ذلك في القيافة بل قال صلى الله عليه واله وسلم في شأن الملاعنة ان جاءت بالولد على صفة كذا فهو لفلان وان جاءت به على صفة كذا فهو لفلان فلما جاءت به على الوصف المكروه قال لولا الأيمان لكان لي ولها شأن وكذلك أمره سودة بالاحتجاب من ابن وليدة زمعة لما رأى شبهه بعتبة بن أبي وقاص وهذا ملاحظة للقيافة وقد قررناه في سبل السلام ( قال ) لالزام الخصم ، أقول يقال عليه وكيف يجوز أن يلزم الخصم بما هو باطل عنده صلى الله عليه وآله وسلم وهو مشرع الاحكام وهذا هو ماأشار اليه في

واستبشاره لاثبات حكم حتى يلزم من اثباته ايهام جواز طريقه بل لالزام منافق العرب(١)اوادحاض مقالتهم وطعنهم في الدين وأهله بما لم يسكتهم سواه (ولا يلزم انكارها) أي القيافة ( لظهور أنها ليست طريقاً ) شرعية ويدل على ذلك أنها لو كانت طريقاً لما سكت عنها الرسول ﷺ مع تكرر غمز (٢) المنافقين فى نسب اسامة وقصدهم بذلك أذاه ﷺ وتكذيبه فى الحاقه اسامة بزيد ولطلبها أشد الطلب ، ولما سكت عنها ولم يطلبها مع الحاجة إليها علم أنها ليست طريقاً شرعية فلم يجب انكارها وحكم مجزز فى قيافته كحكم كافر فى مضيه الى كنيسة مما علم ان الرسول ﷺ منكر له على الاجمال لما اشتهر من سعيه في اماتة طرق المشركين وبعده عن متابعتهم وعلو شأنه عن سلوك طرائقهم وتتبع آثارهم (٣)

---

(١) هذا هو معنى قوله انه لالزام الخصم فينظر اه (٢) في القاموس وفيه مغمز وغميزه ، أى مطعن أو مطمع (٣) قال ابن القيم في هديه قد صرح النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث الصحيح بصحتها فقال في ولد الملاعنة ان جاءت به كذا وكذا فهو لهلال ابن امية وان جاءت به كذا وكذا فهو لشريك بن سحماء فلما جاءت به على شبه الذى رميت به قال لولا الأيمان لكان لي ولها شأن وهل هذا الا اعتبار للشبه وهو عين القافه اه وقد طال البحث فيه فراجعه في مباحث النكاح وما يتبعه اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله ، ولفظ زاد المعاد لابن القيم ﴿فصل﴾ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ابصروها فان جاءت به كذا وكذا فهو لهلال بن امية وان جاءت به كذا وكذا فهو لشريك بن سحماء ارشاد منه صلى الله عليه وآله وسلم الى اعتبار الحكم بالقافه وان للشبه مدخلا في معرفة النسب والحاق الولد بمن له الشبه وان لم يلحق بالملاعن لو قدر ان الشبه له لمعارضة اللعان الذى هو أقوى من الشبه له كما تقدم اه

---

الجواب في الشرح ولا يخفى قوة الجواب ( قال ) ايهام جواز طريقه ، أقول هـذا يناقض قوله فان استبشر فاوضح أى فهو أوضح في الدلالة على الجواز فعلى هذا يقال فيجوز أن يقر على منكر لالزام الخصم وهـذا ينافي العصمة وكيف يقر على محرم لالزام قوم لم يؤمنوا بالله ولا برسوله ولا صدقوا ما رونه من المعجزات وهم يسمعون القرآن يبث أسرارهم ويخبر بما في قلوبهم وهم يكذبونه فتكذيبهم للقائف حين وافق ما يكرهونه أشد ، وانكارهم لما أتاه أبلغ وقد أشار المصنف الى ضعف الجواب بقوله وقد يجاب ( قوله ) مع الحاجة اليها ، أقول لا حاجة به صلى الله عليه واله وسلم الى دفع ما يفترونه من الأباطيل ولو احتاج الرسل الى ذلك لشغلوا عن تبليغ أحكام الله لتطلب ما يدفع القاله عنهم فانهم أعظم الناس بلاء باقوال من بعثوا اليهم من مكذب ورام بالسحر والجنون ومتوعد لهم وغير ذلك وليس ذلك مما يعنيهم بل انما همهم إبلاغ ما امروا بابلاغه وحاجتهم الى ذلك ، وجهاد من أمروا بجهاده ( قوله ) وحكم مجزز في قيافته كحكم كافر في مضيه الى كنيسة مما علم ان الرسول منكر له ، أقول يقال ومتى علم أنه صلى الله عليـه واله وسلم منكر لذلك بل قدمنا لك تقريره للقيافـة ( قوله ) وبعـده عن متابعتهم ، أقول قد أقر صلى الله عليه واله وسلم الدية على ما كانت عليه في الجاهليـة وأقر القسامة على ذلك وأقر النكاح على أحد الأقسام التى كان عليها في الجاهلية « نعم » لو لم يأت في القيافة الا حديث مجزز لربما قيل أنه يحتمل أن لا يثبت به حكمها لجواز أنه استبشر صلى

# المقصد الثالث

﴿ من مقاصد هذا الكتاب في الاجماع ﴾

الاجماع في اللغة العزم(١) ومنه قوله تعالى فاجمعوا أمركم وشركائكم(٢) أى اعزموا ومنه قوله ﷺ لاصيام لمن لم يجمع (٣) الصيام من الليل أى لم يعزم ويقطع بالنية، والاتفاق أيضاً ومنه قولهم أجمع القوم على كذا أى اتفقوا عليه(٤) (وهو) في اصطلاح أهل الشرع نوعان (عام) للامة (وخاص (٥)) ببعضها (الاول اتفاق المجتهدين من امة محمد ﷺ

---

(١) لفظ الفصول وشرحه النظام الجلال باب الاجماع هو لغة العزم والاتفاق يريد أنه من افعل للصيروة اذا كان لازماً نحو اجمع القوم أى صاروا ذوى اجتماع وللتعدية اذا كان متعدياً نحو اجمعوا أمركم أى اجعلوه ذا اجتماع فاذاً هو من الاجتماع وهو التوافق لاغير وأما العزم فهو الجعل الذى هو مدلول الهمزة ومنه لاصيام لمن لم يجمع الصيام يعني يجمع أول النهار وآخره بالنية ومن ذلك توهم ان العزم من مدلولاته اه في القاموس ان العزم من مدلولاته فينظر اه (٢) اجمعت المسير والامر واجمعت عليه يتعدى بنفسه وبالحرف عزمت عليه اه مصباح (*) ولفظ حاشية الاولى في الاحتجاج بقوله تعالى « فاجمعوا أمركم ثم ائتوا صفاً » لأن لفظ شركاءكم في هذه الآية يفهم منه لف المتفرق لا العزم اه (٣) ضبط في بعض النسخ بضم الياء وتشديد الميم وعليه مالفظه مقتضى هذا الضبط في النهاية باعتبار مصدره اه من خط سيلان (٤) في شرح الأسنوى بعد هذا الكلام مالفظه مأخوذ مما حكاه أبو علي الفارسى في الايضاح أنه يقال أجمعوا بمعنى صاروا ذوى جمع كقولهم أبقل المكان وأتمر أى صار ذا بقل وتمر اه (٥) سمي خاصاً لاختصاصه ببعض الامة لابكلها فالخاص هنا بمعنى الاختصاص لا بمعنى الأخص فان الاخص مااعتبر فيه قيد زائد كاجماع الامة فتأمله اه من خط الطبرى معلقاً على شرحه للكافل

---

الله عليه وآله وسلم كاستبشار المؤمنين وفرحهم بغلب الروم لفارس وان كانوا كفاراً لأنهم استبشروا به من حيث أنهم مثلهم أهل كتاب وكذلك سره صلى الله عليه وآله وسلم قتل ولد كسرى لابيه مع أنه عاص بقتله وعلى الجملة قد يستبشر صلى الله عليه وآله وسلم بلازم أمر وان كان ملزومه غير مرضي له لكن قد عرفناك ثبوت أدلة القيافة وأنها طريق شرعي ان فقد ماهو أقوى منها من ثبوت الفراش ونحوه وبانه لم يثبت منه صلى الله عليه واله وسلم انكارها البتة فاستبشاره زيادة على مجرد التقرير كما عرفت

﴿ المقصد الثالث ﴾ الاجماع (قال) المجتهدين ، أقول يخرج نظراً الى لفظ الجمع أنه لو انحصر الاجتهاد في اثنين في عصر على أمر لايكون اجماعاً وقد عدوه اجماعاً، ويجاب عنه بانه قد تقرر أن اللام اذا دخلت على الجمع صار للجنس فالمراد جنس المجتهدين فيدخل الاثنان ولايقال فيصدق حينئذ على الواحد لأنا نقول لايقال فيه اتفاق اذ أقل مايصدق الاتفاق على الاثنين

---

(قوله) الاجماع في اللغة العزم الخ، يعني انه يطلق في اللغة على معنيين الأول العزم والثاني الاتفاق كما يأتي فمن الاول قوله صلى الله عليه وآله وسلم لاصيام لمن لم يجمع الصيام قال في المصباح اجمعت السير والامر واجمعت عليه يتعدى بنفسه وبالحرف عزمت انتهى فمقتضى مافي المصباح أن يجمع بسكون الجيم، والميم مخففة من اجمع ومن المعنى الثاني وهو الاتفاق قولهم اجمع القوم على كذا الخ، الذى في شرح الجوهرة الاجماع في اللغة الاتفاق والانضمام ومنه أجمع اذا انضم اليه غيره فصار ذا جمع كما يقال أتمر اذا صار ذا تمر وألبن اذا صار ذا لبن قال هكذا ذكره الرازي ثم قال والأظهر من جهة اللغة أن المراد الاتفاق على أمر من الامور وان ذلك لايستعمل مطلقاً بل لابد من اضافته الى أمر من الامور انتهى . اذا عرفت هذا فالمؤلف عليه السلام اختار مارجحه في شرح الجوهرة من الاضافة الى أمر فلذا قال أجمع القوم على كذا ولم يقل أجمعوا أي صاروا ذوي جمع وهذا هو الاتفاق اللغوي وهو مايكون بين اثنين فصاعدا

بعده في عصر على أمر ) فقوله اتفاق المجتهدين يشمل اتفاقهم اعتقاداً وقولا وفعلا وسكوتاً وتقريراً ويخرج المقلد اذلا يعتبر على الاصح مخالفة ولا موافقة وقوله من امة محمد ﷺ يخرج المجتهدين من أرباب الشرايع السالفة(١)،وأما الايمان ففي اشتراطه خلاف تطلع عليه قريباً(٢)ان شاء الله تعالى ،وقوله بعده يخرج اتفاقهم في عصره لانه ان وافقهم فالحجة قوله أو تقريره وان خالفهم فلا اعتبار بقولهم دونه (٣)وقوله في عصر يعني أي عصر (٤)فيندرج فيه اتفاق مجتهدي كل عصر، ولو لم يذكر لاوهم انه لاينعقد الا باتفاق مجتهدي كل الاعصار الى يوم القيمة لعموم لفظ المجتهدين ويفهم منه ماهو المختار من عدم اشتراط انقراض العصر وجواز انعقاده بعد الخلاف كما يجي ان شاء الله تعالى ، وقوله على أمر يشمل الديني كالصلوة والزكوة والدنيوى كتدبير الجيوش والحروب وامور الرعية والعقلي الذى لاتتوقف صحته عليه (٥) والاول متفق عليه

(١) فليس حجة على الاصح وعلى القول بانه حجة فالكلام فيما هو حجة الآن وتلك حجة انقرضت اه من شرح أبي زرعة على الجمع (٢) في مسئلة بيان من يعتبر في الاجماع ومن لايعتبر اه (٣) بعد احالة الخطأ عليهم لايمكن مخالفتهم إياه فلا فرق بين عصره وبعده والله أعلم (٤) قل أو كثر اه عضد (٥) قوله الذى لاتتوقف صحته أي الاجماع عليه يعني العقلي اه

( قوله ) يشمل اتفاقهم اعتقاداً وقولاً وفعلاوتقريراً وسكوتاً ، أقول ظاهره ان لفظ الاتفاق هو الشامل لهذا وهو صحيح الا أن خروجه من اطلاق أمر كما قال الزركشي الامر يعم الاثبات والنفي والاحكام الشرعية والعقلية واللغوية ومثله قال الاسنوى في شرح المنهاج ومثل الشرعية بحل البيع واللغوية بكون الفاء للتعقيب والعقلية بحدوث العالم والدنيوية كالآراء والحروب وتدبير امور الرعية فالأولان لانزاع فيهما ونازع في الثالث امام الحرمين فقال ولا أمر للاجماع في العقليات فان المتبع فيها الأدلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق ذكره في البرهان « وأما الرابع » ففيه مذهبان أصحهما عند الامام والآمدى وابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع وستأتى هذه للمصنف في أثناء بحث الاجماع قال صاحب الآيات يقتضى التعريف على هذا اعتبار الاجتهاد الآتى بيانه في الاجماع في غير الشرعيات كاللغويات والدنيويات وهو مشكل مخالف لما يقع لهم كثيراً من استدلالهم في بعض الأحكام اللغوية باجماع أهل اللغة مع أنهم ليسوا مجتهدين بالمعنى الآتى اللهم الا أن يفسر الاجتهاد هنا بالنسبة لكل أحد من المذكورين بما يناسبه ،قال ثم رأيت الامام في المحصول قال ، المسئلة الرابعة المعتبر في الاجماع في كل فن باهل الاجتهاد في ذلك الفن وان لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره، مثلا العبرة في مسائل الكلام بالمتكلمين الى آخر كلامه انتهى «قلت» ولا يخفى أن الأدلة على حجية الاجماع انما أفادت أن اجماع مجتهدى الامة دليل ولم يقم دليل على ان اجماع أهل فن من الفنون حجة كما ستعرفه فالقول بان أهل كل فن حجة وان لم يكونوا مجتهدين لادليل عليه اذ هم بعض الامة ثم الدليل قائم على شرطية الاجتهاد المعروف لا الاجتهاد في فن واحد أو فنون ( قوله ) يخرج المجتهدين من أرباب الشرائع السابقة ، أقول فانه وان قيل ان اجماعهم حجة على ماهو أحد المذهبين للاصوليين فليس الكلام الا في الاجماع الذى هو دليل شرعي يجب العمل به الآن

( قوله ) ويخرج المقلد اذ لايعتبر على الأصح،سيأتى ان شاء الله تعالى بيان المخالف واستيفاء البحث في ذلك في المسئلة الخامسة ( قوله ) وأما الايمان، الذي هو فعل الطاعات واجتناب المقبحات ( قوله ) وان خالفهم فلا اعتبار ، يقال المخالفة منهم له صلى الله عليه وآله وسلم لاتتصور لعصمتهم عن الخطأ ( قوله ) الذي لاتتوقف صحته ، أي الاجماع كرؤية البارى ونفي الشريك وسيأتى الكلام في ذلك وأما الذي تتوقف حجية الاجماع عليه كوجود الباري تعالى وصحة الرسالة ودلالة المعجزة فلا يصح التمسك بالاجماع فيه لئلا يلزم الدور

والاخران مختلف فيهما (١) وسيأتي في بيان ذلك قريباً (٢) انشاء الله تعالى (و) النوع الثاني من نوعي الاجماع هو (الاتفاق من العترة كذلك) أي كالنوع الاول فهو اتفاق المجتهدين من عترة الرسول ﷺ بعده في عصر على أمر والمراد بالعترة الذين قولهم حجة علي وفاطمة والحسنان في عصرهم ومن كان منتسباً الى الحسنين في كل عصر، فان قيل ذكر أهل اللغة أن العترة نسل الرجل ورهطه وعشيرته الادنون وهو لا يقتضي تخصيص عترة رسول الله ﷺ بمن ذكرتم، قلنا سيأتي في الاستدلال على حجية اجماعهم مايدل على ان المراد بعترته ﷺ أهل بيته وان علياً منهم ﴿ مسئلة ﴾ في بيان ثبوته والعلم به ونقله وما فيهما من الخلاف، أما ثبوته فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في امكان اتفاق المجتهدين على حكم واحد غير معلوم بالضرورة فذهب الجمهور الى امكانه والاقلون كالنظام (٣) وبعض الروافض الى امتناعه واليه أشار بقوله (قيل محال (٤)) واحتجوا أولا بان اتفاقهم على حكم فرع تساويهم في نقل ذلك الحكم اليهم وهو ممتنع (لانتشارهم) في مشارق الارض ومغاربها (فيمتنع نقل الحكم اليهم عادة) واذا امتنع الاصل امتنع الفرع لان الموقوف على المحال محال (ورد) ما احتجوا به (بالمنع) أي لانسلم ان الانتشار يمنع النقل عادة انما يمتنع ذلك عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب وليسوا كذلك (لجدهم) في الطلب (و) قوة (بحثهم) عن الادلة (٥) والاحكام وأيضاً لانسلم أن اتفاقهم في نفس الامر

---

(١) وسيأتي له حكاية الاتفاق في الديني مطلقاً سواء كان شرعياً أو عقلياً لاتتوقف صحته عليه أو لغوياً فيحقق والله أعلم (٢) في مسئلة التمسك بالاجماع فيما لا يترتب عليه اه (٣) كلام البيضاوي في المنهاج يقتضي أن النظام يسلم امكان الاجماع وانما يخالف في حجيته وهو تابع للامام الرازي في ذلك والمذكور في الاوسط لابن برهان ومختصر ابن الحاجب وغيرهما أن النظام يقول باستحالته اه (*) كذا ذكره ابن الحاجب وغيره وقال السبكي ان هذا قول بعض اصحاب النظام وأما رأيه نفسه فهو أنه يتصور لكن لاحجة فيه كذا نقل القاضي وأبو اسحق الشيرازي وابن السمعاني وهي طريقة الامام الرازي واتباعه في النقل عنه اه شرح تحرير (٤) قال الامام عز الدين بن الحسن عليه السلام في آخر جواب على سؤال في العتق في فتاويه الكبرى مالفظه نكتة ثبوت الاجماع في نفس الأمر ونقله بطريق واضحة من أصعب الامور ومما لايكاد يمكن ولا يتهيأ لانتشار الامة وكون أكثر علمائها لايطرق ذكره سمع أهل الزمان فضلا عن أن يعلم قوله في المسئلة التي يدعي عليها الاجماع وما الاجماع الا اسم بلا مسمى وأمر خيالي لاحقيقة له وقد اودعنا رسائلنا ومصنفاتنا شيئاً من هذا المعنى مايشفي القلوب الحوائر ويجلو الغشا من أهل البصائر وانما يقضي منه العجب مبالغة بعض العلماء والمصنفين في دعاوى الاجماع واستسهالهم لذكره وتهاونهم بامره وهو سبيل نيل السماء دون مناله ولاسبيل اليه ولاطريق يدل عليه والله أعلم اه (٥) يقال ان الجد والبحث وان استلزما مطلق الاطلاع لايستلزمان الاطلاع تواتراً والآحاد لاتستلزم الموافقة لاختلاف الآراء فيها كما سيأتي اه جلال

---

(قوله) في بيان ثبوته والعلم به ونقله الخ، هذه ثلاثة مقامات يجب على القائل بحجية الاجماع النظر في كل واحد منها كما سيذكره المؤلف عليه السلام هنا وفي شرح المختصر أربعة مقامات «الرابع» منها النظر في حجيته ولم يجعله المؤلف هنا منها وذكره فيما سيأتي بقوله وهو حجة الخ (قوله) اما ثبوته، أي الاجماع بان ينقل دليل الحكم اليهم جميعاً ويتفقوا على ذلك الحكم وقد أشار المؤلف عليه السلام الى أن المراد هذا بقوله في امكان اتفاق المجتهدين الخ (قوله) غير معلوم بالضرورة، احتراز عما علم ضرورة من الدين كوجوب الحج والصلوة فانه قد وقع الاتفاق عليهما والوقوع فرع الامكان فليس الخلاف فيه (قوله) وقوة بحثهم عن الأدلة والاحكام، اقتصر في شرح المختصر على الأدلة والمؤلف عليه السلام زاد الأحكام لأن الكلام هنا في نقل الحكم (قوله) فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم، يعني في نقله عن بعض منهم الى بعض

---

(قوله) بان ينقل دليل الحكم اليهم، الظاهر سقوط لفظ دليل كما ستعرف ذلك من عبارة القاضي قريباً وعبارة المؤلف غير مصرحة بالدليل فتأمل اهـ ح عن شيخه

فرع تساويهم فى نقل الحكم اليهم لامكان الاتفاق بدون النقل المذكور (١) «نعم» علمهم باتفاقهم فرع النقل المذكور وهو غير النزاع ( قيل ) في الاحتجاج على امتناعه ثانياً بانه لو وقع لكان عن مستند لما يجيء ان شاء الله تعالى وحينئذ ( مستنده إما قاطع فيجب نقله عادة ) لان العادة تحيل عدم نقله لتوفر الدواعي على نقله واستحالة تواطؤ الجمع الكثير على اخفائه فلو كان لنقل ولما لم ينقل علم أنه لم يوجد ( أو ظني فيمتنع الاتفاق عنه عادة ) لاختلاف القرائح وتباين الانظار كما انها تحيل اتفاقهم على اكل نوع من الطعام معين في وقت واحد ولا ثالث للقطعي والظني بالاتفاق ( ورد بالمنع ) لما ذكر في الطرفين فلا نسلم وجوب نقل المستند القاطع عادة ( اذ قد يستغنى به ) أي بالاجماع ( عن ) نقل ( القاطع ) لانه أقوى (٢) منه لعدم احتماله النسخ بالذات

(١) بان يعرفوا الحكم من الكتاب وهو متواتر ويتفقوا عليه اه (٢) وفي هذا السند وان كان الكلام عليه لايضر غفلة بينة لأن الاستغناء بالاجماع فرع العلم بوقوعه وحجيته وهما محل نزاع ﴿﴾ الخصم ولأن الاطلاع على قطعي الكتاب والسنة أقرب من الاطلاع على قطعي الاجماع اذ يكفي فيهما التواتر الى واحد ولايكفي فيه الا الى كل واحد فكيف يطلع المجتهد على الأبعد دون الأقرب ولو قدر ان الامة جحدت المستند القاطع مع وجوب تبليغه عليهم لكانوا قد أجمعوا على ضلال اه من شرح المختصر للجلال ﴿﴾ ثم الموجب لنقل القاطع ليس هو نفس الحاجة الى دفع الخلاف به بل نفس ضروريته من الدين التى لا يمكن خفاؤها على مسلم فضلا عن مجتهد اه عصام المحصلين

( قال ) فيجب نقله عادة ، أقول يأتي قريباً أن هذه دعوى على العادة غير صادقة (قال) اذ قد يستغنى به عن القاطع ، أقول فيه أمران « الأول » أن الاستغناء بالاجماع فرع العلم بوقوعه وحجيته وهما محل النزاع ولان الاطلاع على قطعي الكتاب والسنة أقرب من الاطلاع على قطعي الاجماع اذ يكفي فيهما التواتر الى واحد ولايكفي فيه الا الى كل واحد فكيف يطلع المجتهد على الابعد دون الأقرب الثاني أنه لاوجه لزوم نقل القطعي الا ترى أن الصحابة السامعين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم يحصل لهم القطع بالمتون مطلقاً بشهادة الحس ويحصل لهم القطع بالمراد كثيراً للقرائن فيصير الحكم عندهم قطعياً فلو لزم تواتر كما وصف بالقطعي في وقت ما لكان أكثر الشريعة بل وكل مخبر عنه قطعياً وليس كذلك ضرورة وكذلك لايلزم ماتواتر في وقت ما ان يستمر تواتره الى آخر الدهر فكم نسيت قضايا متواترة أوضح التواتر وهذا وان كان على السند فلا يخفى أنه حق في نفسه ( قوله ) لانه أقوى ، أقول أي الاجماع أقوى من الدليل القطعي وعلل قوته بعدم احتماله النسخ بالذات ولايخفى أن الدليل القطعي لايحتمل النسخ بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم فزاد بالذات للاشارة الى ان ذات الدليل القطعي تحتمل النسخ من دون نظر الى زمان بعد الوفاة أو قبلها ولايخفى أن اتصافه بالذات لايفيد فيما نحن فيه اذ الكلام فيما بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم ولأنا نقول دلالة القطعي ثابتة لذاته اذ هو دليل قبل وفاته صلى الله عليه وآله وسلم وبعد وفاته ودلالة الاجماع انما كانت بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم وبعد وفاته قد استويا لعدم احتمال النسخ ثم هب ان الاجماع القطعي أقوى من الدليل القطعي فالاجماع الظني ليس باقوى منه وعباراتهم في قولهم اذ قد يستغنى بالاجماع شامل لقطعيه وظنيه وكذلك تعليلهم لقوة الاجماع بانه مأمون النسخ

( قوله ) لامكان الاتفاق بدون النقل ، بان يتوافق اجتهادهم من القرآن على وجوب شيء مثلا بدون نقل من بعضهم الى بعض ( قوله ) نعم علمهم باتفاقهم فرع النقل المذكور ، لأن طريق العلم بالاتفاق على الحكم هو النقل الى كل واحد منهم وأما توافقهم على وجوب شيء مثلا من القرآن فليس طريقاً الى العلم بالاتفاق ( قوله ) وهو غير النزاع ، اذ النزاع في امكان اتفاقهم في نفس الأمر وقد حصل بتوافقهم في الاجتهاد ( قوله ) ولما لم ينقل علم أنه لم يوجد ، كيف ولو نقل لاغنى عن الاجماع ( قوله ) على أكل نوع من الطعام معين ، كاتفاقهم على أكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء بالضرورة وما ذاك الا لاختلاف الدواعي ( قوله ) لعدم احتماله النسخ ، هكذا ذكره السعد وزاد المؤلف عليه السلام بالذات اشارة الى الجواب عن اعتراض السعد المذكور في الجواهر حيث قال « اعلم » أنه نقل عن السعد في هذا المقام أنه قال وفيه بحث وهو ان الدليل القطعي أيضاً لايحتمل النسخ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا يلزم كون الاجماع أقوى ثم قال ولقائل أن يقول الاجماع لايحتمل النسخ بالذات والقطعي لايحتمله بالعرض

( قوله ) والقطعي لايحتمله بالعرض ، وهو كونه بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم اه منه ح

ولارتفاع الخلاف المحوج الى نقل الاول (١) (و) لانسلم امتناع الاتفاق عن الظنى عادة اذ (قد يكون) الظنى (جلياً (٢))فتتوافق القرايح فيحصل الاتفاق(٣)،والقياس على اكل طعام معين فى وقت واحد بعيد لعدم الصارف(٤) ثمة بخلاف مانحن فيه لوجود الصارف وهو الامارة«وأماالعلم به»فالقائلون بامكان انعقاده اختلفوا في امكان معرفته والاطلاع عليه فاثبته الاكثرون (وقيل) بل (يمتنع العلم به) عادة وهو مروي عن احمد بن حنبل ولهذا نقل عنه أنه قال من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب وذلك

(١) عبارة العضد الى نقل الأدلة اه (٢) والجلي مالايختلف فيه بل يؤدى الى اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد والخفي بخلافه اه منتخب من النقود والردود (*) لايمتنع الاتفاق على مدلوله وهذا ليس بشيء أيضاً لأن الظن لاينحصر في خفاء الدلالة لجواز كون الدلالة واضحة مع ظنية السند لكونه آحاداً وقد علم الخلاف في أخبار الآحاد وشروطها وشروط رواتها وأسباب الجرح والتعديل وغير ذلك بحيث يستحيل عادة الاجماع على شيء من تلك المسائل وان اريد بواضح الدلالة متواتر السند فهو الاول وفيه ماعرفت اه جلال على المختصر (٣) واختلاف القرائح والانظار انما يمنع الاتفاق فيما يدق ويخفى مسلكا اه عضد (*) عبارة التحرير لابن الهمام وشرحه في سياق رد دليل المحيل مالفظه مع ظهور الفرق بين الفتوى بحكم وبين اشتهاء طعام واحد وأكله للكل لعدم الجامع لاختلافهم في الدواعي المشتهية باختلاف الامزجة بخلاف الحكم الشرعي فانه تابع للدليل وقد تكون بعض الادلة بحيث تقبله الطبائع السليمة كلها لوضوحه اه (٤) قوله لعدم الصارف وقوله لوجود الصارف ،ظني بالداعي في الموضعين اه من حاشية قال فيها من خط المتوكل على الله اسمعيل رحمه الله في نسخته من شرح الغاية (*) لعله يريد لعدم مايصرف في مثال الاتفاق على اكل النوع المعين من طعام معين في وقت واحد عن احالة الاتفاق على أكله اذ لم توجد امارة تصرف عن احالته بل وجدت امارة احالة الاتفاق وهي اختلاف الطبائع والشهوات مع سلامتها عن المعارض بخلاف مانحن فيه فانه وجد الصارف عن احالة الاتفاق وهو القرينة والامارة على حصول الاتفاق وامكانه أعنى المستند الظنى الجلي فتأمل اه عن خط البرطي (*) وفي شرح المحلي على الجمع مالفظه ، واجيب بان هذا لاجامع لهم عليه لاختلاف شهواتهم ودواعيهم بخلاف الحكم الشرعي اذ يجمعهم عليه الدليل اه

يقضى بتقديم الاجماع الظنى على كل قطعي سوى الاجماع وهو باطل على أنه لاخفاء ان العلم الحاصل عن الاجماع استدلالي فكيف يكون أقوى من كل قطعى (قال) اذ قد يكون جلياً ، أقول قيل سبب الظن لاينحصر في خفاء الدلالة لجواز كون الدلالة واضحة مع ظنية السند لكونه آحادياً وقد علم الخلاف في اخبار الاحاد وشروطها وشروط رواتها وأسباب الجرح والتعديل وغير ذلك بحيث يستحيل عادة الاجماع على شيء من تلك المسائل وان أراد بجلي الدلالة متواتر السند فهو الاول وفيه ماسمعت (قوله) ولهذا نقل عنه انه قال من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب ، أقول لفظ ابن الحاجب أنه قال احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب وجعل احمد من نفاة حجية الاجماع لامن نفاة العلم به والمصنف جعله من نفاة العلم به وعبارة احمد تحتمل أنه من ادعى العلم به أوكونه حجة أو هوموجود فان عبارته مجملة وحمل

ومعلوم انما لايحتمل النسخ بالذات أقوى مما لايحتمله بالعرض فيكون الاجماع أقوى من سنده القطعي انتهى (قوله) ولارتفاع الخلاف، عطف على قوله لأنه أقوى (قوله) لعدم الصارف ، عن افتراقهم وعدم اجتماعهم على أكل طعام معين فلهذا افترقوا اذ لامحذور في الافتراق و (قوله) بخلاف مانحن فيه لوجود الصارف، يعني الصارف لهم عن الافتراق وعدم الاجماع وهو وجود الامارة التى هي مستند الاجماع (قوله) وأما العلم به ، هذا هو المقام الثانى من المقامات وهو النظر في العلم باتفاقهم (قوله) وهو مروي ، عن احمد بن حنبل ولهذا نقل عنه الخ ، جعل المؤلف عليه السلام مانقل عنه دليلا على أنه يقول بامتناع العلم به وأما ابن الحاجب فحمل هذا المنقول عنه على استبعاد وجوده أو الاطلاع عليه لا الامتناع وسيأتى رجوع المؤلف عليه السلام الى هذا الحمل حيث قال قالوا يبعد اطلاع الواحد على اجماعهم دون غيره كما نقل عن احمد

(قوله) وهو وجود الامارة الخ، واذا كان كذلك فلا قياس مع الفارق اه ح (قوله) كما نقل عن احمد ، لايبعد أن يكون رواية اخرى اه حسن بن يحيي الكبسي ح

( لانتشارهم ) فى الاقطار فلا يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب أنه حكم فى المسئلة المعينة بالحكم المعين ( اوخفاء بعضهم ) بحيث لا يعلم وجوده البتة وهذا وماقبله معلوم فان من أنصف من نفسه جزم بأنهم لا يعرفون بأعيانهم فكيف بتفاصيل احكامهم ( اورجوعه ) أي رجوع بعضهم عما افتى به ( قبل فتوى الآخر ) فيظن انعقاد الاجماع ( اونحو ذلك ) مما يمنع العلم بوقوعه كانقطاع بعضهم عن الناس بعد العلم بوجوده فلا يعلم له خبر أوخموله فلا يعرف كونه مجتهداً مع كونه في نفس الامر كذلك اوكذبه فيما افتى به(١) لعذر ما أواثنين منها اوفوقهما اوغير ذلك وتجويز واحد مماذكرناه يمنع من حصول العلم بانعقاد الاجماع فكيف بتحقق بعضها(٢) ( قلنا ) فى الجواب عما ذكروه هذا الاحتجاج (تشكيك (٣)) لانه مصادم للضرورة ( فانا نعلم قطعاً من السلف(٤) الاجماع على تقديم) الدليل ( القاطع على ) الدليل (المظنون(٥)) وعلى

(١) عبارة العضد في قوله رأيي في هذه المسئلة كذا والعبرة بالرأى دون اللفظ وان صدق فيما قال اه (٢) انتشارهم أوخفاء بعضهم اه (٣) وهل هذا الامثل الشبه العارضة في الضروريات فانا مع تلك الاحتمالات نعلم الاجماع قطعاً ومثل تلك الاحتمالات تجرى في العلوم العادية على مامر في تفسير العلم ولا يقدح في كونها من أقسام العلم اه ملا باختصار يسير (٤) ليس المراد اثبات تقديم القاطع على الظنى بالاجماع حتى يقال اثبت بضرورة العقل وانما المراد تمثيل فرد من أفراد الاجماع علم ضرورة عنهم وذلك اجماعهم على تقديم القاطع على المظنون واجماعهم على ان المشرك لا يغفر له والله أعلم لكن تقديم القاطع على الظنى اذا كان مما علم بالضرورة لم يكن مما نحن فيه لأن الكلام في اتفاقهم على حكم واحد غير معلوم بالضرورة اه (٥) اما تقديم القاطع على الظنى فيثبت بضرورة العقل بحيث لو عمل عامل على المظنون وترك المعلوم يعد مجنوناً اه نظام فصول ومعناه في المنهاج وفيه نظر يوضحه قول ميرزاجان في حاشيته لا يرد أن هذا مما علم من الدين ضرورة في مثل هذه الصورة لا يحتاج الى الاجماع لأن المقصود العلم بتحقق الاجماع في الجملة « نعم » لو كان المطلوب اثبات جواز تعلق العلم بالاجماع فيما لا حجة فيه غيره لكان وارداً ، أقول لكنه يبقى الكلام في كون هذا الجواب لا يدفع الشبهة عن المقام الثالث اذ علم المجتهد بأنهم قدموا القاطع على الظنى لم يحصل على هذا التقدير بالنقل اليهم فلا يصح قوله أى العضد وماذلك الا بثبوته عنهم وبنقله الينا « نعم » يمكن أن يقال لا حاجة الى المقام الثالث لكل اذ يجوز أن يكون من علم الاجماع منهم هو المجتهد الذى يحتج به وحينئذ لم يحتج الى المقام الثالث ويكفي ثبوت المقام الثانى اه ميرزاجان

ابن الحاجب كلامه على أنه استبعد وجوده لا أنه ينفى حجيته ( قال ) فانا نعلم قطعاً من السلف الاجماع على تقديم القاطع على المظنون ، أقول عبارة ابن الحاجب فانا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون انتهى وفي هذا الكلام أبحاث « الأول » أنه استدلال على العلم بالاجماع وهو محل النزاع « الثانى » ان لفظ السلف شامل للصحابة بل هم رأسهم ولاشك أنهم يقدمون القطعي على الظنى في العصر النبوى فان أقرهم عليه فهو الدليل والا فليس بحجة « الثالث » أن تقديم القطعي على الظنى أمر معلوم من ضرورة العقل والشرع في أى مطلب كان ومن خالفه فليس من العقلاء فليس ذلك التقديم للاجماع بل

( قوله ) عما أفتى به قبل فتوى الآخر ، لو قال فيرجع عن ذلك الرأي قبل موافقة الآخر لكان أعم ( قوله ) فيظن انعقاد الاجماع ، أي يظن الناقل انعقاد الاجماع وليس كذلك ( قوله ) بعد العلم بوجوده ، ليكون مانعاً عن انعقاد الاجماع ولم يذكر هذا القيد في شرح المختصر ولعل وجهه ان الانقطاع يشعر به ( قوله ) أوكذبه فيما أفتى به ، لو قيل أو كذبه في قوله رأيي في المسئلة كذا لكان أعم ( قوله ) أو اثنين منها ، عطف على ما يفهم من الكلام السابق اذ يفهم من ألف التخيير في قوله أوخفاء بعضهم أو رجوعه الخ المعطوف عليه كأنه قال يمتنع العلم لأحد هذه الأشياء أو لاثنين منها و ( قوله ) أو فوقهما ، أي فوق الاثنين و ( قوله ) أو غير ذلك ، من التجويزات المقدرة ( قوله ) فكيف بتحقق بعضها ، كالأولين ( قوله ) الاجماع على تقديم القاطع الخ ، قال الامام الحسن عليه السلام في القسطاس وأنت خبير بانه لا يسلم أنه ثبت ذلك بالنقل عنهم ولكن انا نعلم ان كل عاقل يقول ذلك كما نعلم أن كل عاقل يعلم أن الكل أعظم من الجزء ولذا قال بعض المحققين من شراح الفصول بحيث لو عمل عامل على المظنون وترك المعلوم لعد مجنوناً

ان المشرك لا يغفر له، وقد أجيب عنه بان هذه الاحتمالات منتفية في ايام الصحابة لانهم كانوا اقليلين محصورين مجتمعين في الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفاً في موضعه(١) «واما نقله» فالقائلون بامكان معرفته اختلفوا في إمكان نقله والاكثرون على جوازه (قيل) بل يمتنع (نقله (٢)) الى من يحتج به عادة (اذ الاحاد لاتفيد) القطع المطلوب حصوله من الاجماع فيتعين التواتر اذ لاطريق للنقل غيرهما (والتواتر بعيد) حصوله لوجوب استواء الطرفين والواسطة بل العادة تحيل مشاهدة (٣) اهل التواتر لكل واحد من المجتهدين شرقاً وغرباً والسماع منهم والنقل عنهم الى اهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بنا (وهو) اي هذا الاحتجاج (ايضاً تشكيك) لمصادمته الضرورة اذ يعلم قطعاً من الصحابة والتابعين بالتواتر الذى لاشبهة فيه الاجماع على تقديم القاطع على المظنون وعلى ان المشرك لا يغفر له(٤) (على

(١) محصول هذا الجواب أنه ممكن من الصحابة لا من غيرهم وهذا قول المنصور بالله والامام يحيي والرازى وأحد قولي احمد بن حنبل كما حكاه في الفصول اه (٢) قال سعد الدين وبالجملة فضبط كلام المخالف على ما قرره الشارح المحقق هو أنه يمتنع ثبوته ولو ثبت يمتنع العلم به ولو علم يمتنع نقله الى المجتهد وان نقل يمتنع الاحتجاج به والمراد بالامتناع العادى على ما يشعر به الاستدلال وقد صرح به في المتن والشرح الا في الثبوت فان ظاهر المتن ان المخالف ينكر ثبوته والشرح يدعي استحالته اه من حاشيته على العضد (٣) مصدر مضاف الى الفاعل (٤) هذا الاجماع من السلف على التقديم للقاطع وعلى عدم المغفرة للمشرك لنص القرآن فالاجماع على نصوص القرآن ليس مما نحن فيه كحل البيع وتحريم الربا

---

للضرورة العقلية فهو بمنزلة المكذب ولهذا قالوا يكفر من رد ماعلم أنه ضرورى من الدين « الرابع ان الكلام في حجية الاجماع على غير الضروريات كما عرفت من قول المصنف أن الخلاف في حكم غير معلوم من ضرورة الدين والالصح أن نبين وقوع الاجماع بالاجماع على وجوب الصلوة وهذا معلوم البطلان (قوله) بان هذه الاحتمالات منتفية في أيام الصحابة ، أقول قيل وقوع الاجماع المحقق في زمن الصحابة بعيد ووقوعه من بعد عصرهم كذب ولو سئل مدعي وقوع الاجماع المحقق عن محال المسلمين بل عن بلدانهم بل عن أوسع من ذلك من خطط الارض الاسلامية لم يحط بها علماً كيف بافراد الخليقة وصفاتهم ثم باستقرارهم ريثما يحصل الاجماع

مرام شط مرمى العقل فيه * فدون مداه بيد لا تبيد

(قوله) وأما نقله فالقائلون بامكان معرفته الخ ، أقول عبارة ابن الحاجب وقد زعم منكروا الاجماع أنه على تقدير ثبوته في نفسه فثبوته عنهم محال ثم ذكر ماساقه المصنف فالخلاف في المسئلة لمنكرى الاجماع لا للقائلين بامكانه كما قاله المصنف والمحشى قد تنبه لهذا الا أنه زعم أن المصنف خلط هذه المسئلة بالمسئلة الآتية وهي مسئلة الخلاف في اشتراط التواتر في نقله أوعدمه عند القائلين بثبوته أوحجيته وقال ان لهذا الذى أتى به المصنف فائدة فيما سيأتى فينظر فيما سيأتى (قوله) اذ يعلم قطعاً من الصحابة والتابعين التواتر الذى لاشبهة فيه الاجماع على تقديم القاطع على المظنون ، أقول علمنا باجماع الصحابة على تقديم القاطع على المظنون ليس مستنده

---

(قوله) وقد اجيب عنه ، أى عن وهو النظر في نقل الاجماع الى من يحتج به (قوله) اذ الآحاد لاتفيد الخ ، لما سيأتى ان شاء الله تعالى من اشتراط التواتر « اعلم » أن هذا البحث أعنى نقل الاجماع بالآحاد ذكره المؤلف عليه السلام وابن الحاجب وغيرهما من الاصوليين في موضعين «الأول» في هذا المقام أعنى بيان امتناع نقل الاجماع فالقائل بالامتناع هم المنكرون للاجماع رأساً فيكون المراد هنا ان الآحاد لاتفيد في نقل الاجماع سواء كان ظنى الدلالة أو قطعيها « الموضع الثانى » فيما سيأتى في بحث هل يثبت الاجماع بنقل الآحاد أو لابد من التواتر والمخالف هنالك ليس هم المانعين للاجماع أصلا بل هم بعض القائلين لحجيته كالغزالي وأبى عبد الله وبعض الحنفية وكلامهم هنالك في الاجماع الثابت حجيته القطعي دلالته كما ستعرف ذلك . اذا تقرر هذا فالمؤلف عليه السلام لما قال اذ الآحاد لاتفيد القطع المطلوب حصوله بالاجماع اشعر بان الكلام هاهنا في القطعي من الاجماع لاسيما مع قوله هنا على أنه لايشترط التواتر في نقله على الاصح فان هذا

(قوله) فالقائل بالامتناع هم المنكرون الخ ، يحقق هذا فان الظاهر ان المخالف هنا انما يخالف في نقل الاجماع بعد الاتفاق على ثبوته لا في ثبوت الاجماع وعدمه فالموضعان سيان والله أعلم اه حسن بن يحيي ح

انه) يكتفى في نقل الاجماع بالاحادو (لايشترط التواتر فى نقله على الاصح) واشترطه الغزالي وبعض الحنفية، لنا انه (كالسنة) ومنها ظني الدلالة وظني الدلالة منها المنقول آحاداً يجب العمل به قطعاً فالاجماع القطعي الدلالة المنقول كذلك اولى في وجوب العمل به لان الاول ظني واحتمال الضرر فى مخالفة المقطوع اكثر من احتماله فى مخالفة المظنون فاذا ثبت وجوب العمل بالمظنون دلالة وسنداً فثبوته بالمقطوع دلالة اولى، واما الظنى (١) من الاجماع فكالسنة سواء (٢)، قالوا يبعد اطلاع الواحد على اجماعهم دون غيره كما نقل عن احمد فلا يفيد ظناً، قلنا ممنوع بل وجد ان الظن من نقل آحاد التابعين لاجماعات الصحابة واقع قطعاً كوجدانه من نقلهم للاخبار ﴿ مسئلة ﴾ (وهو حجة) شرعية عند اكثر المسلمين خلافاً للنظام (٣) وبعض الخوارج (٤) والامامية وان حكى عنهم الوفاق على انه حجة فليس لكونه اجماعاً بل لاشتماله على

(١) مثل الاجماع السكوتى اه (٢) بل لايبعد أن يقال الاجماع نفسه أقوى لاحتمال السنة النسخ دون الاجماع اه منه (٣) لامعنى لخلاف النظام في حجيته مع قوله بعدم امكانه اه وفي حاشية هذا لاينافي ماتقدم من نسبة امتناع امكانه الى النظام لأنه يستلزم نفي الامكان فيكون ذكر الخلاف هنا تصريحاً به في الطرفين اه وقدتقدم في الحواشي مايندفع به الاعتراض فتأمل اه (٤) قال في الفصول ولا اعتداد بمن قال ليس بحجة مطلقاً كالامامية والنظام والخوارج وجعل الجميع قولا واحداً وقال في الهامش قال ابن زيد الاجماع عند الامامية ليس بحجة الا اذا كان فيهم الامام فحجة أى قد يحصل الاتفاق بينهم على حكم مخالف لما يقوله المعصوم عندهم فلا يكون حجة الا اذا كان موافقاً . قال الديلمي وسبب منعهم حجية الاجماع أن قواعد اعتقادهم أكثرها تخالف الاجماع وعرفوا أنهم لو قالوا به لزمهم حجة الاجماع فنفوا كونه حجة ليكونوا مطلقين في الاحكام اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري

التواتر بل مستنده علمنا بذلك علمنا بانهم عقلاء وأنهم لايكذبون الشارع لأن من رد الضرورة الشرعية فهو بمنزلة المكذب للشارع ولذا قالوا أنه يكفر من رد ماعلم من الدين ضرورة ومن المعلوم يقيناً أنه لايتصدى الرواة الذين يحيل العقل تواطؤهم على الكذب بل لايتصدى راو واحد على تتبع كل فرد فرد من أفراد الصحابة أنه جرى على طريقة العقلاء وقدم مايعلم عقلا وشرعا وجوب تقديمه على مايعلم عقلا وشرعاً وجوب تأخيره عما قدمه عليه فهذا التواتر الذى زعموه هنا نقطع بعدمه كما قالوا نقطع بثبوته وانما العجب من تتابع أئمة التحقيق على هذه الدعوى والاستدلال وهذا مما يطيل تعجب من ينظر لنفسه ويعلم أن ضرر التقليد قد دخل كل ذرة من ذرات العلوم وشمل كل ناظر وناهيك بهذا البحث من المحققين في علم الاصول المبنية مسائله على الاجتهاد ثم تقليد في الدليل فليحذر الناظر لدينه الاغترار باقوال الرجال من غير تفتيش عن حقيقة الحال ولايستوحش من الانفراد فطلاب الحق أفراد (قوله) كما نقل عن احمد، أقول قد عرفت أن عبارة احمد محتملة لما عرفناك به والمصنف سابقاً حملها على أنه نفى العلم به وهنا حملها على انفراد الواحد وهذا هو معنى نفى العلم به وابن الحاجب حملها على استبعاد وجوده

خاص بالاجماع القطعي دلالته بدليل قوله فالاجماع القطعي الدلالة المنقول الآحاد أولى وليس كذلك اذ المخالف هنا هو المنكر للاجماع مطلقاً . وأما قول المؤلف عليه السلام قالوا يبعد اطلاع الواحد على اجماعهم الخ فهو مبنى على أن الخلاف عام في القطعي والظنى فقد جمع المؤلف عليه السلام هنا بين مقتضى الخلافين أعنى خلاف منكر الاجماع وبين خلاف غيره وسيأتى ان شاء الله تعالى ماله نفع في هذا المقام فتأمله والله أعلم

(قوله) اذ المخالف هنا هو المنكر الخ، ينظر اذ الكلام في انكار نقل الاجماع لا انكار الاجماع اه حسن ح

( قوله ) وقد أسقطنا في هذا الكتاب ماذكروه من أدلة المعقول لما يرد عليها الخ ، أشار المؤلف بهذا الى ماذكره ابن الحاجب وغيره من الاستدلال المعقول والى ما أورده ابن الحاجب على ذلك الاستدلال وأجاب به عنه « وبيان ذلك » أن ابن الحاجب استدل بدليلين من بالمعقول « الاول » منهما أنهم أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على أنه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لايجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ أو ظن بل لايكون قطعهم الا عن قاطع يوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف له حقاً وهو يقتضي حقية ماعليه الاجماع وهو المطلوب . ثم أورد ابن الحاجب على هذا الاستدلال اجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على أنه لانبي بعد موسى واجماع النصارى على أن عيسى قد قتل فان كلا منها قد اشتمل على ماذكرتم من القيود مع أنه لايحكم باسناده الى القاطع « وأجاب » بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير فانتفى قيد الشرعية المشار اليه فيما تقدم بقوله في شرعي وأما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظنى بين لايشتبه على أهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى متابعة لنقل الآحاد في الطبقة الاولى وان تواتر الوسط والآخر كما روى اليهود عن موسى ، هذه شريعة مؤبدة مادامت السموات والارض ، فليس اجماعهم عن تحقيق اذ لو كانوا محققين لم يجمعوا عليه لأنه موضوع فلا يرد نقضاً لانتفاء قيد التحقيق. وأورد أيضاً ابن الحاجب على هذا الاستدلال أنه يلزم منه الدور لأنه أثبت فيه الاجماع بالاجماع أو بنص متوقف على الاجماع « وأجاب » بان المدعى كون الاجماع حجة والذي يثبت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة من الاجماع ممتنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة أولا وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية على النص لايتوقف على كون الاجماع حجة « الثاني » من الدليلين العقليين أنهم أجمعوا على أنه يقدم على القاطع وأجمعوا على أن غير القاطع لايقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين والعادة قاضية بامتناعه . وأورد أيضاً على هذا الاستدلال والذى قبله أن مقتضى هذين الدليلين أن الاجماع حجة اذا بلغ المجمعون عدد التواتر فان غيره لايقطع بتخطئة مخالفه ولايقدم على القاطع اجماعاً « وأجاب » بان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطاؤا المخالف وقدموه على القاطع مطلقاً من غير تعرض لعدد التواتر وان سلم فلا يضرنا اذ غرضنا حجية الاجماع في الجملة وقد ثبت عدد التواتر في أكثر مايستدل به من الاجماع كاجماع الصحابة والتابعين . هذا حاصل ماذكره ابن الحاجب نقلناه بياناً لما أشار اليه المؤلف عليه السلام ولنفعه في بحث سيأتى ان شاء الله تعالى

قول الامام المعصوم (١) ، والادلة على حجيته كثيرة من الكتاب والسنة والمعقول وقد اسقطنا فى هذا الكتاب ماذكروه من ادلة المعقول لما يرد عليها من الاسئلة التى لاتندفع إلا بتكلف وذكرنا ماهو معتمد عليه من الادلة النقلية فقلنا هو حجة (لقوله) تعالى ومن يشاقق الرسول من بعدما تبين له الهدا (ويتبع غير سبيل المؤمنين (٢))

(١) وكذا مانقل عن النظام والخوارج من الموافقة فانهم عند التحقيق مخالفون اما النظام فلانه لم يفسر الاجماع باتفاق المجتهدين كما قلنا بل قال كما نقله عنه الآمدي الاجماع هو كل قول يحتج به وأما الخوارج فقالوا كما نقله القرافي عن الملخص ان اجماع الصحابة حجة قبل حدوث الفرقة وأما بعدها فقالوا الحجة في اجماع طائفتهم لاغير لأن العبرة بقول المؤمنين ولا مؤمن عندهم الا من كان على مذهبهم ذكره الأسنوي اه (٢) يقال لولا الاجماع على اتباع سبيل المؤمنين لكان متبع غيره مصيباً على القول بالتصويب أو مخطئاً معذوراً على خلافه فالمصير لمخالفة ذلك السبيل كبيرة هو الاجماع اه وقد ذكر الأسنوي مالفظه لايسلم ان السبيل لغة هو قول أهل الاجماع بل دليل الاجماع . وبيانه أن

( قال ) ﴿ مسئلة ﴾ وهو حجة ( قال ) ويتبع غير سبيل المؤمنين ، أقول صرح أئمة النحو والتفسير بان وضع الاضافة على العهد كما صرح به صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى « ولقد آتيناه آياتنا كلها » ونجم الأئمة وغيرهما والاجماع غير موجود في زمن نزول الآية قطعاً فالمعهود هو القرآن لقوله تعالى « وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولاتتبعوا السبل » بدليل أن تقولوا انما انزل الكتاب فيكون معناه ويتبع غير القرآن ويحتمل أن المراد بسبيل

( قوله ) وأجاب بان الدليل الخ ، ولو رد هذا بان ذلك استدلال على كونه حجة بالاجماع وهذا لايحتاج الى دليل آخر لكان أولى اه

حسن بن يحيى ح

(قوله) اذ لايحسن الجمع بين حرام وحلال ، هذا تقرير للاستدلال يندفع به مايقال ان مجرد الوعيد على أمرين لايقتضي الايعاد على كل منهما كما اذا قيل من ترك الاطعام والكسوة والاعتاق والكفارة فله نار جهنم (قوله) لأنه لا واسطة بينهما

نوله (١) ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيراً » ووجه الدلالة ان الله تعالى (جمع بين المشاقة) للرسول ﷺ (واتباع غير سبيلهم) اي المؤمنين (في الوعيد) حيث قال نوله ماتولى ونصله جهنم فيلزم ان يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرماً والا لم يجمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد اذ لايحسن الجمع بين حرام وحلال في وعيد بان يقول مثلا ان زنيت وشربت الماء عاقبتك (٢) واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لانه لاواسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجة لان سبيل الشخص هو مايختاره من القول او الفعل او الاعتقاد (وهو) اى هذا الاحتجاج المأخوذ من هذه الاية الكريمة (ظني) لانه معترض عليه بوجوه كثيرة ، منها ان الآية تدل على نقيض المطلوب لان مفهومها وجوب اتباع سبيل المؤمنين وسبيلهم التمسك بالدليل (٣) لا بالاجماع فلا يجب التمسك بالاجماع ويؤيده ان السبيل فى اللغة الطريق فاطلاقه على الدليل اولى واقرب من اطلاقه على الاتفاق لمشاركته الطريق فى الايصال ، ومنها ان منطوق الآية تحريم اتباع غير سبيلهم وهو لايستلزم وجوب اتباعهم لثبوت الواسطة وهى ترك الاتباع لسبيلهم ولغير سبيلهم (٤)

---

السبيل لغة هو الطريق الذي يمشي به وقد تعذرت ارادته ههنا فتعين الحمل على المجاز وهو اما قول أهل الاجماع أو الدليل الذى لأجله أجمعوا والثانى أولى لقوة العلاقة بينه وبين الطريق وهو كون كل واحد منهما موصلا الى المقصد . وأجاب المصنف يعنى البيضاوي بان السبيل أيضاً يطلق على الاجماع لأن أهل اللغة يطلقونه على مايختاره الانسان لنفسه من قول أو فعل ومنه قوله تعالى « قل هذه سبيلي » واذا كان كذلك فحمله على الاجماع أولى لعموم فائدته فان الاجماع يعمل به المجتهد والمقلد وأما الدليل فلا يعمل به سوى المجتهد اه (١) أى نجعله ولياً لما تولاه من الضلال بان نخذله ونخلي بينه وبين مااختاره اه كشاف (٢) كان الأحسن في التمثيل أن يقول ان شربت الخمر وشربت الماء أو ان أكلت الخنزير وشربت الماء عاقبتك لما بين الشربين أو الاكل والشرب من المناسبة التى ليست بين الزنا وشرب الماء اه (٣) وقد اجيب عنه بان اتباع غير الدليل داخل في مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أي مخالفة حكمه وحينئذ يلزم التكرار اه تلويح معنى يقال هو من عطف الخاص على العام اه (٤) ان قيل المراد عند وجوب الاتباع للسبيل وذلك عند تضيق الحادثة كما في غيره من سائر الأدلة ومن يقول ان التروك أفعال يقول هو متبع لغير سبيل المؤمنين فلا يتأتى عنده الواسطة قال الرمي واجيب بان ترك الاتباع الخ سيلان

---

المومنين الايمان كما فسر الصراط المستقيم بذلك ويدل له سبب نزول الآية فانه أخرج الترمذى ان الآية نزلت في بشير بن ابيرق لما سرق متاع رفاعة بن زيد فظهرت عليه السرقة فلحق بمكة قال البغوى وارتد عن الدين فنزلت فيه الاية « ومن يشاقق الرسول » أى يخالفه أو يراد بسبيل المؤمنين ترك مشاقة الرسول كما دل له السياق والمصنف سيأتى بقريب من هذا

---

اشارة الى أن حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين وان كانت أعم من وجوب اتباع سبيلهم لان ترك اتباع سبيلهم اتباع لغير سبيلهم بحسب المفهوم لكن لا تخرج بحسب الوجود عن اتباع غير سبيلهم لأن ترك اتباع سبيلهم اتباع لغير سبيلهم اذ معنى السبيل مايختار الانسان لنفسه من قول أو فعل كذا في حاشية السعد وأما بعضهم فذكر أن عدم الواسطة مبنى على قول من يقول بان التروك أفعال (قوله) بوجوه كثيرة ذكرها السعد قال وجه الانفصال عنها مذكور في أحكام الآمدي (قوله) لا بالاجماع ، الاولى لا الاجماع اذ زيادة الباء تقتضي بان المجمعين تمسكوا بالاجماع وليس ذلك هو المراد بل المراد ان سبيلهم ليس هو اجماعهم كما هو مراد المستدل بل تمسكهم بالدليل ولهذا قال المؤلف عليه السلام فيما بعد وأقرب من اطلاقه أي السبيل على الاتفاق والله أعلم (قوله) لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباع الخ ، فقد أجاب عن هذا بعضهم بقريب من جواب السعد المتقدم حيث قال . واجيب بان ترك اتباعهم بالكلية غير سبيلهم وزاد هذا البعض جواباً آخر حيث قال وبان قول القائل لاتتبع غير سبيل الصالحين لايفهم منه في العرف سوى الأمر باتباع سبيل الصالحين حتى لو قال لاتتبع غير سبيلهم ولاتتبع سبيلهم كان ركيكا وصرح بمثل ذلك الامام المهدي والدواري عليهم السلام

(قوله) والاعتاق والكفارة ، لفظ السعد في الكفارة اه (قوله) وصرح بمثل ذلك الامام المهدي الخ ، قال الاسنوى وفيه نظر

( قوله ) وأقواها ، أي أقوى وجوه الاعتراض وانما قال أقواها لما ذكره السعد من أن جواب الآمدي عنه بانه تخصيص من غير دليل ضعيف فلذا لم يجب عنه المؤلف عليه السلام بل جعل الاعتراض به قادحاً لكن قد ذكر المؤلف عليه السلام الاعتراض بوجهين سابقين لم يذكرها السعد ولم يقدح فيهما المؤلف بل قد عرفت مما نقلناه جواب الثانى منهما والله أعلم ( قوله ) لاحتمال التخصيص ، يعنى يحتمل وجوهاً من التخصيص لجواز أن يريد الخ ( قوله ) وترك مشاقته ، هكذا ذكره السعد واعترضه في الجواهر بان تفسير سبيل المؤمنين بترك المشاقة يلزم منه أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين عبارة عن مشاقة الرسول فيكون قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين بعد قوله ومن يشاقق الرسول محمولا على الاعادة لاعلى الافادة فيكون تأكيداً لاتأسيساً ( قوله ) والتمسك بالظاهر ، يعنى التمسك في وجوب العمل بالظواهر كاخبار الآحاد ( قوله ) لايخلو عن قدح ، لم يذكر المؤلف عليه السلام في باب الاخبار الاالدليل المعتمد وهو الاجماع ولم يتعرض ابن الحاجب فقد ذكر فيا يأتى الأدلة المقدوح فيها من الظواهر حيث قال واستدل بظواهر مثل «فلولا نفر ان الذين يكتمون ان جاءكم فاسق » ثم قال وفيه بعد . وبيان ذلك يعرف في موضعه « نعم » المؤلف عليه السلام قدح في أدلة وجوب العمل بالأحاد في الدليل العقلي فقط ( قوله ) لزم الدور ، بخلاف التمسك بالظواهر على حجية القياس فانه لايلزم منه الدور لأن حجية الظواهر لم تثبت بالقياس « قال السعد » نعم لو اعترض بان حجية الاجماع أصل كلي فلا يثبت بالظواهر كان ورود النقض بالقياس ظاهراً للاحتجاج عليه بالظواهر مع ان حجيته أيضاً أصل كلي وأما المؤلف عليه السلام فانه أورد هذا الاعتراض أعنى كون حجية الاجماع أصل كلي فلا يثبت بالظواهر وكأنه مبنى على تزييف ماذكره السعد لأن حجية القياس تثبت بالاجماع وهو قاطع عنده وأما الظواهر التى أوردها فياسيأتى على حجية القياس فقد زيفها المؤلف عليه السلام كما زيفها ابن الحاجب أيضاً والله أعلم (قوله )ومن الأدلة المعتمدة ، لعله أراد المعتمد عند من استدل به وأما المؤلف عليه السلام فقد ضعفه كما يأتى وكذا الامام المهدي عليه السلام فلو قال ومن الأدلة التى لاتفيد القطع لكان أولى الادلة المقدوح فيها من الظواهر ولذا لم يقل لايخلو عن قدح كماسيأتى . وأما

واقواها قوله ( لاحتمال التخصيص ) لجواز ان يريد سبيلهم فى مطاوعة الرسول ﷺ وترك مشاقته اوفي مناصرته اوفى التأسي به فى الاعمال اوفيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان بالله وبرسوله واذا قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع(١) لان غيره من ادلة التمسك لايخلو عن قدح فلو أثبت حجية الاجماع به لزم الدور ، وإثبات الاصل الكلي بدليل ظنى لايجوز «ومن الادلة المعتمدة» (٢)

---

(١) ولولا الاجماع لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتاً للاجماع بما لايثبت حجيته الا به فيكون دوراً اه عضد (٢) قال الجلال الاسيوطي في الاتقان في النوع الثامن والخمسون في بدايع القرآن بعد ان عدد أمثلة مما جاءت التورية في الكتاب العزيز ومن ذلك قوله تعالى بعد ان ذكر أهل الكتاب من اليهود والنصارى حيث قال « ولئن أتيت الذين اوتوا الكتاب بكل آية ماتبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم » ولما كان الخطاب لموسى من الجانب الغربى وتوجهت اليه اليهود وتوجهت النصارى الى المشرق كان قبلة الاسلام وسطاً بين القبلتين « قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا » أى خياراً وظاهر اللفظ يوهم التوسط مع مايعضده من توسط قبلة المسلمين ، صدق على لفظ وسط هاهنا أن يسمي تعالى به أن يكون من أمثلة التورية « قلت » وهي مرشحة بلازم المورى عنه وهو قوله « لتكونوا شهداء على الناس فانه من لوازم كونهم خياراً أى عدولا والاتيان قبلها من قسم المجردة اه

---

( قوله) ومن الأدلة المعتمدة ، أقول قال المحشي مراد المصنف أنها معتمدة عند من استدل بها وأما هو فسيأتى له تضعيف الاستدلال بالاية

---

فان اتباع الغير هو اتيانه بمثل فعله لكونه أتى به فمن ترك اتباع سبيل المؤمنين لأجل أن غير المؤمنين تركوه كان متبعاً غير سبيل المؤمنين وأما من تركه لعدم الدليل على اتباع سبيل المؤمنين فلا يكون متبعاً لأحد وحينئذ فلا يجب الوعيد اه . هذا غير مستقيم لأن مضمونه ان التارك لم يقل بان الاجماع حجة وليس هو المراد لأن غايته أنه مخطي وانما المراد أنه من القائلين بحجية الاجماع وخالف ماأجمعوا عليه ففرق بين المسئلتين أعنى القول بانه غير حجة ومخالفة مقتضاه كما ذكره في الفصول والله أعلم اه من خط سيدي احمد بن محمد بن اسحق رحمه الله ح

في اثبات حجية الاجماع قوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطا (١) لتكونوا شهدآء على الناس» وتقريره ان الله سبحانه عدل هذه الامة لانه تعالى جعلهم وسطاً وقد قال الجوهري الوسط من كل شيء أعدله ولانه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء والشاهد لابد وان يكون عدلا وهذا التعديل للامة وإن لزم منه تعديل كل فردمنها لكون نفيه عن واحد مستلزماً لنفيه عن الكل (٢) فنحن نعلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ تجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا ، وأعترض بان للعدالة فعل العبد لانها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب القبحات والوسط فعل الله تعالى لقوله جعلناكم امة وسطا فيكون الوسط غير العدالة لان المعدل لايجعل الرجل عدلا بل يخبر عن عدالته ولو سلم فالمراد تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بأن الانبياء بلغوهم الرسالة كما نص عليه أكثر المفسرين وعدالة الشهود انما تعتبر

(١) وسطا أى خياراً وهي صفة بالاسم الذى هو وسط الشيء ولذلك استوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والاعواز والاوساط محمية محوطة قال

كانت هي الوسط المحمي فاكتنفت  بها الحوادث حتى أصبحت طرفا

أو عدولا لأن الوسط عدل بين الاطراف وليس الى بعضها أقرب من بعض اه كشاف ، وفي التلويح اما قوله تعالى « وكذلك جعلناكم امة وسطا » الآية فلان العدالة لاتنافي الخطأ في الاجتهاد اذ لافسق فيه بل هو مأجور ولأن المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولأنه لامعنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لادلالة على قطعية اجماع المجتهدين من أى عصر اه (٢) اثبت لمجموع الامة العدالة وهو يقتضى الثبات على الحق والطريق المستقيم لأن العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله سبحانه تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولاخفاء في أنها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فيتعين المجموع اه تلويح (*) لعل المراد أنه قد عم كل فرد على جهة الشمول فاذا نفى عن واحد فقد نفى عن الكل أى الكل المجموعي والمعنى أنها تنتفى كلية العموم لخروج هذا الواحد عنها فلا يصدق أنه عم كل فرد لذلك يعنى خروج الواحد والله اعلم اه

(قوله) فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه ، أقول يلزم من هذا شرطية عدالة المجمعين فيلزم زيادة قيد في رسم الاجتهاد على أنه لايخفى أن الكلام في الاستدلال على حجيته وهذا التقرير للاستدلال على عدالة أهل الاجماع وهو غير محل النزاع و( قوله ) فتجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا ، متفرع على قوله فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه ولايخفى ان الخطأ لاينافي العصمة فانه قد جاز صدوره عن الانبياء عليهم السلام كما أشرنا اليه في بحث السنة ومنه تعرف ما في قوله فيما يأتى لكنه من الصغائر ( قوله ) لأنها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المقبحات ، أقول سيأتى تحقيق المقام في معنى العدالة في بحث الاخبار حيث ذكر رسمها ( قوله ) فيكون الوسط غير العدالة ، أقول أخرج سعيد بن منصور واحمد والترمذى والنسائي وصححه ابن جرير وابن أبى حاتم وابن حبان والاسمعيلي في صحيحه وصححه عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه واله وسلم في قوله تعالى « وكذلك جعلناكم امة وسطا » قال عدولا وله عدة طرق الى

( قوله ) عدل هذه الامة يعنى ظاهراً وباطناً لعلمه ببواطن خلقه بخلاف العدالة عندنا في الشاهد فانا لانعتبر فيها الا الظاهر لعدم اطلاعنا على الباطن فاذا كانوا معدلين باطناً وظاهراً لم يقدموا على معصية وفي ذلك كون اجماعهم حجة ذكره الامام الحسن عليه السلام والدواري في شرح الجوهرة « لكن يقال » وان انتفت المعصية عن الامة فمدار حجية الاجماع على انتفاء الخطأ عن الامة ولذا قال المؤلف عليه السلام فيما يأتى وحينئذ تجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا لكن الآية لاتفيد ذلك كما سيشير المؤلف عليه السلام الى ذلك فيما يأتى حيث قال فيحتمل ان الذي اجتمعوا عليه خطأ الخ والله أعلم (قوله) الوسط من كل شيء أعدله ، قال تعالى «وقال أوسطهم» أي أعدلهم ذكره المفسرون وقال صلى الله عليه وآله وسلم « خير الامور أوسطها » أى أعدلها ذكره الدواري (قوله) لكون نفيه عن واحد مستلزماً لنفيه عن الكل ، اعترض هذا في التلويح ولم يجب عنه وقال بعد التسليم لادلالة على قطعية اجماع المجتهدين ( قوله ) والوسط فعل الله ، أي جعلهم وسطاً فعله تعالى ففي العبارة تسامح ( قوله ) فيكون الوسط غير العدالة ، فلا يفسر جعلهم وسطا بالعدالة

وقت اداء الشهادة لاقبلها فتكون الامة عدولا فى الاخرة لافي الدنيا ولو سلم فالخطاب فى جعلنا كم للموجودين عند نزول الاية لان خطاب من لم يوجد محال فالاية تدل على ان اجماع أؤلئك حق لكنا لانعلم بقاء جميعهم بأعيانهم الى مابعد وفاة الرسول ﷺ فلا تثبت حجية الاجماع ، سلمنا لكن المراد بالعدالة اجتناب الكبائر فقط فيحتمل أن الذي اجتمعوا عليه خطأ لكنه من الصغائر (١) فلا يقدح ذلك فى عدالتهم ، سلمنا ان كل ما اجمعوا عليه حق لكن لادلالة فى الاية على وجوب الاتباع ، والمجتهد لايلزم ان يتبع كل ما كان حقاً فى نفسه (٢) بدليل أن المجتهد لايتبع مجتهداً آخر وإن قلنا (٣) أن كل مجتهد مصيب (و) من الادله على كون الاجماع حجة وهو الدليل المعمول عليه ماتواتر معنى (٤) عن الرسول ﷺ وحصل العلم به

---

(١) ولأن العدالة لاتنافي الخطأ في الاجتهاد الخ ماتقدم عن التلويح (٢) الضمير في نفسه لعله يعود الى كل ما كان ولعل المراد ان المجتهد لايلزم ان يتبع كل ما كان حقاً في نفس الأمر بل ماظنه حقاً بحسب ماأداه اليه اجتهاده وان لم يكن حقاً في نفس الأمر اه (٣) لم يوجد الواو في نسخة صحيحة اه (٤) وهو انه جاء روايات كثيرة والآحاد وان لم تتواتر فقد تواتر القدر المشترك كما في شجاعة علي وجود حاتم اه عضد

---

أبي سعيد وثبت مرفوعاً أيضاً من حديث أبي هريرة ومرفوعاً عن ابن عباس رضى الله عنه وغيره والتفسير المرفوع لايعارضه شيء ( قوله ) فتكون الامة عدولا في الاخرة ، أقول الاخرة ليست دار تكليف ولا عمل حتى يتصف من مات فاسقاً بالعدالة في الاخر بل كل يبعث على مامات عليه من خير أو شر وكأنه لذلك بادر الى التسليم فقال ولو سلم فالخطاب في جعلنا كم للموجودين حال نزول الاية ولكنه لايخفى أنه يلزم منه القول بعدالة الصحابة جميعاً ولا يرتضيه المصنف ومن تبعه كما يأتى على أنه لايوافقه ماأخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن جابر ابن عبد الله رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه واله وسلم قال « أنا وامتى يوم القيامة على كوم مشرفين على الخلائق مامن الناس امة الا ود أنه منا ومامن نبي كذبه قومه الا ونحن شهداء أنه بلغ رسالات ربه » فانه ظاهر في عمومه للامة كلها على أن هذا البحث مبنى على أنه يشترط في الشهود عند الله العدالة كما يشترط عند حكام الدنيا وهذا لادليل عليه الا قياس الرب على العبد في أحكامه ثم أنه قد ثبت في تفسير الاية ان الامة شهداء على بعضهم بعض في الدنيا فاخرج ابن أبي شيبة والطيالسى واحمد والبخارى ومسلم وغيرهم عن أنس رضى الله عنه أنه مر على النبي صلى الله عليه واله وسلم بجنازة فاثنوا عليها خيراً فقال « وجبت وجبت وجبت » ثم مر عليه باخرى فاثنوا عليها شراً فقال صلى الله عليه واله وسلم « وجبت وجبت وجبت » فسأله عمر عن ذلك فقال « من أثنيتم عليه خيراً وجبت له الجنة ومن أثنيتم عليه شراً وجبت له النار ، أنتم شهداء الله في الأرض أنتم شهداء الله في الارض » زاد الحكيم الترمذى ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « وكذلك جعلنا كم امة وسطا » لتكونوا شهداء على الناس » وفي هذا المعنى عدة روايات مرفوعة ( قوله ) وهو الدليل المعمول عليه ماتواتر معنى عن الرسول صلى الله عليه واله وسلم ، أقول قال الاسنوى ضعف هذا الوجه الامام فقال التواتر المعنوى بعيد لأنا لانسلم أن مجموع هذه الاخبار بلغ حد التواتر وبتقديره فهو انما

---

( قوله ) عدولا في الآخرة ، وأجاب في شرح الجوهرة بان الله قد جعلهم عدولا ولو كان المراد في الآخرة لقال وسنجعلكم عدولا « قلت » يجاب عن هذا بانه مثل « ونفخ في الصور » ، واجيب أيضاً بان العدالة اذا لم تثبت لهم قبل الموت لم تثبت بعده ( قوله ) بقاء جميعهم ، أي بقاء الموجودين عند نزول الآية و( قوله ) الى ما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لينعقد الاجماع بهم اذا كان المخاطبون باقين جميعاً ( قوله ) خطأ لكنه من الصغائر ، يقال الخطأ ليس بمعصية على المختار والامام المهدى عليه السلام وشارح الجوهرة ذكرا احتمال الصغيرة ولم يذكرا الخطأ وفي التلويح ذكر الخطأ ولم يتعرض للصغيرة (قوله) والمجتهد لايلزم ان يتبع ما كان حقاً في نفسه ، فيجوز أن يجتهد في حكم مخالف للاجماع على هذا ( قوله ) وان قلنا ان كل مجتهد مصيب ، وقد يجاب بانه مصيب بالنظر الى نفسه وأما بالنسبة الى المجتهد الآخر فلا

---

( قوله ) ليس بمعصية على المختار ، لا كبيرة ولا صغيرة اه ح

من عصمة جماعة هذه الامة عن الخطأ وان الحق لايخرج عنها الى يوم القيامة فمن ذلك قوله عليه السلام (لن تجتمع امتى ) على ضلالة ابداً فعليكم بالجماعة فان يد الله على الجماعة «أخرجه الطبراني(١) في الكبير عن ابن عمر ، وقوله ﷺ (لن تزال(٢) طائفة )من امتى ظاهرين على الحق لايضرهم من خذلهم وفارقهم حتي يأتي أمر الله رواه الروياني (٣)وابن عساكر (٤) عن عمران بن الحصين ، وقوله ﷺ ( يحمل هذا العلم )من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين

---

(١) الطبراني أبو القسم سليمان بن احمد بن موسى اللخمي المعمر جاوز المائة وهو من الموسعين في التصنيف ومامات حتى طبقت مصنفاته الارض توفي سنة ٣٦٠ اه من خط العلامة الصفي الجنداري رحمه الله (٢) يلزم منه كون العلماء المتفقين على حكم في كل عصر على الحق بناء على أن المراد من الطائفة العلماء على ماهو المتبادر منه في عرف المتشرعة على مامر ويلزم منه بعد هذا الحمل أن يكون في جميع الاعصار طائفة من العلماء وليس كذلك اما عند من جوز خلو الزمان غالباً من المجتهد فظاهر وأما عند من لم يجوزه فلانه لايلزم عنده تعدد المجتهد الاان يقال المقصود من الحديث ان دائماً يوجد من علماء دين محمد صلى الله عليه واله وسلم من كان على الحق اه ميرزاجان (٣) الروياني الحافظ عبد الواحد بن اسمعيل صاحب المسند والبحر في الفقه وغيره توفي سنة ٣٠٧ اه من خط العلامة الجنداري (٤) ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله جمع مالم يتفق لغيره مع زهد وورع لم تفته التكبيرة الاولى في الصف الأول أربعين سنة توفي سنة ٥٦٩ اه من خط الجنداري

---

يفيد الظهور لأن القدر المشترك الثابت انما هو بالثناء على الامة ولايلزم منه امتناع الخطأ عليهم فان التصريح بامتناعه لم يرد في كل الأحاديث انتهى ( قوله ) لن تجتمع امتى على ضلالة ، أقول قال في التلويح وجه الاستدلال ان عموم النص ينفي وجود الضلالة والخطأ ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ماأجمعوا عليه حقاً لاتجوز مخالفته انتهى « قلت » لايخفى أن الخطأ ليس بضلالة ولا معصية قال الله تعالى ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به وقال صلى الله عليه وآله وسلم « رفع عن امتى الخطأ » وان الضلالة في القرآن هي الكفر ، « اشتروا الضلالة بالهدى حقت عليهم الضلالة قل من كان في الضلالة » فالحديث كغيره من الاحاديث الدالة على أن الامة لاترجع كلها الى الكفر فالعجب من قول السعد والخطأ ضلالة والانبياء عليهم السلام غير معصومين عنه مما تعرف به أنه انما ينفي اجتماع الامة على الضلالة وهو اجتماعهم على الكفر أنهم استدلوا على امتناع ارتداد الامة بهذه الاحاديث التى نفي فيها اجتماع الامة على الضلالة ( قوله ) لن تزال طائفة من امتى ظاهرين على الحق ، أقول الذى يفيده الحديث ومافي معناه أنه لايزال في هذه الامة طائفة على الحق والتمسك به وهو ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن تبعه ولايلزم من ذلك اجتماع أفرادها ولادليل عليه من الحديث بل قد يكون في كل قطر أقوام أو أفراد أو فرد بل قد يكون في الامة فرد واحد على الحق كما فسر قوله تعالى « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة » بالواحد

---

( قوله ) عصمة جماعة هذه الامة عن الخطأ ، أما ماذكر فيه لفظ الضلالة ففيه ماعرفت ( قوله )لن تجتمع امتى على ضلالة ، وجه الاستدلال ان عموم النص ينفي وجود الضلالة والخطأ ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ماأجمعوا عليه حقاً لاتجوز مخالفته كذا في التلويح واعترض بانا لانسلم أن الخطأ المظنون ضلالة (قوله ) الروياني ، بضم الراء وسكون الواو وبعدها ياء نسبة الى رويان بلد من طبرستان كذا نقل

---

( قوله ) اما ماذكر فيه لفظ الضلالة ففيه ماعرفت ، لعله يريد مامر له من قوله لكن يقال وان انتفت المعصية الخ في القولة التى أولها عدل هذه الامة من أن مدار حجية الاجماع على انتفاء الخطأ وهو أخص اه ح عن خط شيخه

رواه زيد بن علي (١) في مجموعه عن آبائه عن علي عليه السلام عنه ﷺ ، وقوله ﷺ (من فارق الجماعة) شبراً (٢) فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه أخرجه أحمد بن حنبل (٣) وابو داود والحاكم (٤) في مستدركه عن أبي ذر (ونحوه) أى نحو ماذكرناه من الاحاديث النبوية ، فمن ذلك ماأخرجه ابو داود عن أبى مالك الاشعري عنه ﷺ أنه قال إن الله قد اجاركم من ثلاث خلال أن لايدعو

---

(١) وصححه الامام احمد وابن عبد البر وغيرهما قال الامام أبو طالب المكي الغالون هم المجاوزون للسنن والآثار والمبطلون هم المبتدعون للرأى والقياس والجاهلون هم الشاحطون من الصوفية الضلال فعدول كل خلف من اتبع سنة صالحي من سلف ولم يبتدع في الدين ولا اتخذ وليجة دون طريق المؤمنين وهم رواة الاخبار وحملة الآثار من المحدثين والمفسرين وفقهاء المسلمين قال الامام النووى في التهذيب وهذا اخبار منه صلى الله عليه وآله وسلم بصيانة العلم وعدالة ناقليه وان الله يوفق له في كل عصر خلفا من العدول يحملونه وينفون عنه التحريف ومابعده وقد وقع ذلك كذلك والحمد لله وهذا من أعلام نبوته صلى الله عليه وآله وسلم (٢) وفي رواية قيد شبر اه وقوله ربقة الاسلام هي قطعة الحبل اه نجرى(*) في سنن النسائي للسيوطي رحمه الله تعالى الربقة في الأصل عروة في حبل يجعل في عنق البهيمة أو يدها تمسكها فاستعارها للاسلام يعنى مايشد به المسلم نفسه من عرى الاسلام أى حدوده وأحكامه وأوامره ونواهيه اه (٣) توفي احمد سنة ٢٤٢ وقوله وأبو داود توفي أبو داود سنة ٢٧٥ اه من خط العلامة الجنداري رحمه الله (٤) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري ابن البيع صاحب التصانيف مات سنة ٤٠٥ اه من خط الجنداري رحمه الله

---

(قوله) رواه زيد بن علي في مجموعه ، أقول الحديث صححه ابن عبد البر ، وروى عن احمد أنه قال هو حديث صحيح وأطال السيد محمد في العواصم الكلام عليه وما قيل فيه من أنه مرسل وغير ذلك ثم قال وتصحيح احمد وابن عبد البر وترجيح العقيلي لاسناده مع امامتهم واطلاعهم يقضى بصحته أو حسنه الا أنه بعد هذا دليل على عدالة نقلة العلم لا على الاجماع الذى هو محل النزاع ولذا قال أيضا في العواصم وهو دال على المقصود من تعديل حملة العلم المعروفين بالعناية فيه حتى يتبين جرحهم ، وبهذا تعرف أن الدليل في غير محل النزاع وانما هو دليل على عدالة حملة العلم من مجتهد ومقلد على أنه قد نوزع في دلالته على ذلك بانه ان حمل على أنه خبر فهو غير صادق لوجود من ليس بعدل في حملة العلم فهو محمول على انه خبر بمعنى الامر أى ليحمل هذا العلم من كل خلف عدوله فلا يكون دليلا على عدالة حملة العلم بل امر بانه لايحمله الا العدول واجيب عنه بانه يكون خبراً وان وجد في حملة العلم مجروح فهو مخصص من الخبر (قوله) من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ، أقول لايصح أن يراد بالجماعة هنا هذا الاجماع الذى فيه النزاع لأن مفارقته هي عدم العمل بعد تقرره ولا يكفر مخالفه لأنه ليس بقطعي الامكان للخلاف في امكانه ولاقطعي العلم به لو امكن للخلاف في امكان العلم به ولا قطعي ثبوت النقل للخلاف في امكان نقله ولاقطعي الحجة لما عرفت مما نحن بصدده واذا عرفت هذا علمت أنه لايصح حمل الحديث عليه أصلا بل المراد بمفارق الجماعة من فارق جماعة أهل الاسلام بالردة والخروج عن ملة الاسلام

(قوله) أجاركم الله من ثلاث خلال ان لايدعوا عليكم نبيكم الخ ، لازائدة في الثلاث الخلال والله أعلم

عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً وأن لا يظهر اهل الباطل على اهل الحق(١) وأن لاتجتمعوا على ضلالة. وابن أبي عاصم عن انس أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال إن الله قد أجار امتي أن تجتمع على ضلالة (٢) والترمذى (٣) عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لاتجتمع أمتي على ضلالة ويد(٤) الله تعالى على الجماعة من شذ شذ الى النار، وابن ماجة (٥) عن أبي هريرة انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال لاتزال طائفة من امتي قوامة على أمر الله لايضرها من خالفها، والحاكم في مستدركه عن عمر أنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال لاتزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة، واخرج أيضاً عن عمر انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال لايزال هذا الدين قائماً تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة، والبخاري ومسلم (٦) عن المغيرة انه ﷺ قال لاتزال طائفة من امتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون (٧)، ومسلم والترمذى وإبن ماجه عن ثوبان عنه ﷺ انه قال لاتزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لايضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك، ومسلم عن عقبة بن عامر أنه ﷺ قال لاتزال عصابة (٨) من امتي يقاتلون عن أمر الله قاهرين لعدوهم لايضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك، واحمد في مسنده وابو داود والحاكم في مستدركه عن عمران بن حصين انه ﷺ قال لاتزال طائفة من امتى يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناواهم حتي يقاتل آخرهم الدجال، واحمد وابن جرير(٩) عن أبي هريرة أنه ﷺ قال لاتزال بهذا الامر عصابة(١٠) على الحق لايضرهم من خالفهم حتى يأتيهم أمر الله وهم على ذلك، ومسلم عن جابر بن

(١) الظاهر ان المراد نفي دوام هذا الظهور أو على جميع أهل الحق حتى تنطمس آثاره وتخفى أنواره لانفي ذلك عن الجميع وفي كل حين فان الواقع بخلافه وكفى باستيلاء يزيد وحزبه على سبط الرسول وأشياعه اهـ من أنظار سيدى ضياء الدين زيد بن محمد قدس سره اهـ (*) في حاشية مالفظه لعله يريد بالحجج بحيث يجهل الحق والا ناقض مارواه أمير المؤمنين عليه السلام وغيره عنه صلى الله عليه وآله وسلم مااختلفت امة بعد نبيها الاظهر أهل باطلها على أهل حقها اهـ (٢) ضعيف اهـ جامع صغير (٣) أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الحافظ الضرير توفي سنة ٢٧٩ اهـ من خط العلامة الجنداري (٤) قال المناوي أي حفظه وكلائته عليهم يعني ان جماعة أهل الاسلام في كنف الله فاقيموا بين ظهرانيهم ولاتفارقوهم قوله من شذ أي من خرج من السواد الأعظم في الحلال والحرام الذى لم تختلف فيه الامة فقد زاغ عن سبيل الهدى وذلك يؤديه الى دخول النار اهـ وحسنه السيوطي (٥) محمد بن يزيد بن ماجة القزويني الحافظ مات سنة ٢٧٣ اهـ (٦) مات البخارى سنة ٢٥٦ ومات مسلم ٢٦١ اهـ من خط العلامة صفي الدين الجنداري (٧) قال البخارى وغيره هم أهل العلم اهـ (٨) في القاموس والعصبة بالضم من الرجال والخيل والطير مابين العشرة الى الاربعين كالعصابة بالكسر اهـ (٩) هو محمد بن جرير الطبرى صاحب التفسير الجامع والتاريخ الواسع وكتاب طرق خبر الغدير توفي رحمه الله سنة ٣١٠ اهـ (١٠) في نسخة ظاهرين الخ اهـ

سمرة عنه ﷺ أنه قال لن يبرح (١) هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة (٢) ، وابن عساكر عن جابر ، وابن قانع وابن عساكر وابن حبان عن قتادة عن أنس أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لاتزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة ، وأبو داود الطيالسي وعبد بن حميد عن زيد بن أرقم عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لاتزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى يأتي أمر الله ، واحمد بن حنبل عن زيد بن ارقم عنه ﷺ أنه قال لاتزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين ، وأبو داود الطيالسي والحاكم عن عمر عنه ﷺ أنه قال لاتزال طائفة من امتي على الحق منصورين حتى يأتي أمر الله ، والطبراني في الكبير عن جابر بن سمرة عنه ﷺ أنه قال لايبرح هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة ، وأخرج أيضاً عن معوية عن زيد بن أرقم لاتزال اناس من امتي يقاتلون على الحق حتى يأتيهم الامر ، والبخاري ومسلم واحمد عن معوية عنه ﷺ أنه قال لاتزال طائفة من امتي قائمة بامر الله لايضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس ، ومسلم واحمد عن جابر عنه ﷺ أنه قال لاتزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم صل بنا فيقول لاان بعضكم على بعض أمير ، تكرمة لهذه الامة ، والترمذي وابن عباس عنه ﷺ أنه قال يد الله على الجماعة وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال اثنان خير من واحد (٣) وثلاثة خير من اثنين وأربعة خير من ثلاثة فعليكم بالجماعة فان يد الله على الجماعة (٤) ولن يجمع الله عز وجل امتي الا على هدى ، وأخرج احمد عن رجل عنه ﷺ أنه قال أيها الناس عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة ، واخرج الحاكم في مستدركه وابن جرير عن ابن عمر والحاكم ايضاً عن ابن عباس عنه ﷺ أنه قال لايجمع الله عز وجل أمر امتى على ضلالة ابداً

---

(١) أى بسبب مقاتلة هذه الطائفة عليه الى قرب قيام الساعة اه شرح الجامع (٢) صحيح اه جامع صغير (٣) يعنى ها أولى بالاتباع وأبعد من الابتداع فالزموا الجماعة فان الله لم يجمع امتي أى امة الاجابة الا على هدى أى حق وصواب ولم يقع قط أنهم اجتمعوا على ضلالة وهذه خصوصية لهذه الامة ومن ثمه كان اجماعهم حجة رواه احمد عن أبي ذر الغفارى قال الشيخ حديث صحيح اه من شرح الجامع الصغير (٤) فيه أى في الحديث عليكم بالجماعة فان يد الله على القسطاس ، القسطاس المصر الجامع ويد الله كناية عن الحفظ والدفاع عن أهل المصر كأنهم خصوا بواقيه وحسن دفاعه ، ومنه الحديث الآخر يد الله مع الجماعة أى ان الجماعة المتفقة من أهل الاسلام في كنف الله ، وواقيته فوقهم وهم بعيد من الأذى والخوف فأقيموا بين ظهرانيهم اه نهاية

إتبعوا السواد الاعظم(١) يد الله على الجماعة من شذشذ في النار(٢)، وأخرج الطبراني في الكبير عن عرفجة(٣) عنه ﷺ أنه قال يد الله على الجماعة والشيطان مع من خالف الجماعة يركض، وأخرج الطبراني في الكبير عن ابن عباس عنه ﷺ أنه قال من فارق المسلمين قيدشبر(٤) فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن مات وليس عليه إمام فميتته جاهلية، واخرج الحاكم في مستدركه عن معوية عنه ﷺ أنه قال من فارق الجماعة شبراً دخل النار، والنسائي عن حذيفة عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال من فارق الجماعة شبراً فارق الاسلام، والنسائي وابن حبان في صحيحه(٥) عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال سيكون بعدى هنات وهنات فمن رأيتموه فارق الجماعة أو يريد ان يفرق امة محمد كائناً من كان فاقتلوه(٦) فان يد الله على الجماعة وان الشيطان مع من فارق الجماعة يركض وغير ذلك مما بلغ في الكثرة مبلغاً عظيماً «احتج» المخالفون

(١) في القاموس وفيه عليكم بالسواد أي جملة الناس ومعظمهم الذين يجتمعون على طاعة السلطان وسلوك النهج المستقيم اه (٢) في القاموس شذ يشذ ويشذ شذاً وشذوذاً اذا انفرد عن الجمهور اه (٣) هو عرفجة بن أسعد وهو الذي اصيب أنفه يوم الكلاب فاتخذ أنفاً من فضة فأنتن فأمر النبي صلى الله عليه واله وسلم ان يتخذ ذلك من ذهب هذه رواية أبي داود وفي رواية ان المتخذ طرفة بن عرفجة اه الكلاب كغراب موضع وماء له يوم، كذا في القاموس اه (٤) قال في القاموس وقيد رمح بالكسر وقاد رمح قدره اه (٥) واحمد بن حنبل عن عرفجة بن شريح اه شرح جامع (٦) في النهاية فيه «سيكون بعدى هنات وهنات فمن رأيتموه يمشي الى امة محمد ليفرق جماعتهم فاقتلوه» أي شرور وفساد يقال في فلان هناة أي خصال شر ولا يقال في الخير، وواحدها هنت وقد تجمع على هنوات وقيل واحدها هنة تأنيث هن وهو كناية عن كل اسم جنس ومنه حديث سطيح يكون هنات وهنات أي شدائد وامور عظام اه (*) قال العلقمي في رواية مسلم فاضربوه بالسيف قال النووي فيه الأمر بقتال من خرج على الامام أو أراد تفريق كلمة المسلمين ونحو ذلك فنهي عن ذلك فان لم ينته قوتل فان لم يندفع شره الا بقتله فقتل كان هدراً اه من شرح الجامع

(قوله) وغير ذلك مما بلغ في الكثرة مبلغاً عظيما، أقول كان على المصنف أن يبين وجه الدلالة وكأنه يراه واضحاً والذي دلت عليه الأحاديث التي ساقها أن الامة لاتجتمع على ضلالة وهي أربعة أحاديث وخامسها الذي أشار اليه في المتن وقد عرفت معنى الضلالة وانه لادلالة في نفيها على محل النزاع ثم نفي اجتماعهم على ضلالة لايدل على اجتماعهم على الحق «نعم» أنهم مجتمعون على الهدى وهو الاسلام وحديث لن يجمع الله امتى الا على هدى لم ينسبه الى شيء من كتب الحديث والهدى هو الاسلام «فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى، فمن تبع هداى فلا خوف عليهم» الآية فسر بالرسول والكتاب ومتبعهما هو المؤمن ولذا قابله تعالى بقوله «والذين كفروا وكذبوا بآياتنا» الآية وقابل الاولى بقوله «ومن أعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ومعنى الحديث مستفاد من مفهوم لن تجتمع امتى على ضلالة وهي الكفر دلت أنها لاتزال طائفة ظاهرة على الحق ولاتزال طائفة يقاتلون عليه وليس فيه دليل على المدعى كما عرفت قريباً وحينئذ تعرف أنها لم تواتر الأحاديث تواتراً معنويا على معنى واحد

(قوله) ومن مات وليس عليه امام، يعنى لم تثبت عليه طاعته بل عصاه وترك متابعته كذا نقل واذا ترك متابعته كان وجود الامام في حقه كالعدم فيصدق أنه ليس عليه امام

بوجهين (قالوا) اولا قال الله تعالى « ونزلنا عليك الكتاب (تبياناً لكل شيء) » فلا نرجع في تبيان الاحكام إلا اليه والاجماع غيره وقالوا ثانياً قال الله تعالى «فان تنازعتم في شيء (فردوه الى الله) والرسول فلا مرد الى غير الكتاب والسنة، الجواب عن الاول لانسلم أن المراد ماذكروه لان كون القرآن تبياناً لكل شيء لاينافي كون غيره تبياناً لبعض الاشياء(١) أولكلها والا لزم ان لاتكون السنة دليلا بعين ماذكر والخصم لايقول به ، واعترض بأن تبيان المبين محال فيحصل التنافى، واجيب بان كل واحد يكون تبياناً على سبيل البدل فلا يلزم بيان المبين والالامتنع العمل بالسنة، والحق ان الادلة الشرعية كلها معرفات مبينات للاحكام الشرعية ولاامتناع فى اجتماع المعرفات والمبينات على مبين واحد وانما الممتنع اجتماع العلل المؤثرة الحقيقية المستقلة على معلول واحد بالشخص ، وعن الثاني بأن الرد الى الاجماع رد الى الكتاب والسنة لوجوب كون الاجماع مردوداً اليهما لكونهما سنده فهما اصلان له وبأن الايه دلت على عدم حجية الاجماع فى الحكم المتنازع فيه ولاتنازع فيما اجمع عليه (و) ان سلم ماذكروه فى الايتين كان (غايته الظهور) والظاهر لايقاوم القاطع

(١) ولا كون الكتاب تبياناً لبعض الأشياء بواسطة الاجماع اه عضد (*) قال الملاميرزاجان وأراد بقوله يكون غيره أيضاً تبياناً للشيء مايصلح له فلا يلزم تبيان المبين اذ من المعلوم أن القرآن لايكون تبياناً لكل شيء بالفعل بل بالنسبة الى البعض انما يكون تبياناً بعد تعمق النظر اه

تقوم به الحجة على المدعى وأنه كما قاله الاسنوي عن الامام أنه ليس فيها الا الثناء على الامة الذي لايلزم منه امتناع الخطأ (قوله) فان الآية دلت على عدم حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه ، أقول هو كلام العضد وقد اعترضه صاحب الجواهر فما كان يحسن من المصنف ذكره بعد معرفته أنه معترض فان في الجواهر يلزم أن لايكون الاجماع حجة في الحكم المتنازع فيه أصلا واللازم باطل قطعاً لان القائلين بحجيته قائلين بحجيته فيه فيلزم كونهم غير محجوجين من قبل المخالف بهذه الآية ولأن الغرض من شرعية الاجماع ليس الا أن يكون حجة في المتنازع فيه ويرتفع به النزاع فاذا لم يكن الاجماع حجة في المتنازع فيه أصلا عاد على موضوعه بالنقض ، قال فالاولى في الجواب أن يقال الرد الى الاجماع رد الى الكتاب « قلت » ويراد بالكتاب ماهو أعم من القرآن

(قوله) لانسلم ان المراد ماذكروه ، وهو أن يكون معنى الآية أن لايرجع في تبيان الاحكام الا اليه و (قوله) لاينافي كون غيره تبياناً لبعض الأشياء الخ ، اذ ليس في الآية مايفيد حصر التبيان في القرآن فلا ينافي كون غيره بياناً و (قوله) والا لزم الخ ، أي وان لم يمنع كون المراد حصر التبيان في القرآن لزم أن لاتكون السنة دليلا (قوله) والخصم لايقول به ، أي لايقول بعدم كون السنة دليلا (قوله) واعترض ، هذا الاعتراض على قوله لاينافي كون غيره تبياناً (قوله) والحق ، أي الحق في الجواب ان الأدلة الخ ، هذا اشارة الى ضعف الجواب بكون كل واحد تبياناً على سبيل البدل كما ذكر صاحب الجواهر من أنه اذا اجتمع تبيانية كل منهما يلزم ان لاتكون التبيانية على سبيل البدل وان لم يكن اجتماعها في التبيانية أصلا يلزم أن يكون تبيانية كل منهما منافية لتبيانية الآخر وقد سبق أن كون القرآن تبياناً لاينافي كون غيره تبياناً ثم قال والحق ان الادلة الى آخر ماذكره المؤلف عليه السلام والله أعلم (قوله) وبأن الآية دلت على عدم حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه هكذا في شرح المختصر واعترضه في الجواهر بانه يلزم أن لايكون الاجماع حجة في الحكم المتنازع فيه أصلا واللازم باطل قطعاً لأن القائلين بحجيته قائلون بحجيته في المتنازع فيه فيلزم كونهم محجوجين من قبل المخالف بهذه الآية ولأن الغرض من شرعية الاجماع ليس الا أن يكون حجة في المتنازع ولا يرتفع به النزاع فاذا لم يكن الاجماع حجة في المتنازع فيه أصلا عاد على موضوعه بالنقض ثم قال فالاولى في الجواب أن يقال الرد الى الاجماع رد الى الكتاب الى آخر ماذكره المؤلف عليه السلام

﴿مسئلة﴾ في ذكر الخلاف في اجماع العترة وأدلة الفريقين فقالت الزيدية وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله البصري وغيرهم ورواية عن القاضي عبد الجبار ( وإجماع العترة حجة ) والاكثرون على أنه ليس بحجة والمختار هو الاول لما عليه من الادلة من الكتاب والسنة المتواترة ، أما الكتاب فقوله ( بدليل ) قوله تعالى « انما يريد الله ( ليذهب عنكم ) الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً (١) ، وجه الدلالة

---

(١) قال الامام الحسن بن عز الدين رحمهما الله تعالى في القسطاس بعد ذكر هذه الاية ونبذة من الأحاديث المذكورة هنا وذكر ان بعضاً منها متواتر عند كثير لفظاً ومعنى أومعنى عند آخرين وان في ذلك الكفاية لمن أنصف،لالمن حادعن جادة السبيل وتمجرف ، وقال لنا أيضاً قوله صلى الله عليه وآله وسلم أهل بيتي كسفينة نوح الخ فنص على نجاة من اتبعهم ولاينجو الا من هو محق فاقتضى ان جماعتهم معصومة فيكون اجماعهم حجة ، ولنا أيضاً مافي نحوها من الدلالة على ذلك فان نحو تلك الاية وذينك الخبرين مما يؤدي ذلك المعنى فيه كثرة على ماهو مقرر في بسائط كتب الأصحاب على أن فيما قد ذكرناه كفاية لاولي النهى مالفظه ، وقد اعترض الدليل الأول بمنع ان أهل البيت هم أزواجه صلى الله عليه واله وسلم لأنهن اللاتي في بيوته لأن أول الاية وآخرها فيهن ، ولو سلم فانما يثبت ذلك في حق علي وفاطمة والحسنين عليهم السلام لأن الخطاب انما وجه اليهم فلا يتم ما أردتم ، ولوسلم فالرجس هو مافحش من المعاصي ، ولوسلم فلا نسلم تناوله للخطأ المعفو عنه ، ولو سلم فلا يقتضى حجية اجماعهم من لدن نزولها الى انقطاع التكليف ، ولو سلم فغايته الظهور وحجية الاجماع أصل ظاهر فلا يثبت بالظاهر،والثاني بانا لانسلم تواتره لالفظاً ولامعنى اذ لم يحصل الجزم بمعناه ، وهب انه حصل لكم فلا يفيدنا ، ولوسلم فلا يقتضى خطأ المخالف لأنه فرع ثبوت المفهوم ولا يقول به ، ولو سلم فغايته الظن ولا يجدى فيما نحن بصدده ، ولوسلم فهو متروك الظاهر لأن مقتضاه خطأ اتباع الكتاب وحده لافادة الواو الجمعية وهو خلاف الاجماع ، ولو سلم فانما يفيد وجوب الاتباع حيث اتفق الكتاب وقول العترة والحجة حينئذ انما هو الكتاب ولو سلم فغايته الظهور فلا يثبت به أصل كلي وللاصحاب أجوبة عن بعض ذلك وليس فيها مايخرج تلك الأدلة عن حيز الظهور الى حيز القطع اه مع اختصار يسير (*) قيل ان كلام الزيدية وغيرهم من الشيعة في الاستدلال بقوله تعالى « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » مضطرب لأنهم أولا قطعوا نصيب النساء من الآية وفيهن السياق ظاهر ،ولهن في ارادة التطهير حق وافر، ولم لايكون كذلك وهن فراش سيد الاوائل والاواخر وأبي الاطهار من خير العناصر ، وثانياً انهم بنوه على خلاف مذهبهم في وجوب وقوع المراد، كما قد رأيته في كثير من المواد فراجع كلامهم ان كنت في شك من هذا الايراد « نعم » في الآية دلالة ظاهرة على مزيد عناية الله باهل البيت عليهم السلام اما كون التطهير قد وقع بمقتضى الآية فلا يلائم مذهبهم بوجه ما وفي الاستدلال بحديث ام سلمة الذي اخرجه الترمذي دليل للمعتزلة وأهل العدل أنه لايجب وقوع مراده تعالى اذ لو كان كذلك لم يقل النبي عليه الصلوة والسلام اللهم ان هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس الخ بعد نزول قوله « انما يريد الله » الآية لأن رسول الله عليه الصلوة والسلام أعرف من القائلين بوجوب وقوع مراده تعالى وقد قال تعالى « انما يريد الله » الآية فكيف سأله صلى الله عليه وآله وسلم اذهاب

أنه تعالى أخبر مؤكداً بالحصر بإرادته إذهاب الرجس عن أهل البيت وتطهيرهم

الرجس والتطهير بعد الاخبار له بانه تعالى يريد ذلك فافهم هذه النكتة ، وقد ورد على قول من قال بوجوب الوقوع لكل ماأراده تعالى لوازم ليس هذا موضعها وكفى ناصراً في هدم هذه القاعدة أنه لو وجب وقوع كل ماأراده لزم وجود الممكنات كافة دفعة واحدة من كل ماوجوده مراد « والجواب » عن الأول بما أخرج الترمذي في كتابه عن ام سلمة رضى الله عنها قالت نزلت هذه الاية وأنا جالسة على باب بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » وفي البيت رسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم فجللهم بكساء وقال اللهم هؤلاء أهل بيتى فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فقلت يارسول الله ألست من أهل البيت فقال انك الى خير انك من أزواج النبي أخرجه بلفظه ، هذا وفيه دليل على ماقالته الشيعة والزيدية من تعيين أهل البيت عليهم السلام الا أن بعضهم لم يسلك في الاستدلال جادة النظر الصحيح أما أولا فلانه ظن دخول أولاد البطنين في مقتضى هذه الاية بالفحوى ولايخفاك أن الاشارة الى أهل الكساء لايقتضى دخول أولادهم والا كان أولاد علي من غير فاطمة داخلين وهم لايقولون به ، وأما الثانى فالجواب عنه بانه قد يكون بعض المرادات مقيداً بوقت أولازم ليس بشيء بل اقرار بمذهب القائلين بانه لايجب وقوع كل ماأراده تعالى فتدبر ، هذا وأنت قد عرفت أن اجماع آل محمد حجة بلا مرية من أدلة متواردة على مدلول واحد كما جاءت بطرق الخصم فلا يمنع الاستدلال بها على حجية الاجماع منهم الا مكابر مريض العقيدة في أهل البيت عليهم السلام نعوذ بالله من ذلك ، ثم وقفت في الهند على المنتقد من الضلال المختصر من منهاج الاعتدال لأبي العباس ابن تيمية فاذاهو قد ذكرماقد ذكرته في الخوض على افادة الحديث عدم وقوع كل ماأراده الله تعالى أعنى حديث اللهم ان هؤلاء أهل بيتى الخ قال مالفظه فنقول قوله تعالى « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » الاية كقوله تعالى « يريد الله ليبين لكم والله يريد أن يتوب عليكم » فارادته في هذه الاية متضمنة لمحبته لذلك المراد ورضاه وانه شرعه وليس في ذلك أنه خلق هذا المراد ولا أنه قدره وأوجده والنبي صلى الله عليه واله وسلم بعد نزول الاية قال اللهم هؤلاء أهل بيتى فاذهب عنهم الرجس فلو كانت الاية تتضمن الوقوع ولابد لم يحتج الى الدعاء وهذا على قول القدرية اظهر فان ارادة الله تعالى عندهم لاتتضمن وجود المراد بل قد يريد مالايكون ويكون مالايريد اما على قولنا فالارادة نوعان شرعية تتضمن محبة الله ورضاه كما في الايات وارادة كونية قدرية تتضمن خلقه وتقديره كقوله تعالى « ان كان الله يريد ان يغويكم « فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً » اه بحروفه والحمد لله اه افاده القاضى العلامة اسحق بن محمد العبدى رحمه الله ، وأقول يندفع ماذكره القاضى بما ذكره الامام الحسن بن علي بن داود قدس سره في وجه الاستدلال بهذه الاية الكريمة بعد ان أورد سؤالا مضمونه ان الارادة اما أن تكون ارادته تعالى فهي تستلزم وقوع المراد أو ارادة عباده فهي لاتستلزمه واوضح ذلك : فأجاب به حيث قال ارادته تعالى لاتخلو اما أن تتعلق بفعله واما أن تتعلق بافعال المكلفين فما تعلق منها بافعال المكلفين كارادته لطاعتهم فلا يكون لها تأثير في تلك الأفعال سوى وقوعها من المكلفين على وجه من دون وجه من كونها طاعة ومعصية وحسنة وقبيحة وواجبة ومندوبة ومحظورة ومكروهة ونحو ذلك من الوجوه والاعتبارات فما هذا شأنه ليس اذا أراده الله تعالى وقع لامحالة بل شأن ذلك وقوعه وعدمه يتوقف على دواعي المكلفين وانتفاء صوارفهم

تطهيراً تاماً وما يريده الله تعالى من أفعاله واقع قطعاً فثبت اذهاب الرجس عنهم

---

لأن الله سبحانه وتعالى بنى أمر ذلك على التخيير والابتلاء، وماتعلق من ارادته تعالى بافعاله كقوله تعالى « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » الاية فلا محالة يقع ذلك المراد اذ لاصارف للفاعل حينئذ الا ماالله تعالى منزه عنه « كالعجز ونحوه » لأنه قادر لذاته فلاجرم دلت الآية على المطلوب اه ماذكره الامام الحسن من كتابه أسنى العقائد والله أعلم اه وللقاضي محمد بن صالح العلفي رحمه الله هنا كلام جوابا عن إشكال ، حاصله يحتمل ان ارادته تعالى لاذهاب الرجس عنهم وطهارتهم منه مقيدة باختيارهم فلا منافاة بين ارادته لاذهاب الرجس عنهم وعدم حصوله ان لم يختاروه كما ذكرته العدلية في تعلق ارادته تعالى بطاعات العباد وعدم حصولها عنهم ولفظه يقال عليه هذا الاحتمال غير محتمل أصلا فان الارادة لاتكون مقيدة لاختيارهم الا حيث كان متعلقها فعلا للعباد واما اذا كان فعل الله كما في آية التطهير فلا بد من وقوعه كما يدل عليه قوله تعالى « فعال لما يريد » وقوله « واذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له » وقوله « ومن يرد الله فتنته » الاية هذا ما أردنا نقله وهو كلام طويل نفيس اه

---

( قال ) ﴿ مسئلة ﴾ في ذكر الخلاف في اجماع العترة ( قوله ) ومايريده الله تعالى من أفعاله واقع قطعاً ، أقول اشتهر هنا بحث للقاضي حسن بن محمد المغربي رحمه الله تعالى فقال ، هذا مسلم ولكن يحتمل أن تكون ارادته تعالى لاذهاب الرجس عنهم وتطهيرهم عنه مقيدة بان يكون ذلك باختيارهم فلا منافاة بين ارادته تعالى لاذهاب الرجس عنهم وعدم حصوله ان لم يختاروه كما ذكرته العدلية في تعليق ارادته تعالى لطاعات العباد وعدم حصولها منهم انه لما كان ارادته تعالى لها منهم مقيدة باختيارهم لم تحصل فتخلف مراده تعالى لعدم طاعة بعضهم لعدم اختيارهم للطاعة ونظير هذا قوله تعالى في غير حق أهل البيت عليهم السلام « والله يريد أن يتوب عليكم ، يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم » لايقال التقييد لادليل عليه لأنا نقول الدلالة عقلية في أن أفعال العباد اختيارية فالتقييد مفهوم عقلي على رأى العدلية فيكون كذلك في اذهاب الرجس وهذا ينقلونه على رأيهم في مسئلة الافعال من القول بانها اختيارية فينظر في تصحيح الاستدلال على العصمة والحجية بآية التطهير انتهى كلامه ورأيته قد سبقه اليه ابن تيمية فانه قال ان آية التطهير مثل قوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر » وقوله « يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم والله يريد أن يتوب عليكم » قال فان ارادة الله في هذه الايات متضمنة لمحبته لذلك المراد ورضاه به وانه شرعه للمؤمنين وأمرهم به وليس في ذلك أنه خلق هذا المراد ولا أنه قضاه وقدره ولا أنه يكون لامحالة والدليل على ذلك ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد نزول هذه الاية قال اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فسأل الله اذهاب الرجس عنهم والتطهير فلو كانت الاية تضمن اخبار الله انه أذهب الرجس عنهم وطهرهم لم يحتج الى الطلب والدعاء قال وهذا على رأى القدرية والعدلية أظهر فان ارادة الله عندهم لاتتضمن وجود المراد بل قد يريد مالايكون ويكون مالايريد فليس في كونه تعالى مريداً لذلك مايدل على وقوعه وعندهم ان الله قد أراد ايمان أهل الأرض فلم يقع مراده اه « قلت » هذا البحث لازم على قواعد الاعتزال بلا ريب قيل ولكن الحجة دعاؤه صلى الله عليه واله وسلم لهم باذهاب الرجس عنهم وتطهيرهم ولاريب أن دعاءه صلى الله عليه وآله وسلم مجاب الا أنه قد أورد عليه ابن تيمية أيضاً أن الدعاء بالعصمة من الذنوب والتطهير ممتنع على أصل المعتزلة لأن الأفعال

وطهارتهم عنه الطهارة التامة، والرجس المطهرون(١) عنه ليس الا مايستخبث من الاقوال والافعال ويستحق عليه الذم والعقاب لان معناه الحقيق لايخلو عنه احد منهم وليس المراد إذهابه عن كل فرد(٢) لان المعلوم خلافه فتعين أن المقصود اذهابه عن جماعتهم وهو المطلوب

(١) في شرح الغاية لابن جحاف ولايمكن أن يراد بالرجس معناه الحقيقي الذى هو الاقذار والنجاسات للعلم بانه لم يطهرهم منها وانه ينجس منهم ماينجس من غيرهم فتعين أن يكون المراد المعنى المجازى وهو الذنوب والمعاصى وسماها رجساً استعارة بواسطة علاقـة المشابهة، وتطهيرهم بعصمته تعالى لهم ولما لم تثبت العصمة لكل فرد منهم بانفراده غير الاربعة للعلم أيضاً بانها يجوز عليهم ويصدر من أفرادهم مايصدر من غيرهم علم ان المطهر بالعصمة هو جماعتهم فلايجوز عليهم ان يتفقوا على مقارفه شيء منها فثبتت عصمتهم اذ لامخرج للفظ عن حقيقته ومجازه فاذا بطل أن يراد الحقيقة ثبت المجاز واذا بطل أن يراد بالتطهير لكل فرد ثبت التطهير للجماعة لان مراده تعالى كائن فثبتت عصمتهم فيما اتفقوا عليه فيجب اتباعهم لثبوت كونهم على الحـق اه (٢) في شرح ابن جحاف لايقـال قـد امرنا بمحبـة كل مؤمن وموالاته فيجب علينا اتباعه في أقواله وأفعاله واللازم ظاهر البطلان لأنا نقول لم نؤمر بمودته أمراً مطلقاً بل ماعلمنا كونه على الحق ومادام كذلك، ومخالفته من حيث كونه محقاً وهي الطريق التى وجبت بها مودته تنافي مودته من هذه الحيثية فتحرم حينئذ «فماذا بعد الحق الا الضلال» ولم نؤمر أمراً مطلقاً حتى تكون المخالفة منافية للمودة مطلقاً ولو أمرنا بمودته أمراً مطلقاً لوجبت عصمته كما أمر تعالى بمودة جماعة أهل البيت عليهم السلام أمراً مطلقاً وجبت به عصمتهم عن الخطأ وحرمت مخالفتهم لمنافاتهـا مودتهم ، لايقـال نحن نحبهم لقرابتهم من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونخالفهم فيما اتفقوا عليه من الأقوال والأفعال ولامنافاة لأن جهة المودة هي القرابة ومخالفتهم من غير هذه الحيثية بل من جهة اخرى ، لأنا نقول هذه المودة وجودها وعدمها على سواء اذ لم يبق لها مورد غير اللسان ولاعـبرة به وحده فاذن صارت كقدرة الأشعرى قالوا للعبد قدرة حال الفعل لكن لاتأثير لها فيه الى آخر كلامه فخذه اه

الاختيارية التى هي فعل الطاعات وترك المنكرات عندهم غير مقدورة للرب ولايمكن أن يجعل العبـد مطيعاً ولاعاصياً ولامتطهراً من الذنوب ولاغير متطهر فامتنع على أصلهم أن يدعو لأحد بانه فاعل للطاعات تاركا للمحرمات وانما المقدور عندهم قدرة تصلح للخير والشر كالسيف الذى يصلح لقتل المسلم والكافر والمال ينفقه في الطاعة والمعصية ثم العبد يفعل باختياره الخير والشر فالعصمة مطلقا التى هي فعل المـأمور وترك المحظور ليست مقـدورة عندهم لله تعالى ولا ممكنة له تعالى لالنبي ولالغيره وانما العبد يفعل باختياره الخير أو الشر فالحديث دعاء لهم بالمغفرة والتطهير عن أدران الذنوب دال على أنه مغفور لهم وأنهم من أهل الجنـة اه ( قوله ) فتعين ان المقصود اذهابه عن جماعتهم وهو المطلوب ، أقول قال المحشى لايقال الحجية انما تثبت بان ينتفي الخطأ كما أنه لابد منه في اجماع الامة والخطأ ليس مما يستخبث ويذم عليه لأنه معفو يؤيد هذا ان العصمة لم تثبت بمجردها حجية قول أمير المؤمنين عليه السلام لعدم منافاتها الخطأ بل انما تثبت بادلة اخرى كما ذلك معروف ، قال وسيأتى تفسير الرجس بالشك عن ابن عباس وعن واثلة أيضاً وفي تفسير السيوطي لآيات الاحكام مالفظه ، واستدل به من قال ان اجماع أهل البيت حجة لآن الخطأ رجس فيكون منتفياً عنهم فحينئذ فلا اشكال انتهى « قلت » ولايخفى أنه لم يأت لقوله لايقال جواب وان الأحسن حذف لا لكنها ثابتـة في

( قوله ) الطهارة التامة ، فهم ذلك من تعريف الرجس ( قوله ) والرجس ليس الا مايستخبث الخ ، لايقال الحجية انما تثبت بان ينتفي الخطأ كما أنه لابد منه في اجماع الامة والخطأ ليس مما يستخبث ويذم عليه لأنه معفو يؤيد هـذا ان العصمة لم تثبت بمجردها حجية قول أمير المؤمنين كرم الله وجهه لعدم منافاتها للخطأ بل انما تثبت بادلة اخرى كما ذلك معروف وسيأتى تفسير الرجس بالشك عن ابن عباس رضي الله عنهما وعن واثلة أيضاً وفي تفسير السيوطي لآيات الاحكام مالفظه واستدل به من قال ان اجماع أهل البيت حجة لأن الخطأ رجس فيكون منفياً عنهم اه « قلت » فحينئذ لا إشكال ( قوله ) عن كل فرد ، لعله أراد غير الاربعة

( قوله ) لايقال الحجية ، لم تثبت الا في بعض النسخ وتركها أولى اه ح عن خط شيخه

وليس المراد بأهل البيت ازواجه لانه ﷺ قد بين المراد به في احاديث كثيرة بالغة حد التواتر على أن الاهل اذا اضيف الى البيت لم يتبادر منه الازواج «فان قيل» قد جاء في بعض الاحاديث مايقتضي دخول نسائه في أهل بيته مثل قوله جواباً لام سلمة في قولها اما انا من أهل البيت قال بلى إن شاء الله تعالى وقوله بلى فادخلي في الكساء قالت فدخلت في الكساء بعد ماقضى دعاءه لابن عمه ولابنته ولابنيه «قلنا» روايات دفعها عن الدخول معهم بقوله في رواية إنك على خير وفي رواية انك الى خير وفي رواية أنت على مكانك وانت على خير وفي رواية انت الى خير أنت من أزواج النبي وفي رواية مكانك فانك على خير وغير ذلك أكثر ولو سلم التساوي وجب الجمع (١) وقولها بعد ماقضى دعاءه صريح في خروجها عن قوله ﷺ

(١) أي بين الدليلين اه

نسخ الحاشية ثم لايخفى انما نقله عن السيوطي غير صحيح فان الخطأ ليس برجس شرعاً ولا لغة ثم تفسير الرجس بالشك في الدين أبعد دلالة على ان المراد العصمة عن الخطأ لأنه انما يدل على العصمة عن الشرك فانه بمعنى الشك (قوله) وليس المراد باهل البيت أزواجه، أقول عبارة قاصرة وكانه يريد أنه ليس المراد باهل البيت أزواجه مع غيرهن والا فانه لم يقل أحد ان أهل بيته صلى الله عليه واله وسلم أزواجه على أن المختلفين في لفظ آل محمد لم يقل أحد منهم أنهم أزواجه فقط بل قيل في آله أقوال، الأول أنهم امته وهذا قول جماعة من أصحاب مالك واحمد وغيرهم وهو باطل لعدم الدليل عليه واليه نحى نشوان في قوله

آل النبي هم أتباع ملته ... من الأعاجم والسودان والعرب
لو لم يكن آله الاقرابته ... صلى المصلي على الطاغي أبي لهب

وهذا الاستدلال منه باطل فانه لم يقل أحد ان آله صلى الله عليه واله وسلم الذين أمرنا بالصلوة عليهم والموالاة لهم والمحبة هم آله مطلقاً وانه يشمل الكفار منهم وهذا معلوم من ضرورة الدين، وأما ان أبا لهب مثلا عمه صلى الله عليه واله وسلم لغة فلا ريب فيه وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم لعمه أبي طالب وهو في سياق الموت ياعم قل كلمة احاج لك بها عند الله عز وجل وهذا أمر لغوى لانزاع فيه، القول الثاني لبعض أصحاب احمد وطائفة من الصوفية أنهم المتقون من امته صلى الله عليه وآله وسلم واحتجوا بحديث آل محمد كل تقي رواه الخلال أبو تمام في فوائده وهو حديث موضوع فالقول المبنى عليه مدفوع، الثالث أنهم أهل بيته ومنهم أزواجه وهذا للشافعي وغيره ويأتي دليله، الرابع ماذهب اليه المصنف وأهل المذهب أنهم علي وفاطمة والحسنان ومن تناسل منهما وبه تعرف أنه لم يقل أحد بان أهل بيته أزواجه فقط (قوله) ولو سلم التساوي وجب الجمع الى آخره، كتب القاضي الحسن رحمه الله تعالى مالفظه يقال عليه هذا اذا سلم أنه وقع البيان لأهل البيت بقوله صلى الله عليه واله وسلم اللهم هؤلاء أهل بيتي فلانسلم الاحصول الدلالة بكونهم أهل البيت لايكون من عداهم كالزوجات ليس من أهل البيت وذلك لعدم وجود أداة الحصر في الحديث بل الحاصل الاخبار بان المشار اليهم المعينين أهل بيتي أى أهل لهم اختصاص وتلبس به لاخصوصية وقصر وحينئذ فلا يفيد ان غيرهم لااختصاص لهم به ولاتلبس بل يجوز أن يكون المراد هم الاشهر

(قوله) اما أنا من أهل البيت، بتخفيف ميم اما لأنها حرف تنبيه (قوله) بلى ان شاء الله، في قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان شاء الله مالايخفى فلاوجه ظاهر يحتج به (قوله) أكثر، خبر روايات

(قوله) بتخفيف ميم اما لأنها حرف تنبيه، شكك عليه في بعض النسخ وعليه مالفظه الظاهر ان الهمزة للاستفهام وما نافية ولهذا قال صلى الله عليه وآله وسلم بلى وهي مختصة بايجاب النفي فتأمل اه ح عن خط شيخه

اللهم هولاء أهل بيتي الى آخره على اختلاف الروايات(١) وبه يحصل الجمع ويؤيد ذلك أن سؤالها بقولها وانا معهم ونحوه لم يقع الا بعد تقضي الدعاء في جميع الاخبار فلا تعارض لان دفعها لكونها ليست من أهل البيت وادخالها بعد بيانهم لايضر ولو سلم أنها من أهل البيت فخروجها عن الدعاء باذهاب الرجس وبالطهارة كاف في حجية اجماع من عداها ، لايقال اختلاف روايات هذا الخبر يقتضي سقوطه لانه يقال يبعد

(١) ففي حديث أبي سعيد وأبي الحمراء الآتي اللهم هؤلاء عترتي وفي حديث جابر الآتي اللهم هؤلاء أهلي وفي رواية عن الحسن السبط اللهم هؤلاء أهل بيتي وعترتي ، وفي رواية عن سعد اللهم هؤلاء أهلي وأهل بيتي ، وفي رواية أبي سعيد الخدري فقال اللهم هؤلاء أهل بيتي ، وفي رواية ابن عباس اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي ، وفي رواية أبي عبد الله بن جعفر الطيار اللهم ان لكل أهلا وان هؤلاء أهلي اه

بالاختصاص والاعرف على ماهو شأن أصل الاضافة أنها تفيد العهد المعلوم المشتهر فلا يفيد أن غيرهم ليس له اختصاص كاختصاصهم بل يجوز أن يكون المراد بالاضافة التنصيص على ماقد يخفى من كونهم داخلين في مسمى الاهل وترك التنصيص على من عداهم لمكان الاشتهار الواقع في الاذهان فلا يحتاج الى البيان والاخبار ولايحتاج الى ايضاح من عداهم كالزوجات وذلك للفرق بين الاختصاص المستفاد من الاضافة والخصوص المستفاد من الادوات المعلومة ثم قال سلمنا عدم دخول الزوجات في الاية والاحاديث فمن أين حصلت الدلالة على كون اجماعهم حجة وذلك ان غاية ماأثبتت الاية اذهاب الرجس وهو مايستخبث من الاقوال والافعال من أهل البيت وتطهيرهم تطهيراً تاماً بحيث لاتتطرق اليهم المعاصي والمخالفة لامر الله تعالى فيكون كل ماجاء من جملتهم ومن جماعتهم حقاً ولايكون باطلا يعاقبون عليه وهذا لايلزم منه أن يكون حجة على غيرهم وليس في الاية ولافي الاحاديث المبينة لمضمونها الدلالة على ذلك اذ لايلزم أن يتبع كلما كان حقاً في نفسه بدليل ان المجتهد لايتبع مجتهداً آخر وان قلنا ان كل مجتهد مصيب اه كلامه ، وقد ذكر مثل ماذكره آخراً العلامة الجلال رحمه الله في شرح الفصول حيث قال في كلامه على اجماع الامة وان سلم دلالة الاحاديث على وقوع الاجماع وحقية ماأجمع عليه فالحجية معناها حرمة المخالفة ولاتحرم مخالفة كل حق بل قد تجب كما يجب على المجتهد اتباع نظره ويحرم عليه اتباع نظر غيره وان كان هو الحق في الواقع اه (قوله) ولو سلم أنها من أهل البيت فخروجها عن الدعاء باذهاب الرجس والطهارة كاف ، أقول الاولى أنهن اذ النزاع في زوجاته صلى الله عليه واله وسلم لافي واحدة معينة ثم هذا التسليم هو الحق فان ام سلمة لم تسأله صلى الله عليه واله وسلم الا أن يدخلها في الدعاء الذي خص به الاربعة لأن يجعلها من أهل البيت فانها تعلم أنها منهم لغة وعرفاً وعرفت أن الاية تشملها وغيرها من أزواجه صلى الله عليه واله وسلم وانما تريد فضيلة الدعاء منه صلى الله عليه واله وسلم وسياق الاحاديث والفاظها دالة على ذلك فانهن داخلات في مسمى أهل البيت لما يأتي من الادلة خارجات عن الدعاء اذ هو خاص بالمشار اليهم كما تحققه (قوله) كاف في حجية اجماع من عداها ، أقول لكن لايخفى أنه انما استدل بالاية وقرر الاستدلال بها لورود فعل الارادة فيها وبه تم الدليل على مراده وبعد تسليمه دخول الزوجات في الاية لايتم الاستدلال بها الا بادخال الزوجات في المجمعين من الآل وانه لايتم اجماعهم الا بهن فقوله ان حجية اجماع من عداهن

(قوله) على اختلاف الروايات ، أهل بيتي وعترتي وفي اخرى أهلي وأهل بيتي وفي اخرى أهل بيتي وخاصتي (قوله) لايقال اختلاف الروايات الخ ، فمنهم من روى أن فاطمة جاءت ثم أمرها باحضار علي كرم الله وجهه والحسنين . ومنهم من روى خلاف ذلك . ومنهم من روى أنه قال لام سلمة ليست منهم . ومنهم من روى أنه قال وأنت . وفي بعض الروايات قالت ألست منهم قال بلى وأمرها بالدخول تحت الكساء . وفي بعضها أنه دفعها عن الدخول تحته والقضية انما جرت مرة واحدة فلا يمكن حمل الرواية الاخرى على أنها في موقف آخر كما حمل على ذلك رواية عائشة حين لم تذكر علياً في الدخول تحت الكساء واضطراب الروايات مما يقتضي الشك في صحة الخبر فلا يجب العمل به بل لايحسن هكذا ذكره الامام المهدي عليه السلام في شرح الملل والنحل . ثم أجاب عن هذا بجواب ظاهره أنه تام مع بنائه على اتحاد الموقف تركناه خشية الاطالة . وأما جواب المؤلف عليه السلام فهو مبني على تعدده « قلت » وهكذا في بعض مانقله المؤلف عليه السلام اختلاف في الرواية وانه زايد على ماذكره الامام المهدي يظهر لمن تتبع ذلك وتأمل

(قوله) مع بنائه على اتحاد الموقف ، ولعل ذلك بناء منه على التنزل والتسليم لاتحقق الاتحاد والله أعلم اه

حسن بن يحيى الكبسي

عادة أن يروي العدد البالغ حد التواتر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من حفاظ المحدثين خبراً ساقط المعنى فيجب حملهم على السلامة بأن يقال كماقال الشيخ محب الدين الطبري (١) الشافعي فى ذخاير العقبى الظاهر أن هذا الفعل تكرر منه ﷺ فى بيت أم سلمه يدل عليه اختلاف هيئة اجتماعهم وما جللهم به ودعائه لهم وجواب ام سلمة وتحقق ماقاله في ذخاير العقبى روايته عن عائشةوزينب، فان قيل اذالم يرد به نساء النبي ﷺ ولادخلن فى المراد كان المعنى واقمن الصلوة واتين الزكوة واطعن الله ورسوله فان العترة اجماعهم حجة وهو غير متلايم لايقع مثله فى القرآن، قلنالايلزم التنافر من عدم دخولهن اذلاشك فى حسن تخصيصهن بالذكر وتميزهن بخطابه تعالى بمايرفع قدرهن وتعليل ذلك باتصالهن برسول الله ﷺ وبأولاده الذين طهرهم الله وأذهب عنهم الرجس يوضح ماذكرناه ان اكثر الرواة والمفسرين على ان الاية لم تنزل في نساء النبي ﷺ ولم يردن بها ولوكان متنافراً لما اطبقوا عليه، فمن ذلك مارواه السيد ابو طالب فى اماليه بالاسناد الى ام سلمة أن النبي ﷺ اخذ ثوباً فجلله على علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ثم قرأ هذه الاية «إنما يريدالله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» فجئت لادخل معهم فقال مكانك إنك على خير وفى كتاب المحيط بالامامة للشيخ الامام ابى الحسن علي بن الحسين بن محمد بالاسناد الى أبي سعيد الخدري قال نزلت هذه الاية «إنما يريدالله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» فى نبي الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجللهم رسول الله بكساء وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً (٢)

(١) شيخ الاسلام محدث الحرم أبو العباس احمد بن عبد الله المعروف بالمحب الطبرى المكي ولد سنة ٦١٥ ومن مصنفاته الفائقة كتاب ذخائر العقبى في مناقب ذوى القربى جمع فأوعى ونسب كل حديث الى اصوله توفي سنة ٦٩٤ رحمه الله تعالى (٢) أى جنبهم الآثام والمعاصى وما يشينهم ولذا سموا أهل الكساء وادخالهم في الكساء اشارة الى قربهم منه صلى الله عليه واله وسلم وان الله تعالى سترهم كما سترهم الكساء وانه صانهم وأحرزهم تفاؤلا بذلك كما حول النبي صلى الله عليه واله وسلم رداءه في الاستسقاء اشارة الى تبدل الحال وتغيرها عما هي فيه وانما دعى لهم بما ذكر الله انه أراد ذلك لهم، وارادته تعالى لاتتخلف عن مراده اما تأكيداً أو تنويهاً بقدرهم ليعلم الناس به أو المراد دوام ذلك وثباته وزيادته اه من نسيم الرياض

---

كاف غير صحيح اذ دليله على حجيته الآية وقد شملت الازواج فلو كان الاستدلال بالدعاء لاغير كان اجماع من عداهن كافياً لكن قد عرفت مافي الاستدلال على الحجية بالحديث كما عرفت مافي الاستدلال بالآية عليه على أنه يأتى ان الدعاء خاص بالمشار اليهم وهم الاربعة ودعوى المصنف ان اجماع أهل البيت حجة، الاربعة ومن سيوجد والدعاء الذى قال انه كاف في الاستدلال على الحجية لايشمل من سيوجد فما يتم به على دعواه اذ الدليل خاص والدعوى عامة

---

(قوله) يدل عليه اختلاف هيئة اجتماعهم، يعني في بيت ام سلمة ففي بعض الروايات وفي البيت سبعة. وفي بعضها وفي البيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخ. وفي بعضها قال جاء علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام الى باب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال بردائه الخ. والظاهر أنه باب بيت ام سلمة وفي رواية جمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإياه في كساء لام سلمة. وفي بعضها جمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في بيت ام سلمة أنا وفاطمة وحسناً وحسيناً ثم دخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في كساء الخ. وفي رواية ادعي لي علياً الى أن قال فجعل حسناً عن يمينه وحسيناً عن يساره الخ. وغير هذا لمن تأمل ماأورده المؤلف عليه السلام (قوله) وماجللهم به، من كونه مرطاً مرحلا على النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو كساء لام سلمة خيبريا أو كساء مطلقاً ونحو ذلك (قوله) ودعائه لهم، ففي بعض الروايات اللهم هؤلاء أهل بيتى فاذهب عنهم الرجس. وفي رواية هؤلاء أهل بيتى اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً (قوله) وجواب امسلمة، أي جواب النبي صلى الله عليه وآله وسلم على امسلمة (قوله) وتحقق ماقاله في ذخائر العقبى، من تكرير هذا الفعل (قوله) روايته عن عائشة وزينب، فان في روايتهما الآتية مايدل على التكرار

قال وأم سلمة على باب البيت فقالت يارسول الله وانا قال أنت الى خير ، وفيه بالاسناد الى عمرة بنت افعى قالت سمعت أم سلمة ام المؤمنين رضى الله عنها تقول نزلت هذه الاية فى بيتي « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » قالت وفى البيت سبعة جبريل وميكائيل عليهما السلام ور ول الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وانا على باب البيت جالسة فقلت يارسول الله ألست من اهل البيت قال انك على خير انك من أزواج النبي ، وأخرج مسلم عن عائشة (١) قالت خرج رسول الله ﷺ وعليه مرط مرحل أسود فجاء الحسن فأدخله ثم جاء الحسين فأدخله ثم جاءت فاطمة فأدخلها ثم جاء علي فأدخله ثم قال « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » ، واخرج الترمذى عن ام سلمة رضى الله عنها قالت نزلت هذه الاية وانا جالسة على باب بيتي انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً وفى البيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجللهم بكساء وقال اللهم إن هؤلاء اهل بيتى فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فقلت يارسول الله ألست من اهل البيت فقال انك على خير وانت من ازواج النبي ، واخرج ايضاً عن انس قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين نزلت هذه الاية « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » يمر بباب فاطمة اذا خرج الى الصلوة ويقول الصلوة اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً ، وفى كتاب شواهد التنزيل للحاكم (٢) الامام ابى القاسم الحسكانى (٣) المحدث النيسابورى (٤) رحمه الله تعالى باسناده الى انس ابن مالك رضي الله عنه ان رسول الله ﷺ كان يمر بباب فاطمة ستة اشهر اذا خرج الى صلوة الفجر يقول الصلوة يااهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً ، اخرجه عن انس من سبع طرق وعن ابي سعيد الخدرى وعن ابي الحمراء (٥) خادم النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم من طرق عديدة بالمعنى

(قوله) مرط مرحل ، ذكره في النهاية في مادة الحاء المهملة وهو الذي فيه نقش وتصاوير (قوله) وعن أبي الحمراء خادم النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو هلال بن الحارث ويقال هلال بن ظفرة

(قوله) ذكره في النهاية الخ ، ولم يذكره في الجيم اهـ ح

---

(١) وأخرج البخارى صدره اهـ (٢) الحكام أربعة معتزليان وهما الحاكم أبو سعيد المحسن ابن كرامة الجشمي ، والحاكم صاحب المختصر الحنفى ، ومحدثان الحاكم أبو احمد وتلميذه الحاكم أبو عبد الله الشيعي صاحب المستدرك على الصحيحين وهذا الشيعي هو المذكور في أول جامع الاصول ، والخامس الحاكم النيسابورى الحسكانى اهـ عن خط القاضى محمد بن ابراهيم (٣) بضم الحاء اهـ (٤) أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن محمد بن احمد بن حسكان العامرى النيسابورى الحسكانى المعروف بابن الحذاء أحد الحفاظ ، قال الذهبي لم أجد له تاريخ وفاة وقد توفى بعد التسعين واربعمائة اهـ من خط العلامة احمد بن عبد الله الجندارى (٥) روى خبر الكساء عن أبي الحمراء ابن أبي شيبة وعبد بن حميد ، ومطين وابن أبي عاصم والترمذى وأبو

واكثر اللفظ ولم يخالف في بعضها الا في عدد الاشهر ، وفيه بالاسناد من طريقين الى البراء بن عازب قال جاء علي وفاطمة والحسن والحسين الى باب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال بردائه (١) وطرحه عليهم وقال اللهم هؤلاء عترتي ، وفيه بالاسناد الى جابر بن عبدالله الانصاري أن رسول الله ﷺ دعى علياً وابنيه وفاطمة فألبسهم من ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء اهلي هؤلاء اهلي ، وفيه بالاسناد عن جابر ايضاً قال نزلت هذه الاية على النبي ﷺ وليس في البيت الا فاطمة والحسن والحسين وعلي « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » فقال النبي ﷺ اللهم هؤلاء اهلي ، وفيه بالاسناد الى الحسن السبط عليه السلام قال لما نزلت آية الطهر جمعنا رسول الله ﷺ وإياه في كساء لام سلمة خيبري ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وعترتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ، وفيه بالاسناد الى حصين بن أبي حميلة (٢) قال لما خرج الحسن بن علي عليهما السلا بالناس وهو بالكوفة فطعن بخنجر في فخذه فرض شهرين ثم خرج فحمد الله واثنى عليه ثم قال يااهل العراق إتقوا الله فينا فانا امراؤكم وضيفانكم واهل البيت الذين سمى الله في كتابه « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » ، وفيه

الشيخ والحسكاني وغيرهم ، وعن ام سلمة وكيع وعبد بن حميد واحمد والثعلبي والواحدي ومسلم ومطين ومحمد بن سليمان الكوفي والترمذي وصححه وأبو داود وابن أبي داود والبغوي وأبو الشيخ والطحاوي وأبو يعلى والطبراني والحاكم وصححه وابن عدي وابن عقدة والخطيب وابن المغازلي والمرشد بالله والسيد أبو طالب وصاحب المحيط والحسكاني بطرق وغيرهم ، وعن أنس الترمذي والحسكاني وابن منيع والدار قطني والبغوي وغيرهم ، وعن أبي سعيد الخدري احمد والواحدي وابن جرير والطبراني والحسكاني والثعلبي والحاكم الجشمي وصاحب المحيط ، وعن البراء بن عازب الحسكاني بطريقين ، وعن جابر الحسكاني ، وعن الحسن بن علي عبد بن حميد والحسكاني والسيد أبو طالب ، وعن سعد ابن أبي وقاص مسلم والترمذي واحمد وابن عقدة والحسكاني ، وعن عبد الله بن جعفر احمد والحاكم وصححه على شرط الشيخين والحسكاني ، وعن عائشة البخاري ومسلم واسحق وابن أبي شيبة وابن خزيمة ومطين وابو داود والحاكم وصححه ، وعن عمر بن أبي سلمه احمد والترمذي وابن أبي عاصم ، وعن أمير المؤمنين عليه السلام الحاكم الحسكاني ، وعن فاطمة الزهراء الحسكاني بثلاث طرق ، وعن واثلة ابن أبي شيبة احمد والطحاوي وابن ابي داود والترمذي والمرشد بالله والحسكاني وأورده في الدر المنثور عن جماعة وافرة من المحدثين والله أعلم اه من خط العلامة الجنداري (١) أي فعل بردائه فاطلق القول على الفعل تجوزاً اه في النهاية مالفظه ، هكذا العرب تجعل القول عبارة عن جميع الأفعال وتطلقه على غير الكلام واللسان فتقول قال بيده أي أخذ وقال برجله أي مشى وقال الشاعر : « وقالت له العينان سمعاً وطاعة » أي أومأت وقال بالماء على يده أي قلب وقال بثوبه أي رفعه وكل ذلك على المجاز والاتساع اه (٢) بالحاء المهملة كما ضبط في نسخة سيلان وضبط في نسخة بالجيم اه

(قوله) الا في عدد الاشهر ، ستة وثمانية وتسعة (قوله) فقال بردائه ، في حواشي الكشاف قال في الأساس العرب تستعمل القول في غير الكلام فتقول قال بيده أي أخذ وقال برجله أي مشى وقال برأسه أشار وقال الحائط سقط ذكروه في قوله تعالى في سورة البقرة « واذ فرقنا بكم البحر »

بالاسناد من ثلاث طرق الى هلال بن يساف (١) قال سمعت الحسن بن علي وهو يخطب الناس يقول ياأهل الكوفة إتقوا الله عز وجل فينا فانا أمراؤكم وإنا ضيفانكم ونحن اهل البيت الذين قال الله عز وجل فيهم « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً» ، وفي بعضها زيادة قال فما رأيت اكثر باكياً من يومئذ ،وفيه بالاسناد الى سعد بن أبي وقاص أنه قال لمعوية بالمدينة لقد شهدت من رسول الله ﷺ في علي ثلاثاً(٢)لان تكون لي واحدة أحب الي من حمر النعم،(٣)شهدته وقد اخذ بيد علي وابنيه الحسن والحسين وفاطمة وقدجأر الى الله عزوجل وهو يقول اللهم هؤلاء اهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، وفيه بالاسناد الى سعد أيضاً قال قال رسول الله ﷺ لعلي ثلاثاً لان تكون لي واحدة منهن احب الي من حمر النعم نزل على رسول الله ﷺ الوحي فأدخل علياً وفاطمة وابنيهما(٤) تحت ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء اهلي واهل بيتي وساق الحديث بطوله واختصرته ، وفيه بالاسناد من طريقين الى سعد ايضاً قال مر به معوية فقال مايمنعك ان تسب أباتراب فقال سعد ماذكرت ثلاثاً قال بهن رسول الله ﷺ فلا اسبه لان تكون لي واحدة منهن احب إلي من حمر النعم ،سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول له وقد خلفه في بعض مغازيه فقال علي يارسول الله اتخلفني مع النساء والصبيان قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا أنه لانبي بعدي ، وسمعته يقول لاعطين الراية غداً رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فتطاول اليها الناس فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ادعوا علياً فأتي به وهو أرمد فبصق في عينيه ودفع اليه الراية ففتح الله عليه ، ولما نزلت هذه الاية انما يريد الله الاية دعى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً وقال اللهم هؤلاء اهلي وفي رواية اهل بيتي ورواه مسلم ابن الحجاج في مسنده الصحيح هكذا بطوله ورواه الترمذي في جامعه وقال هذا حديث حسن غريب صحيح من هذا الوجه، وفيه بالاسناد من طرق كثيرة الى أبي سعيد الخدري في قول الله عز وجل انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً قال جمع رسول الله ﷺ علياً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ثم ادار عليهم الكساء

(قوله) الى هلال بن يساف ، بكسر الياء باثنتين من تحت

(قوله) ماذكرت ثلاثاً ، لعل ما شرطية أو مدية

(١) في القاموس بالكسر وقد يفتح تابعي اه وفي جامع الاصول مالفظه يساف بفتح الياء تحتها نقطتان وتخفيف السين المهملة وبعدها فاء اه (٢) واثنتان ذكرهما في الخصائص وهما حديث المنزلة والولاية كما يأتي قريباً ان شاء الله تعالى اه حسن مغربي (٣) الابل الحمر وهي أنفس أموال العرب يضربون بها المثل اه شرح نووي على مسلم (*) خيار الابل واغلاها قيمة اه تيسير ديبع (٤) في نسخة وابنيها اه

فقال هؤلاء اهل بيتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً وفي أحدها زيادة وام سلمة على البـاب قالت يارسول الله ألست منهم فقال إنك لعلى خير والى خير ، وفيه باسنـاده الى من سأل عطية (١)عن هذه الاية «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » وقال احدثك عنها بعلم،حدثني ابو سعيد الخدري أنها نزلت في رسول الله ﷺ وفى الحسن والحسين وفي فاطمة وعلي قال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فكانت ام سلمة بالباب قالت وانا فقال رسول الله انك بخير والى خير ، وفيه بالاسناد من طريقين (٢) الى عطية عن أبي سعيد أيضاً في هذه الاية انما يريد الله الاية قال نزلت في رسول الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ، وفيه بالاسناد الى عطية قال سألت ابا سعيـد الخدري عن انما يريد الله ليذهب عنكم الاية فعد النبي ﷺ وعلياً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ، وفيه بالاسناد من طريقين الى أبي سعيد قال جاء رسول الله ﷺ أربعين صباحاً الى باب علي بعد ما دخل بفاطمة فقال السلام عليكم أهل البيت ورحمة الله وبركاته الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليـذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً وفي احدها زيادة انا حرب لمن حاربتم وسلم لمن سالمتم ، وفيه عن أبي سعيد قال لما نزلت هذه الاية وامر أهلك بالصلوة كان النبي ﷺ يجيء الى باب علي صلوة الغداة ثمانية أشهر يقول الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليـذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ،وفيه عن أبي سعيد عن نبي(٣) الله ﷺ أنه قال نزلت هذه الاية وامر أهلك بالصلوة قال كان يجيء الى باب علي تسعة أشهر كل صلوة غـداة ويقول الصلوة يرحمكم الله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ، وفيه بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنه قال دعا رسول الله ﷺ الحسن والحسين وعلياً وفاطمة ومد عليهم ثوباً ثم قال اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ،وفيه بالاسناد الى ابن عباس أيضاً قال إنما يريد الله نزلت

(قوله) الى من سأل عطية ، أي عطية العوفي (قوله) احدثك عنها بعلم الى قوله قال اللهم ، لفظ قال فيه نبوة ولعله من قلم الناسخ والاولى حذفه (قوله) وفيه بالاسناد الى أبي سعيد الى قوله ينظر في زيادة قال والاولى كان يجي الخ

(قوله) قال فيه نبوة ، لانبوة فتأمل اهح عن خط شيخه

---

(١) ابن سعد تابعي والعوفي بسكون الواو اه طبقات (٢) لايقال ظاهر الأحاديث التي تقدمت والتي ستأتي أن الآية نزلت بعد وجود الحسن والحسين ووصولهما الحد الذى صلحا معه للادخال تحت الكساء وظاهر الحديث أنها انزلت قبل وجودهما لأنه يقال يحمل على تكرر النزول والله أعلم اه من خط القاضي محمد بن ابراهيم رحمه الله (٣) صواب الكلام حذف عن نبي الله وزيادة رسول الله بين كان ويجي اه من خط لي وأولى من ذلك أن يقال عن ابى سعيد قال لما نزلت هذه الآية« وامر أهلك بالصلاة» كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يجى الخ

ف رسول الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين والرجس الشك (١) ، وفيه بالاسناد الى علي بن أبي طالب عليه السلام قال جمعنا رسول الله ﷺ في بيت ام سلمة انا (٢) وفاطمة وحسنا وحسينا ثم دخل رسول الله ﷺ في كساء له وأدخلنا معه ثم ضمنا ثم قال هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فقالت أم سلمة يارسول الله فانا ودنت منه فقال أنت ممن أنت منه وأنت على خير أعادها رسول الله ﷺ ثلاثاً يصنع ذلك ، وفيه بالاسناد الى عبدالله بن جعفر الطيار قال لما نظر النبي ﷺ الى جبريل هابطاً من السماء قال من يدعو لي من يدعو لي فقالت زينب أنا يا رسول الله قال إدعي لي علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً فجعل حسناً عن يمينه وحسيناً عن يساره وعلياً وفاطمة تجاههم ثم غشاهم بكساء خيبري وقال اللهم إن لكل أهلا وإن هؤلاء أهلي فانزل الله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت الاية فقالت زينب يارسول الله الا أدخل معكم قال مكانك فانك على خير إن شاء الله تعالى أخرجه عنه من ثلاث طرق بالمعنى وأكثر اللفظ ، وفيه بالاسناد الى عائشة أم المؤمنين قالت خرج النبي ﷺ غداة وعليه مرط مرحل من شعر أسود فجاء الحسن بن علي فأدخله ثم جاء الحسين فأدخله ثم جاءت فاطمة فأدخلها ثم جاء علي فأدخله ثم قال إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً أخرجه عنها من ست طرق بالمعنى واكثر اللفظ ، وفيه بالاسناد الى جميع (٣) بن عمير قال انطلقت مع أمي الى عائشة فسألتها امي عن علي قالت ماظنك برجل كانت فاطمة تحته والحسن والحسين إبنيه ولقد رأيت رسول الله ﷺ التف عليهم بثوبه وقال اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فقلت يارسول الله ألست من أهلك قال إنك على خير ولم يدخلني معهم أخرجه من ثلاث طرق بالمعنى واكثر اللفظ ، وفيه بالاسناد الى واثلة بن الاسقع (٤) قال أتيت فاطمة أسألها عن علي فقالت توجه الى رسول الله ﷺ فجلست أنتظره حتى جاء رسول الله ﷺ ومعه علي

(قوله) والرجس الشك ، يعني في دين الله (قوله) جمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في بيت ام سلمة أنا ، هكذا وجد والاولى أن يؤتى بصيغة المنصوب

---

(١) ينظر كيف الجمع بين تفسير ابن عباس للرجس بالشك مع مامر من تفسيره بما يستخبث من الأقوال والافعال اه (٢) استشكل اعراب أنا لأن الضمير المنصوب لايؤكد بمرفوع وفي حاشية كذا في نسخة صحيحة فيحقق اعرابه وفي نسخة والحسن والحسين اه لعله استعير الضمير المرفوع مكان المنصوب اه من خط لي (٣) ضبط في بعض النسخ بزنة المصغر وبعضها بزنة المكبر وفي الحواشي مالفظه ، في بعض كتب المؤتلف والمختلف مايقضى بان ضبطه بزنة المصغر فانه ذكر جميع بفتح الجيم فقال اما جميع بكسر الميم فهو جميع بن ثوب حمصي ثم قال وذكره البخارى بضم الجيم ثم قال بعد الفراغ من ذكر أحواله واما جميع بضم الجيم وفتح الميم فجماعة اه (٤) بفتح الهمزة وسكون المهملة وفتح القاف وبالعين المهملة اه جامع اصول

وحسن وحسين آخذ كل واحد منها بيده حتى دخل فأدنى علياً وفاطمة فأجلسهما بين يديه وأجلس حسناً وحسيناً كل واحد منهما على فخذه ثم لف عليهم ثوبه أو قال كساء ثم تلا هذه الاية «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً» ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي واهل بيتي احق أخرجه من ثلاث طرق في احدها أحمد بن حنبل واللفظ له والمعنى واحد ورواه ابو بكر إبن أبي شيبة عن الاوزاعي، وفيه بالاسناد الى واثلة بن الاسقع مثله وفيه زيادة قلنا لواثلة ما الرجس قال الشك في دين الله، وفيه بالاسناد من طريقين الى فاطمة الزهراء أنها اتت النبي ﷺ فبسط لها ثوباً فأجلسها عليه ثم جاء إبنها حسن فأجلسه معها ثم جاء حسين فأجلسه معهما ثم جاء علي فأجلسه معهم ثم ضم عليهم الثوب ثم قال اللهم هؤلاء مني وأنا منهم اللهم أرض عنهم كما انا راض، وفيه بالاسناد الى ام سلمة من فوق خمسين طريقاً أن النبي ﷺ جلل على علي وفاطمة وحسن وحسين كساءه ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فقالت ام سلمة يارسول الله وانا منهم قال إنك الى خير وقد اخرجه ابو عيسى الترمذي في جامعه وقال هذا حديث صحيح وهو احسن شيء روى في هذا الباب، وفيه بالاسناد إليها رضي الله عنها قالت في بيتي نزلت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وفي البيت سبعة جبريل وميكائيل ومحمد وعلي وفاطمة وحسن وحسين، وجبريل يملي على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ورسول الله على علي عليه السلام، وفيه بالاسناد إليها ايضاً رضي الله عنها قالت انزل الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وما في البيت الا جبريل ورسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين وانا فقلت يارسول الله انا من اهل البيت فقال رسول الله ﷺ أنت من صالحي نسائي فلو كان قال نعم كان احب الي مما تطلع عليه الشمس وتغرب وروى حديث الكساء الامام الحاكم ابو سعد(١) المحسن بن كرامة الجشمي في كتابه تنبيه الغافلين (٢) عن أبي سعيد الخدري وام سلمة وعائشة في أكثرها قوله ﷺ لام سلمة جواباً عن قولها وانا من اهل البيت إنك على خير وفي بعضها إنك من أزواج النبي وما قال إنك من اهل البيت، وروي في كتاب درر السمطين للزرندي الشافعي عن أبي سعيد الخدري وام سلمة وابي الحمراء خادم رسول الله ﷺ بطرق متعددة إن هذه الاية نزلت في الخمسة ومثله في كتاب أسباب

(قوله) في أحدها احمد بن حنبل الى قوله ورواه أبو بكر، الاولى رواه بغير واو (قوله) وفي البيت سبعة، روى عنها المؤلف عليه السلام بعد هذا وما في البيت الا جبريل ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين وأنا ولم يذكر ميكائيل فينظر

(قوله) فينظر، لعله يحمل على التعدد اه حسن بن يحيي

(١) كذا في مطلع البدور وفي النسخ سعيد اه (٢) لشيخ الاسلام أبي سعد الحاكم المحسن بن محمد بن كرامة البيهقي الجشمي في تفسيره ﴿ الذي جمع فيه ما في أمير المؤمنين وغيره اه ﴾ ليس في تفسيره انما هو كتاب مستقل في فضل أهل البيت مرسل الاحاديث اه من خط العلامة الجنداري

نزول القرآن للواحدي (١) عن ابي سعيد وام سلمة وفى مجمع الزوايد للهيثمي الشافعي مثله وقال رواه الطبراني وروى فى الشفاء للقاضي عياض نحوه وفى ذخاير العقبى كذلك بطرق متعددة ، وفيه قالت ام سلمة وانا معهم يارسول الله قال أنت على مكانك وإنك على خير أخرجه الترمذي على اختلاف الروايات وفى رواية أنت الى خير أنت من أزواج النبي ، (٢) عن عمر بن أبي سلمة ربيب رسول الله ﷺ وام سلمة وواثلة بن الاسقع وعائشة وابي سعيد الخدري أخرج الترمذى حديث عمر بن أبي سلمة وقال حديث غريب وحديث (٣) ام سلمة وقال حديث حسن صحيح واخرجه أيضاً الدولابي وحديث واثلة احمد وابو حاتم وحديث عائشة مسلم وحديث أبي سعيد الخدرى احمد فى المناقب والطبراني وفى كتاب المصابيح لابي محمد الحسين بن مسعود البغوي (٤) من الصحاح عن سعد وعائشة مثله ولو استقصينا مافى هذا المعنى من الاحاديث النبوية لخرجنا عن المقصود وفيما ذكرناه إرشاد لما اغفلناه « فان قيل » التنصيص على علي وفاطمة والحسن والحسين يخرج من يوجد من أولاد الحسنين «قلنا» ليس المراد من التنصيص الا إخراج من يتوهم دخوله فى اهل البيت من الازواج

(١) الواحدى الامام المفسر الحافظ على بن احمد الواسطي ابو الحسين النيسابورى استاذ عصره في النحو والتفسير وهو تلميذ الثعلبي رزق السعادة في التفسير وله فيه البسيط والوسيط والموجز وكتاب أسباب النزول توفي سنة ٤٦٨ اه غربالا (٢) متعلق بطرق اه (٣) يعنى أخرجه اه (٤) ضبطه سيلان بضم الباء اه

( قوله ) الا اخراج من يتوهم دخوله من الأزواج ، أقول مضى من كلام القاضي حسن المغربي رحمه الله تقرير خلاف هذا وانه صلى الله عليه واله وسلم نص على الاربعة باضافتهم الى بيته للتنصيص على ماقد يخفى من كونهم داخلين في مسمى أهل البيت فاحتيج الى ايضاح دخولهم بخلاف الزوجات فالاشتهار الواقع في الاذهان كاف غير محتاج الى البيان « قلت » والحق أنه خصهم بالكساء والدعاء تشريفاً لهم وتعظيما لشأنهم واظهاراً لشرفهم مع أنهم معروفون بأنهم من أهل بيته كما خص علياً بانه منه بمنزلة هرون من موسى وخص الحسنين بانهما ابناه والحق أنها لاتدل الاضافة على اخراج الزوجات عن مسمى أهل البيت فانه صلى الله عليه وآله وسلم قد قال في الحسن ان ابني هذا سيد الحديث ولا دلالة على ان الحسين ليس بابنه ، كذلك قوله هنا هؤلاء أهل بيتي ليس بدليل على اخراج الزوجات عن مسمى أهل البيت وانما خروجهن عنه يفتقر الى دليل آخر والا فالاصل دخولهن قال الله تعالى للوط « فاسر باهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم أحد الا امرأتك » وقال أيضاً « فنجيناه وأهله الا امرأته » وقالت الملائكة لامرأة الخليل بعد قولها « أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً ان هذا لشيء عجيب ، رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت » ومعلوم دخولها في هذه الرحمة والبركة وقد اختلف السلف والخلف في زوجاته صلى الله عليه وآله وسلم هل هن من أهل بيته أم لا على قولين ، أحدهما أنهن لسن من أهل البيت ويروى هذا عن زيد بن ارقم الصحابي رضى الله عنه وهو احدى الروايتين عن احمد واستدل زيد بان المرأة قد تبقى الزمان الطويل مع الرجل ثم تفارقه ، وفسر زيد أهل البيت

والاقارب وتخصيصهم ببيان كونهم منهم اهل البيت لانه لم يوجد من اهل البيت
وقت نزول الاية غيرهم والا فشمول اهل البيت لمن سيوجد كشمول الامة ويوضح

---

بانهم من تحرم عليهم الصدقة وهم آل علي وآل عباس وآل جعفر وآل عقيل كما في صحيح مسلم عنه ، والثانى أنهن من أهل البيت وهي احدى الروايتين عن احمد واستدل القائل بهذا بما ثبت في الصحيحين أنه صلى الله عليه واله وسلم علمهم الصلوة عليه فقال قولوا اللهم صل على محمد وأزواجه وذريته وبما ذكرناه من الآيات ، وفي العلم الشامخ ان حصر أهل البيت في الذرية لم يقم عليه دليل ناهض ينفع المتدين ويصح لزادالمعاد انما هو سداد من عيش طالب الرياسة منهم، وعظيم اخراج العباس منهم مع ماتوارد في الاحاديث من الايصاء به والاحاديث المعلومة عند أهلها تحكم بدخول بنى هاشم ولذا جمعهم حكم شرعي هو تحريم الزكوة والحق صلى الله عليه واله وسلم بهم بنى المطلب وقال لمن سأله الفرق بينهم وبين بنى امية مع الاستواء في الدرجة انما نحن وبنو المطلب شيء واحد فذلك التخصيص لحكمة فرقت بين بعض القرابة وبعض وتعلقت بهم احكام مخصوصة فهم أخص من غيرهم ويصدق عليهم أنهم عترته بحسب اللغة فلو علق بهم نحو هذا الحكم لكان في بيان تلك الاحكام المخصوصة نوع انس لطالب الحق ثم ان الأهل لغة يشمل الازواج [illegible] والخطاب في القران لهن بهن من افراد اهل البيت في عصرهن انتهى « نعم » وأما قول زيد بن ارقم انها قد تبقى المرأة مع الرجل الدهر ثم تفارق، فنعم لكن ذلك لايخرجها عن كونها من أهل بيت زوجها مهما بقيت معه فاذا فارقته فارقها هذا الوصف فان تزوجت باخر صارت من اهله كما ان العبد يكون مملوكا لزيد ومن خدمه فاذا باعه خرج عن اضافته اليه وعن كونه من خدمه، هذا ظاهر، وقد عرفت من قول العلم انه صلى الله عليه واله وسلم ألحق بني المطلب بالآل قولا غير ماذكرناه من الأقوال في تفسير الآل وهو انهم بنو هاشم وبنو المطلب وهو قول بعض العلماء أيضاً ( قوله ) والا فشمول أهل البيت لمن سيوجد كشمول الامة ، أقول لاريب أن من سيوجد من نسل من ذكر شمله لفظ أهل البيت كما شمله لفظ بنى آدم وكما شمل أولاد اسرائيل من في عصره من أولاده ومن بعده الى يوم الدين كما نادى الله الموجودين في عصر النبوة يابنى اسرائيل ويابنى آدم وهذا لاريب فيه، وأن الاسم يشمل الفريقين من وجد ومن سيوجد وأما الخطاب الشفاهي فيأتى الكلام فيه والآية شاملة لمن سيوجد وشاملة للزوجات ، واما الدعاء وهو قوله صلى الله عليه واله وسلم اللهم هؤلاء أهل بيتى فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فانه لايشمل الا المشار اليهم لاغير فلا يدخل فيه الزوجات ولامن سيوجد ولذا لم يشمل ام سلمة الدعاء لأنه مقصور على المشار اليهم ولم ترد ام سلمة رضى الله عنها مافهمه المصنف وغيره من أنها تريد أن يجعلها صلى الله عليه واله وسلم من أهل البيت فانها تعلم أنها منهم وانما طلبت ادخالها في الدعاء وكذلك زينب ولذا قال صلى الله عليه واله وسلم في الجواب انك من أزواج النبي اخباراً بانها من أهله المعلوم لها وأجاب عما طلبت من ادخالها في الدعاء بقوله انك على خير فقوله في جواب قولها ألست من أهل البيت ومستفهمة استفهام تقرير مثل أليس الله بكاف عبده فقوله انك من ازواج النبي تقرير لكونها من أهل البيت كما قررته هي في استفهامها وعدل عن قوله انك من أهل البيت الى قوله انك من ازواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم لافادة انها من أخص أهل بيته ، واما هذا الدعاء فهو خاص بمن أشار اليهم وهم الأربعة وانما استفهمت ام سلمة لأنه صلى الله عليه واله وسلم لما خصهم بالدعاء

ذلك قوله ﷺ إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ألا وانهما لن يفترقا حتي يردا علي الحوض ، وقد روى عن زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام أنه قال لرجل من اهل الشام اما قرأت الاحزاب انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً فقال ولأنتم(١) قال نعم « الدليل الثاني » من الكتاب العزيز قوله تعالى « قل لاأسألكم عليه أجراً الا المودة فى القربى » دلت الاية على إن مودتهم طاعة بل واجبة فيكونون على الحق والاحرمت مودتهم لقوله تعالى « لاتجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله » وغيرها وكونهم على الحق يقتضي وجوب متابعتهم لعدم الواسطة بين الحق والضلال بدليل قوله تعالى « فماذا بعد الحق الا الضلال » والمراد بالقربى اهل البيت لما رواه فى شواهد التنزيل بالاسناد الى علي عليه السلام قال فينا آل محمد آية لايحفظ مودتنا الا كل مؤمن ثم قرأ « قل لاأسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى » ومارواه المرشد بالله عليه السلام في أماليه بالاسناد من طريقين الى ابن عباس قال لما نزلت « (قل لاأسألكم) عليه أجراً الا المودة فى القربى » قالوا يارسول الله ومن [illegible] الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناها وذكره في الكشاف في تفسير هذه الاية ، وفي كتاب شواهد التنزيل مسنداً من نحو ثمان طرق الى ابن عباس رضى الله عنه وأخرجه احمد بن حنبل فى مسنده والثعلبي في تفسيره وابن المغازلي الشافعي فى مناقبه وغيرهم والاحاديث القاضية بوجوب مودة أهل البيت كثيرة جداً تركناها اختصاراً واستغناء بما يفيد المطلوب من الادلة « واما السنة » فقوله

(قوله) قل لاأسألكم عليه أجراً الى قوله فيكونون على الحق فلا يقولون ولايفعلون الاما كان حقاً لكن دلالة الآية على هذا غير مسلمة فانها انما تدل على أنهم لايصدر منهم مايذمون ويعاقبون عليه واما صدور الخطأ منهم فلا دلالة فيها عليه وهو مناط الحجية والله اعلم

---

(١) الخبر محذوف أى لأنتم المرادون اه (*) بل أخرج الطبراني عن زين العابدين انه لماجيء به اسيراً بعد مقتل ابيه الحسين عليهما السلام واقيم على درج دمشق قال بعض جفاة اهل الشام الحمد لله الذى قتلكم واستأصلكم وقطع قرن الفتنة فقال له اما قرات « قل لاأسألكم عليه اجراً الا المودة في القربى » قال او انتم هم قال نعم قال واخيبتاه ولطم وجهه اه من الدر المنظوم في خصائص من صلى على جدهم الحي القيوم

---

والآية عاملة لمن خصهم وغيرهم فاستفهمته صلى الله عليه واله وسلم لم خص بالدعاء بعض من شملته الآية فاجابها بما اجاب صلى الله عليه واله وسلم وهذا هو التحقيق الذى يزول به مافي الكلام من التلفيق ويتضح الحق لذى التوفيق (قوله) دلت الآية على ان مودتهم طاعة بل واجبة فيكونون على الحق ، أقول قال المحشى فلا يقولون ولا يفعلون الاما كان حقاً لكن دلالة الآية على هذا غير مسلمة فانها انما تدل على انه لايصدر منهم مايذمون ويعاقبون عليه واما عدم صدور الخطأ عنهم فلا دلالة فيها عليه وهو مناط الحجية انتهى

ﷺ (إني تارك فيكم الثقلين (١)) ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي الا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه المؤيد بالله عليه السلام ، وفي رواية الامام أبي عبدالله الجرجاني إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الى اخره ، وفي الجامع الكافي إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، قال وهذا خبر مشهور تلقته الامة (٢) وقوله ﷺ (إني تارك فيكم ما إن تمسكتم) به لن تضلوا من بعدي ابداً كتاب الله وعترتي اهل بيتي ان اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه الهادي الى الحق عليه السلام في الاحكام ، وفي الجامع الكافي اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي ألا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ألا وهما الخليفتان بعدي ، وفي رواية الامام أبي عبد الله الجرجاني اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي ، وقوله ﷺ (اني مخلف فيكم) ما ان تمسكتم به لن تضلوا وهما كتاب الله وعترتي أهل بيتي وقد أخبرني اللطيف الخبير أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه الامام أبو عبد الله الجرجاني وقوله ﷺ (إني اوشك ان ادعى فاجيب) واني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي أهل بيتي انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه أيضاً الامام أبو عبد الله الجرجاني عن أبي سعيد الخدري ، وقوله ﷺ

---

(١) سماها ثقلين لأن الأخذ بهما والعمل بهما ثقيل ويقال لكل خطير نفيس ثقيل فسماها ثقلين اعظاماً لقدرهما وتفخيما لشأنهما وقوله صلى الله عليه واله وسلم الثقلين مفعول لتارك وقوله ما إسم موصول ومابعده أعني جملة الشرط والجواب صلته وهو بدل من قوله الثقلين أي اللذين ان تمسكتم بهما لن تضلوا ولكنه افرد الضمير وهو به للفظ ما ، أو صفة والأول أظهر وحذف الفاء في الجواب اعني لن تضلوا لتقدير القسم كقوله تعالى وان اطعتموهم انكم لمشركون وقوله كتاب الله وعترتي بدل أو عطف بيان فهما منصوبان للتبعية ويحتمل الرفع على خبرية مبتدا محذوف كأن سائلا سأل فقال ماهما فاجيب بقوله كتاب الله الخ وقد يفسر الحديث بان الثقلين منصوب على الاختصاص على معنى اني تارك فيكم أيها الثقلين فيكون المراد بهما الانس والجن لأنهما يثقلان الارض نحو كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم ، والأول أوجه لفظاً ومعنى اما لفظاً فلان الاختصاص باللام بعد ضمير المخاطب وان كان جائزاً لكنه قليل والاكثر مجيئه بعد ضمير المتكلم نحو نحن العرب اقرأ للنزل ، واما معنى فلما تحصل من وصفهما بالنفاسة ، أو بثقل العمل بهما مبالغة في وصفهما بما يوجب مزيد التوجه باتباعهما وحمل المشاق في تحصيله اه من شرح خطبة الاساس للشيخ لطف الله الغياث رحمه الله تعالى وفي القاموس والثقل محركة متاع المسافر وحشمه وكل شيء نفيس مصون ومنه الحديث اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اه وفي النهاية في تفسير الثقلين مثل هذا التفسير لهما المذكور في صدر هذا الكلام للشيخ لطف الله سواء سواء اه (٢) هكذا في بعض النسخ وفي أكثر النسخ تلقته الامة اه

( انى تارك فيكم كتاب الله ) وعترتى (١) أهل بيتي وهما لايختلفان بعدى رواه الامام ابو عبد الله ، ووجه الدلالة في هذه الاحاديث ومافى معناها انها أفادت ان حكم

---

(١) أهل ثابت في بعض النسخ

---

( قوله ) ووجه الدلالة في هذه الأحاديث ومافي معناها انها أفادت ان حكم التمسك بالعترة كالتمسك بالكتاب فاذا كان التمسك به واجباً لكونه حجة لايجوز مخالفتها فكذلك التمسك بجماعتهم ، أقول أحاديث أهل البيت لايفارقون الكتاب ولا يفارقهم أحاديث ثابتة في دواوين الاسلام رواها من التزم الصحة فيما يخرجه كمسلم والحاكم وابن حبان ورواها غير من التزمها كاحمد والترمذي والطبراني والخطيب وابن أبي شيبة الموصلي والدارمي وأبي يعلى وغيرهم عن جماعة من الصحابة منهم أبو ذر وابن عباس وابن الزبير ونقل في العلم الشامخ عن البرزنجي أنهم بلغوا خمسة وعشرين صحابياً والمصنف قد أتى بالكثير الطيب مما يدل على علو شأنهم وعظمة مكانهم ورفعة قدرهم وسمو ذكرهم فادلة انه حق أقوى من أدلة حقية اجماع الامة واما حجيته فان تواتر أنهم مع الكتاب أو حفته قرائن تنهض بها عن الآحاد فهو دليل حجيته لأن التمسك بالكتاب قد قام الدليل على وجوبه وقد جعلوا مثله فيجب التمسك باجماعهم ولا يأتى فيه ماأتى في الاجماع الأعم من أنه لايجب اتباع كل حق لأن هذا قد قام دليل وجوب التمسك به بجعله كالكتاب « فان قلت » اجماع الامة قد شمل اجماع أهل البيت اذ لايتم اجماعهم الا بدخولهم فيه « قلت » نعم ولعله مراد من قال من الآل، اجماعنا حجة الاجماع ، واذا عرفت أنه لايتم اجماع الامة الا وأهل البيت منهم فاجماع الامة قد تضمن اجماع أهل البيت اذ لو شذ فرد من مجتهديهم لم يتم اجماع الامة وحينئذ يكون التمسك باجماع الامة تمسك باجماع أهل البيت ويكون قد قام الدليل على الوجوب بالتمسك باجماع الامة ويبطل ماأورد على اجماع الامة حينئذ « فان قلت » قد قدمت عدم امكان الاجماع فما الفائدة « قلت » البشرى لأهل البيت انها لاتخرج جماعتهم عن الحق بشرى مخصوصة ولا يفارقون الكتاب والا ففائدة أحاديث اجماع الامة انما دلت على هذه البشرى لهم وانهم لايخرجون عن الحق والهدى فان ثبت اجماع الامة فدليل حجيته هو دليل حجية اجماع أهل البيت لأنهم منهم ولكنا نقول انما الأدلة مبشرة للامة وللآل بانه لايخرج عنهم الحق فأهل البيت لهم بشري من الوجه الأخص والوجه الأعم وقد ذهب الامام المنصور بالله والامام يحيي والأمير الحسين ان الاجماع لم يقع من أهل البيت الامن الأربعة علي وفاطمة وابنيهما فتختص الحجية بهم لأن حجية الشيء فرع وقوعه ولكن لايخفى ان احاديث انهم لايفارقون الكتاب حتى يردا عليه صلى الله عليه وآله وسلم الحوض قاضية بان اجماع أهل البيت مطلقاً حجة مابقوا وكون اجماعهم حجة هو قول من رواه المصنف عنهم وقول طائفة من الحنابلة وذكره منهم القاضي أبو يعلى من المعتمد كما قاله ابن تيمية ومن قال بان اجماع الامة حجة ولم يقل بان اجماع أهل البيت حجة كابن الحاجب ومن تبعه فهو اما لقصور عن الاطلاع على الاحاديث أو تقصير عن القول بما أفادته مع القول بما هو دونها في الدلالة وفي الفصول رواية عن القاسم أنه لايقول بحجية اجماع أهل البيت « واعلم » أنه ذكر الجلال في شرح الفصول ان النفاة لحجية اجماع الآل أجابوا عن تلك الأدلة الباهرة والبراهين الظاهرة بالقول بموجبها وعدم استلزامها للمطلوب من الحجية لأن غاية مادلت عليه مساواتهم للكتاب في الحجية وقد علم بالضرورة

التمسك بالعترة كالتمسك بالكتاب فاذا كان التمسك به واجباً لكونه حجة لاتجوز مخالفتها فكذلك التمسك بجماعتهم ، ووجه آخر وهو انه يفهم من قوله تارك ومخلف وخليفتين حجية اجماعهم وذلك لان المستخلف يكون بلا ريب قائماً مقام من استخلفه وهو ﷺ الحجة في حياته فتكون خليفته الحجة بعد وفاته وليس لاحد أن يقول بان الحجة هي مجموع الكتاب والعترة لاجماع الامة على ان الكتاب حجة مستقلة فلو لم تكن العترة حجة كالكتاب لكان ذكرها معه عبثاً وتغريراً واللازم ظاهر البطلان ، وقوله ﷺ ( مثل أهل بيتي فيكم ) مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك ، أخرجه الحاكم في مستدركه عن أبي ذر الغفاري وفي رواية الامام أبي عبد الله الجرجاني ومن تخلف عنها غرق وهذا الحديث وأمثاله صريح في نجاة المتبع لهم وهلكة المخالف لهم ولو لم تكن جماعتهم معصومة عن الخطأ لما كان كذلك ، وقوله ﷺ ( أهل بيتي أمان لاهل الارض ) كما ان النجوم أمان لاهل السماء رواه الامام أبو طالب والامام ابو عبد الله الجرجاني عليهما السلام ولو كان متبعهم مخطئاً لكان غير آمن ، وقوله ﷺ ( ان أهل بيتي فيكم كباب حطة ) رواه الامام ابو عبد الله الجرجاني ، وقوله ﷺ ( فأين يتاه بكم ) عن (١) علم تنوسخ (٢) من أصلاب أصحاب السفينة حتى صار في عترة نبيكم رواه الامام الهدي عليه السلام

---

(١) لعله عليه السلام أراد عن أهل علم أو عن محل علم تنوسخ ذلك الاهل أو المحل من اصلاب أصحاب السفينة بدليل ذكر الاصلاب فكأنه عليه السلام يشير الى قول الله عز وجل « ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم » وقوله تعالى « ولقد أرسلنا نوحاً وابراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب » أي ان الاصطفاء المتناسخ خلص الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم الى ذريته تكرمة له كما كرم الله نوحاً وابراهيم بجعل الصفوة من ذريتهما وهو معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله اصطفى كنانة من ولد اسمعيل واصطفى من كنانة قريشاً واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم فانا صفوة الصفوة وخيرة الخيرة اه

(٢) يعني علم العدل والتوحيد رواه الهادي عليه السلام في الاحكام اه

---

جواز مخالفة ظواهر الكتاب بالاجتهاد ، وتحقيقه ان النزاع انما هو في الحجية على أحكام الفروع وأما اصول الدين فلا يصح فيها التقليد للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا للقرآن وفاقاً للزوم الدور بزعم الجمهور من متأخري أهل البيت وغيرهم الذين اغتروا بالشبه واحكام الفروع لاتضليل بمخالفتها اتفاقاً مالم يعلم بالضرورة وجوبها سواء نظر المخالف أو قلد أم ترك أصاب أم أخطأ فما معنى الحجية اذن والحق ان الأدلة دالة على عصمة ما اجمعوا عليه من اصول الدين المنافية للكفر الذي هو الضلال وانها صريحة في وجوب التقليد فيه للقرآن ولمن لايفارقه من أهل البيت واحداً أو أكثر اذ عدم مفارقته خاصة لأهل البيت والخاصة لايجب انعكاسها اه

في الغيث مرفوعاً ووقفه على علي أشهر (الى غير ذلك) من الاخبار الناطقة بنجاة متبعيهم وهلكة مخالفيهم وهذه الاحاديث وان كان بعضها آحادياً فقد تواتر منها القدر المطلوب لاشتراكها فيه، ولنذكر شطراً ان شاء الله صالحاً من ذلك فنقول، روى الهادي الى الحق عليه السلام في الاحكام عن النبي ﷺ أنه قال أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى، وفيه عنه ﷺ أهل بيتي أمان لاهل الارض والنجوم أمان لاهل السماء فاذا ذهب أهل بيتي من الارض أتى أهل الارض ما يوعدون وإذا ذهبت النجوم من السماء أتى أهل السماء مايوعدون، وفي صحيفة علي بن موسى الرضى عن آبائه إسناداً متصلا الى علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها زخ في النار، وفيها بالاسناد المتصل كذلك النجوم أمان لاهل السماء وأهل بيتي أمان لامتي وهو في أمالي المرشد بالله وجواهر العقدين للسمهودي (١) مسنداً الى سلمة بن الاكوع وهو أيضاً في ذخاير العقبي بالاسناد الى سلمة، وفي نهاية ابن الاثير مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من تخلف عنها زخ به في النار، وفي أمالي السيد أبي طالب بالاسناد المتصل الى حنش الكناني (٢) قال سمعت أبا ذر يقول وهو آخذ بباب الكعبة أيها الناس من عرفني فأنا من قد عرفني ومن أنكرني فأنا أبو ذر سمعت رسول الله ﷺ يقول مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك وهو في أمالي المرشد بالله ولفظه رأيت أبا ذر رضى الله عنه آخذاً بعضادتي باب الكعبة وهو يقول من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا ابو ذر الغفاري سمعت رسول الله ﷺ يقول مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح في قوم نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك ومثل باب حطة في بني إسرائيل، وفيه بالاسناد الى أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله ﷺ انما مثل أهل بيتي فيكم مثل باب حطة من دخله غفر له، وفيه بالاسناد الى موسى بن جعفر عن أبيه عن جده محمد عن أبيه علي عن أبيه الحسين عن أبيه علي بن أبي طالب عن رسول الله ﷺ قال أهل بيتي أمان لاهل الارض كما أن النجوم أمان لاهل السماء فويل لمن خذلهم وعاندهم وفي كتاب المناقب للخطيب بن المغازلي بالاسناد الى ابن عباس رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ

(١) سمهود قرية من اعمال مصر وهي بفتح السين المهملة وآخره دال مهملة أيضاً وجد ذلك معلقاً اه (٢) حنش بن المعتمر ويقال ابن الربيعة ويقال انه حنش بن ربيعة بن المعتمر ويقال انهما اثنان الكناني ﴿؟﴾ أبو المعتمر الكوفي صدوق له اوهام ويرسل من الثالثة واخطأ من عده من الصحابة اه تقريب تهذيب الكمال لابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى ﴿؟﴾ يحقق هل هو المراد في الكتاب ام لا اه

(قوله) زخ في النار، زخه أي أوقعه في وهدة ذكره في القاموس في باب الخاء المعجمة

(قوله) في وهدة، الوهدة الارض المنخفضة اه قاموس وفيه في باب الحاء المهملة وفصل الزاي زحه نحاه عن موضعه ودفعه وجذبه في عجلة اه وأما بالجيم فليس فيه ما يمكن تخريج ماهنا عليه اه

مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تأخر عنها هلك، وفيه بالاسناد الى اياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه قال قال رسول الله ﷺ مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا، وفيه بالاسناد الى أبي ذر قال قال رسول الله ﷺ إن مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق، وفيه بالاسناد الى ابن عباس نحوه مع حذف ان من أوله، وفيه بالاسناد الى ابي ذر نحوه مع حذف ان من اوله وزيادة ومن قاتلنا آخر الزمان (١) فكانما قاتل مع الدجال في آخره وفي كتاب جواهر العقدين للسمهودي عن انس رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ النجوم امان أهل السماء وأهل بيتي أمان أهل الارض فاذا هلك أهل بيتي جاء أهل الارض من الايات ما كانوا يوعدون قال أخرجه ابن مظفر من حديث عبدالله بن إبرهيم الغفاري قال وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ النجوم أمان لاهل السماء وأهل بيتي أمان لاهل الارض فاذا ذهب أهل بيتي ذهب أهل الارض أخرجه احمد في المناقب وهو في ذخاير العقبى بلفظه، قال وعن قتادة عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ النجوم أمان لاهل الارض من الغرق وأهل بيتي أمان لامتي من الاختلاف فاذا خالفتها قبيلة من العرب اختلفوا فصاروا حزب الشيطان، قال أخرجه الحاكم وقال الحاكم (٢) في المستدرك هذا حديث صحيح الاسناد، وفي ذخاير العقبى بالاسناد الى أبي ذر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح في قومه من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى ومثل باب حطة لبني إسرائيل قال أخرجه الحاكم من وجهين عن ابي اسحق، هذا لفظ احدهما، ولفظ الاخر الا ان مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح قال وذكره دون قوله ومثل باب حطة الى آخره قال وكذا هو عند أبي يعلى في مسنده قال وأخرجه الطبراني في الصغير والاوسط من طريق الاعمش عن ابي إسحق ورواه في الاوسط أيضاً من طريق الحسن بن عمرو الفقيمي وابو نعيم عن ابي اسحق ومن طريق سماك (٣) بن حرب عن حنش قال واخرجه ابو يعلى أيضاً من حديث أبي الطفيل (٤) عن ابي ذر رضي الله عنه بلفظ ان

---

(١) أي كل الزمان قال في الصحاح وقولهم لاأفعله اخرى الليالي أي ابدا واخرى المنون أي آخر الدهر اه (٢) هو ابو عبد الله بن البيع المعروف المشهور اه (٣) بكسر أوله اه عن خط المؤلف عليه السلام هو سماك بن حرب بن أوس بن خالد الذهلي الكوفي ذكره ابن حجر في الطبقات اه (٤) اسمه عامر بن واثلة صحابي هو اخر الصحابة موتاً على الاطلاق اه من خط العلامة الجنداري.

مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وان مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة ،قال واخرجه البزار من طريق سعيد بن المسيب عن ابي ذر رضي الله عنه ، قال وكذا اخرجه الفقيه أبو الحسن المغازلي وزاد ومن قاتلنا آخر الزمان فكانما قاتل مع الدجال،وعن ابي الصهباء عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قال اخرجه الطبراني وابو نعيم في الحلية والبزار وغيرهم والفقيه أبو الحسن المغازلي في المناقب الا انه قال ومن تأخر عنها هلك،وعن عبدالله بن الزبير ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تركها غرق قال رواه البزار ،وعن أبي سعيد الخدري سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول انما مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة في بني إسرآئيل من دخله غفر له قال رواه الطبراني في الصغير والاوسط ،وفي كتاب الجواهر للقسم بن محمد اليمني المعروف بالشقيني وذخاير العقبى لمحب الدين الطبري الشافعي عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قالا أخرجه الملا في سيرته ،وفيهما أيضاً عن علي عليه السلام مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تعلق بها فاز ومن تخلف عنها زخ في النار قالا أخرجه ابن السري،وفي الشفاء للقاضي عياض عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال معرفة آل محمد براءة من النار وحب آل محمد جواز على الصراط والولاية لآل محمد امان من العذاب،وفي جامع الاسيوطي أخرج البزار عن ابن عباس، وعن ابن الزبير والحاكم في مستدركه عن ابي ذر(١) قوله ﷺ مثل(٢) اهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق ، وابو يعلى في مسنده عن سلمة بن الاكوع قوله ﷺ النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي(٣)،والطبراني في الكبير عن ابي ذر رضي الله عنه قوله ﷺ انما مثل اهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك ومثل باب حطة في بني إسرآئيل ،وابن ابي شيبة (٤)، ومسدد ، وابو يعلى في

---

(١) قال العزيزي حديث صحيح وقال المناوي ولهذا ذهب جمع الى ان قطب الاولياء لايكون الا منهم اه من خط العلامة الجنداري (٢) في نسخة انما مثل اه (٣) قال في شرح الجامع يحتمل ان يراد علماؤهم ويحتمل أن يراد العموم لأن الله لما خلق الوجود تكرمة للنبي صلى الله عليه واله وسلم كان بقاء العالم مع دوام ذريته قال وهذا حديث حسن اه من خط العلامة الجنداري (٤) ابن أبي شيبة ثلاثة نجبا مصنفون عثمان بن أبي شيبة،والقاسم،وعبدالله صاحب المسند وكنيته أبو بكر وهو المراد اذا اطلق في سائر الكتب ، وروى عنه الستة وعدهم السيد صارم

مسنده والطبراني في الكبير وابن عساكر عن إياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه قوله ﷺ النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي ، والحاكم عن ابن عباس قوله ﷺ النجوم امان لاهل الارض من الغرق واهل بيتي امان لامتي من الاختلاف فاذا خالفتها قبيلة اختلفوا فصاروا حزب إبليس ،والطبراني في الكبير عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من سره أن يحيى حياتي ويموت مماتي ويسكن جنة عدن غرسها ربي فليوال علياً من بعدي وليوال وليه وليقتد باهل بيتي من بعدي فانهم عترتي خلقوا من طينتي ورزقوا فهمي وعلمي ويل للمكذبين بفضلهم من امتي القاطعين فيهم صلتي لا أنالهم الله شفاعتي ، والترمذي عن جابر قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ،واحمد والطبراني في الكبير عن زيد بن ثابت قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ،والترمذي ومسلم عن زيد بن أرقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي ثقلين احدهما أعظم من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي ولا(١) يفترقان حتى يردا على الحوض فانظروا كيف تخلفوني(٢) فيهما ، ورواه السمهودي في جواهر العقدين، واحمد وعبد بن حميد ومسلم عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اما بعد أيها الناس فانما انا بشر يوشك ان يأتي رسول ربي فاجيب واني تارك فيكم ثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور من استمسك به واخذ به كان على الهدى ومن اخطاه ضل فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي ،وابن أبي شيبة وابن سعد(٣) واحمد وابو يعلى عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني أوشك ان ادعى فاجيب واني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وان

---

الدين في ثقات محدثي الشيعة ومسدد بن مسرهد صاحب المسند من مشايخ الستة اه من خط العلامة الجنداري (١) في نسخة ولن يفترقا اه (٢) في حديث زيد بن أرقم عند هذه الرواية اذكركم الله في أهل بيتي ثلاثاً فقال حسين بن سبرة ومن أهل بيته يازيد أليس نساؤه من أهل بيته قال ان نساؤه من أهل بيته ولكن أهل بيته من حرم الصدقة بعده قال ومن هم قال آل علي وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس قال أكل هؤلاء حرم عليهم الصدقة بعده قال نعم ، وفي امالي المرشد بالله فقلنا لزيد من آله فقال الخ اه من خط العلامة الجنداري (٣) محمد بن سعد صاحب الطبقات وأبو يعلى هو احمد ابن علي بن المثنى الموصلي صاحب المسند اه

---

(قوله) خلقوا من طينتي ، كناية عن شرفهم أو حقيقة والمراد به مايوضع في النطفة كما قد فسر به قوله تعالى « من سلالة من طين » والاضافة في طينتي على هذا لأدنى ملابسة (قوله) ثقلين أحدهما الخ ، نقل من خط المؤلف الثقلين مظنن

(قوله) والمراد به مايوضع الخ ، يؤخذ تحقيق المراد من غير الحاشية اهح عن خط شيخه

اللطيف الخبير خبرني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما ورواه السمهودي في كتاب جواهر العقدين قال واخرجه الطبراني في الاوسط أيضاً ،وفيه أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال ذلك في حجة الوداع وزاد مثله يعني كتاب الله مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومثلهم أي اهل البيت كمثل باب حطة من دخله غفرت له الذنوب ،وعبد بن حميد وابن الانباري عن زيد بن ثابت قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني تارك فيكم ماان تمسكتم به بعدي لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا(١) حتى يردا علي الحوض،والطبراني في الكبير عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انى لكم فرط وانكم واردون علي الحوض عرضه مابين صنعا الى بصرى فيه عدد الكواكب من قدحان الذهب والفضة فانظروا كيف تخلفونى في الثقلين قيل وما الثقلان يارسول الله قال الا كبر كتاب الله سبب طرفه بيد الله وطرفه بأيديكم فتمسكوا به لن تزلوا ولن تضلوا(٢) والاصغر عترتى اهل بيتي وانهما لن يفترقا(٣) حتى يردا علي الحوض وسألت لهما ذلك ربي ولا تقدموهم فتهلكوا ولا تعلموهما (٤) فانهما اعلم منكم،واحمد والطبراني عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، والطبراني في الكبير وابو يعلى في مسنده عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ايها الناس إني تارك فيكم ماان اخذتم به لن تضلوا بعدي أمرين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، والحاكم في مستدركه عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أيها الناس إني تارك فيكم أمرين لن تضلوا ان اتبعتموهما كتاب الله وعترتي اهل بيتي تعلمون أني اولى بالمؤمنين من انفسهم من كنت مولاه فعلي مولاه ، وابن أبي شيبة والخطيب (٥) في المتفق والمفترق عن جابر بن عبدالله قوله صلى الله عليه وعلى آله

(قوله) أني لكم فرط ، الفرط بفتحتين المتقدم في طلب الماء يهيء الدلا والرشاء (قوله) بصرى ، كحبلى بلد بالشام وقرية ببغداد ذكره في القاموس

---

(١) يتفرقا كذا صح في نسخة المؤلف اه (٢) في نسخة ولا تضلوا اه (٣) في نسخة المؤلف في هذا وفيما سيأتي يتفرقا اه (٤) حجة في اطلاق اللفظة على معنيها الحقيقي والمجازي اه من خط المولى ضياء الدين رحمه الله ولعل المجاز في تعليم القرآن اه

(٥) الخطيب الشيخ احمد بن علي بن ثابت الحافظ حدث عنه السيد أبو طالب والمرشد بالله وامم ،وله في فنون الاصطلاح تآليف متعددة قال ابن حجر قل أن يوجد فن من فنون الحديث الا وللخطيب فيه مصنف قال في النخبة عن بعضهم كل من جاء بالخطيب يعترف له بالتقدم قوله في المتفق والمفترق مثاله الاسماء المشتبهة في الاسم واسم الأب أو الجد نحو محمد بن عبد الله الحضرمى مطين محمد بن عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن الحسن احمد بن علي الاباد

وسلم تركت فيكم مالن تضلوا بعدي ان اعتصمتم به كتاب الله وعترتي اهل بيتي ، والطبراني في الكبير عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كأني قد دعيت فاجبت إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما،والطبراني في الكبير والحاكم في مستدركه عن ابي الطفيل عن زيدبن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كأني قد دعيت فاجبت اني تارك فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله وعترتي أهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ان الله مولاي وانا ولي كل مؤمن من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه،والطبراني في الكبير عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني لا اجد لنبي الا نصف عمر الذى كان قبله واني اوشك أن ادعا فاجيب فما أنتم قائلون ، قالوا نصحت،قال أليس تشهدون ان لا إله الا الله وان محمداً عبده ورسوله وان الجنة حق وان النار حق وان البعث بعد الموت حق قالوا نشهد قال وأنا أشهد معكم ألا هل تسمعون فاني فرطكم على الحوض وانتم واردون علي الحوض وان عرضه أبعد ما بين صنعا وبصرى فيه أقداح عدد النجوم من فضة فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين قالوا وما الثقلان يارسول الله قال كتاب الله طرف بيد الله وطرف بايديكم فاستمسكوا به لا تضلوا والاخر عترتي وان اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فسألت ذلك لهما ربى فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا ولا تعلموهم فانهم أعلم منكم من كنت أولى به من نفسه فعلي وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ، والطبراني في الكبير والحكيم (١) والحاكم عن أبي الطفيل(٢) عن حذيفة بن أسيد (٣) من حديث طويل

---

احمد بن علي بن المثنى ، وأما المؤتلف والمختلف فما ائتلف خطاً واختلف لفظاً نحو جرير وحريز وبشر وبسر ويزيد وبريد وفيه تأليف للخطيب أيضاً اه من خط العلامة الجنداري (١) هو احمد بن علي الترمذي صاحب نوادر الاصول اه من خط العلامة الجنداري (٢) آخر الصحابة موتاً على الاطلاق توفي سنة ١٠٨ وقيل سنة ١١٠ اه من املا سيدنا العلامة عبد الرحمن بن محمد الحيمي رحمه الله (٣) بفتح الهمزة وكسر السين اه (*) أسيد بالتصغير ليس الا في الانصار ولا يوجد في المهاجرين وأسيد بلفظ المكبر ليس الا في المهاجرين ولا يوجد في الأنصار ذكر ذلك النووى في شرح مسلم اه وسيأتي في بحث أحاديث الغدير نقل عن جامع الاصول في ضبط اسم حذيفة بن اسيد ان أسيد بفتح الهمزة وكسر السين وهو من غفار فينظر في صحة هذا الضابط الذى ذكره النووى رحمه الله وفي جامع الاصول مالفظه عند ترجمة حذيفة بن أسيد هو أبو سريحة وحذيفة بن أسيد بن خالد بن الأغوس بن الوقيعة بن حرام بن غفار بن مليل الغفارى هكذ نسبه خليفة وقال ابن الكلبي هو حذيفة بن أسيد بن

نحو حديث زيد بن أرقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم واني سائلكم حين تردون علي الحوض عن الثقلين فانظروا كيف تخلفوني فيهما الثقل الاكبر كتاب الله عزوجل سبب طرفه بيد الله وطرفه بايديكم فاستمسكوا به لاتضلوا ولاتبدلوا وعترتي أهل بيتي فانه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن يتفصيا حتى يردا علي الحوض، وفي مجموع زيد بن علي عن علي عليه السلام قال لما ثقل رسول الله ﷺ في مرضه والبيت غاص بمن فيه قال ادعوا لي الحسن والحسين فدعوهما فجعل يلثمهما حتى أغمي عليه قال وجعل علي يرفعهما عن وجه رسول الله ﷺ ففتح عينيه فقال دعهما يتمتعان مني واتمتع منهما فانه سيصيبهما بعدي أثرة (١) ثم قال ياأيها الناس إني خلفت فيكم كتاب الله (٢) وعترتي اهل بيتي فالمضيع لكتاب الله كالمضيع لسنتي والمضيع لسنتي كالمضيع لعترتي اما ان ذلك لن يفترق حتى القاه على الحوض، وفي الكامل المنير (٣) للقسم بن ابرهيم عليه السلام عن النبي ﷺ أنه قال في حديث طويل واني سائلكم حين تردون علي عن الثقلين فانظروا كيف تخلفوني فيهما قالوا وما الثقلان يارسول الله قال الاكبر

---

خالد بن الأعور بن واقعه بن حرام بن غفار وكان ممن بايع تحت الشجرة بيعة الرضوان وعداده في الكوفيين روى عنه أبو الطفيل والشعبي اه سريحة بفتح السين المهملة وكسر الراء والحاء المهملة وأسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة وبالدال المهملة والاغوس بفتح الهمزة وسكون الغين المعجمة وفتح الواو وبالسين المهملة والوقيعة بفتح الواو وكسر القاف والعين المهملة وحرام ضد حلال ومليل بضم الميم وفتح اللام الاولى والأعور مثل الأغوس الا أنه ألين وابن واقعة بكسر القاف والعين اه(١) بفتح الهمزة والثاء اه نهاية وفي ديوان الأدب في باب فعل بفتح الفاء والعين ، الاثرة الاسم من الاستيثار بالشيء اه(٢) ظنن في نسخ بعده وسنتي الخ اه (*) في المجموع وتيسير المطالب كتاب الله وسنتي وعترتي اه ولفظه في أمالي أبي طالب وعن علي عليه السلام قال لما ثقل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مرضه والبيت غاص بمن فيه قال ادعوا الحسن والحسين قال فجعل يلثمهما حتى اغمي عليه قال فجعل علي يرفعهما عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ففتح عينيه فقال دعهما يتمتعان مني واتمتع منهما فانه سيصيبهما بعدي اثره ثم قال أيها الناس اني قد خلفت فيكم كتاب الله وسنتي وعترتي أهل بيتي فالمضيع الى آخر ماهنا ثم قال قلت وهذا الحديث مبين لوجه الجمع بين ماروى ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذكر مع الكتاب السنة وحدها ومافي حديث الغدير المتواتر فانه ذكر مع الكتاب العترة فقط فانه لامنافاة بين استخلاف السنة مع الكتاب واستخلاف العترة مع الكتاب فتكون الثلاثة الكتاب والسنة والعترة مستخلفات على الدلالة والهداية كما نصه هذا الحديث اه من خط سيدي العلامة احمد بن محمد اسحق رحمه الله (٣) كتاب الكامل المنير في الرد على الخوارج في بعض نسخه أنه للقاسم بن ابراهيم وفي بعضها أنه لابن خيران وفي مطلع البدور في ترجمة ابن خيران ومن جلالته انه التبس الكامل المنير بينه وبين القاسم ابن ابراهيم وأحاديث الكامل منها مرسل ومنها مايسند عن عبد الرزاق لامتصلا بل يقول وروى عبد الرزاق عن معمر عن قتادة الخ ومن غرائبه أن الانبياء يعلمون الغيب واحتج بقوله تعالى « فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارتضى من رسول » اه من خط العلامة الجنداري

---

( قوله ) أثره ، الاثرة مثل قبضة اسم من الاستئثار وهو الاستبداد وفي القاموس الأثرة بالضم المكرمة المتوارثة والجدب والحالة غير مرضية ( قوله ) كالمضيع لسنتي ، لعل هذا من باب القلب أعني تشبيه الكتاب بالسنة وكذا قوله والمضيع لسنتي كالمضيع لعترتي

(قوله) وفيه بالاسناد الى أبي سعيد الخدري، وجد في نسخة المؤلف ينظر في امالي المرشد بالله ان شاء الله تعالى

منهما كتاب الله سبب ما بين السماء والارض طرف بيد الله وطرف بأيديكم فتمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا والاصغر منهما عترتي اهل بيتي فقد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، وفي الجامع الكافي عن الحسن بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي عليه السلام قال قال النبي ﷺ إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ألا وهما الخليفتان بعدي(١)، وفي صحيفة علي بن موسى الرضى عن آبائه إسناداً متصلا الى علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ كاني قد دعيت فاجبت وإني تارك فيكم الثقلين احدهما أكبر من الاخر كتاب الله عز وجل حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما، وفي امالي المرشد بالله باسناده الى زيد بن ارقم قال قال رسول الله ﷺ إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما، وفيه بالاسناد الى أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله ﷺ أيها الناس اني قد تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا(٢) واحدهما أكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، وفيه أيضاً بالاسناد الى ابي سعيد وزيد بن ارقم قالا قال رسول الله ﷺ إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما، وفي كتاب المحيط بالامامة بالاسناد الى الامام الناصر للحق عليه السلام مسنداً الى ابي سعيد الخدري قال سمعت النبي ﷺ يقول أيها الناس اني قد تركت بينكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله عز وجل حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي أهل بيتي ألا وانهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض، وفيه بالاسناد الى الناصر للحق عليه السلام مسنداً الى زيد بن ثابت قال سمعت النبي ﷺ يقول اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله عز وجل وعترتي أهل بيتي وهما الخليفتان

(١) في نسخة من بعدي اه (٢) ظنن في نسخ بعد هذا بالثقلين وفي حاشية على قوله وأحدهما، الضمير يعود الى معنى ما فمعناها مثنى كما تقدم في كلام النهاية اه

(قوله) ينظر الخ، نظر في الامالي وهو بلفظها الا أنه زاد قلت يارسول الله ومن أهل بيتك قال آل علي وآل جعفر وآل عباس وآل عقيل وبعده من طريق أبو عوانة الى زيد بن أرقم قال صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما قال قلنا ومن أهل بيته قال آل علي وآل جعفر وآل العباس. وفيها عن أبي سعيد وزيد بن أرقم قال صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي كتاب الله حبل الخ بغير الزيادة من طريق الطبراني، وفيها من طريق كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده قال صلى الله عليه وآله وسلم تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه. وفيها عن أبي سعيد قال صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وأهل بيتي. وفيها من طريق أبي الشيخ عن أبي سعيد قال صلى الله عليه وآله وسلم تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا الثقلين كتاب الله الخ وفيها من طريق أبي الشيخ عن أبي سعيد لا تعلموا أهل بيتي فهم أعلم منكم ولا تشتموهم فتضلوا. وفيها عن ابن مسعود رضي الله عنه قال ان لهذه الامة فرقة وجماعة فجامعوها اذا اجتمعت فاذا افترقت فارقبوا أهل بيت نبيكم فان سالموا فسالموا وان حاربوا فحاربوا فانهم مع الحق والحق معهم ولن يفارقوه. وفيها من طريق الطبراني عن سلمان قال انزلوا آل محمد منزلة الرأس من الجسد وبمنزلة العين من الرأس فان الجسد لا يهتدى الا بالرأس والرأس لا يهتدي الا بالعين. وفيها من طريق أبي عبد الله مؤلف الجامع عن أبي سعيد مرفوعاً انما مثل أهل بيتي فيكم مثل باب حطة من دخله غفر له. وفيها عن علي عليه السلام أهل بيتي كالنجوم كلما أفل نجم طلع نجم اه من خط العلامة الجنداري

من بعدي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، قال وروى ذلك باسانيد عن زيد بن أرقم وابي ذر وجبير بن مطعم وغيرهم ، وفى حقائق المعرفة للامام احمد بن سليمان عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امة أخي موسى افترقت الى احدى وسبعين فرقة وافترقت امة أخي عيسى على (١) اثنتين وسبعين فرقة وستفترق امتي من بعدى على ثلاث وسبعين فرقة كلها هالكة الا فرقة واحدة (٢) فلما سمع ذلك منه ضاق به المسلمون ذرعا (٣) وضجوا بالبكاء وأقبلوا عليه وقالوا يارسول الله كيف لنا بعدك بمعرفة النجاة وكيف لنا بمعرفة الفرقة الناجية حتى نعتمد عليها فقال صلى الله عليه وآله وسلم إنى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب الله وعترتى أهل بيتي ان اللطيف الخبير نبأنى أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، قال والامة مجمعة على صحة هذا الخبر (٤) وكل فرقة من فرق الاسلام تتلقاه بالقبول ، وأخرج مسلم عن يزيد بن حيان (٥) قال قال رسول الله ﷺ إني تارك فيكم ثقلين أحدهما كتاب الله وحبل الله من بعدي من اتبعه كان على الهدى ومن تركه كان على ضلالة وعترتي أهل بيتي فقلنا من أهل بيته نساؤه فقال لا أيم الله ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر فيطلقها فترجع الى أبيها وقومها ، أهل بيته أصله وعشيرته وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده ، وفي جواهر العقدين للسمهودى الشافعي نزيل طيبة المشرفة قال أخرج الحاكم فى المستدرك من ثلاث طرق وفى كل منها أنه صحيح على شرط الشيخين ، ولفظ الطريق الاول لما رجع النبي ﷺ من حجة الوداع ونزل بغدير خم أمر بدوحات (٦) فقمت ثم قام ثم قال كاني قد دعيت فاجبت أني تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله عز وجل وعترتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض

(قوله) فقمت ، أي كنست

---

(١) في نسخة الى اه (٢) رواه الترمذى ورواه احمد وأبو داود بمعناه اه من ارجوزة التمازى في علم الكلام اه (٣) ضاق بالأمر ذرعه وذراعه وضاق به ذرعا ضعفت قوته ولم يجد من المكروه فيه مخلصاً اه قاموس (٤) ينبغي أن يحمل على خبر الثقلين لاعلى خبر الافتراق فقد قدح فيه طوائف وجزم ابن حزم وابن العربى في العارضة بان آخره باطل وذكر السيد أبو طالب ان فرقة ردت ذلك الخبر وقد صنف ابن مطين الحكمي وريقات في ابطاله ، وحاصله أنه لاروى الا عن معاوية ورد عليه محمد بن الحسن بن القاسم وزاد أنه روى عن أبى هريرة وغيره وذلك لايجدى لأن القادح ينازع في زيادة كلها هالكة الا فرقة وقال ابن حزم هذه من دسائس الملحدة وفي التنوير قال ابو محمد بن حزم هذه الزيادة باطلة موضوعة مكذوبة ومثله ذكر السيد محمد بن ابراهيم اه من خط العلامة الجندارى (٥) بالياء المثناه التحتانية قال في الخلاصة يزيد بن حيان التيمي عن زيد بن أرقم اه وفي بعض نسخ الغايه عن يزيد بن حيان عن زيد بن أرقم اه (٦) هي الشجر الملتف واحدها دوحة اه

ثم قال ، الله تعالى مولاي وأنا ولي كل مؤمن ، ولفظ الطريق الثانية نزل رسول الله بين مكة والمدينة عند سمرات خمس دوحات عظام فكنس الناس(١) ماتحت السمرات ثم راح ﷺ عشية فصلى ثم قام خطيباً فحمد الله عز وجل وأثنى عليه وذكر ووعظ فقال ماشاء الله أن يقول ثم قال أيها الناس اني تارك فيكم أمرين لن تضلوا ان اتبعتموهما وهما كتاب الله وأهل بيتي عترتي ، ولفظ الطريق الثالثة إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وأهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، وأخرجه الطبراني وزاد في آخره سألت ربي ذلك لهما فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا ، وقد روى حديث الثقلين الجماهير من أصحاب رسول الله ﷺ وأهل بيته كعلي عليه السلام وأبي ذر وأبي سعيد الخدري وأبي رافع مولى رسول الله ﷺ وام هاني وام سلمة وجابر وحذيفة بن أسيد الغفاري وزيد بن ارقم وزيد بن ثابت وضمرة الاسلمي وخزيمة بن ثابت وسهل بن سعد وعدي بن حاتم وعقبة بن عامر وأبي أيوب الانصاري وأبي شريح الخزاعي وأبي قدامة الانصاري وابي ليلى وابي الهيثم بن التيهان (٢) وغيرهم ، وفي استقصاء مخرجيه وطرقه تطويل لايليق بهذا الكتاب(٣)، ونحوه حديث السفينة، وماذكرنا كاف في تحصيل المطلوب « احتج » النافون لحجية اجماع اهل البيت عليهم السلام باجماع الصحابة وتقريره ان كثيراً من الصحابة خالفوهم في كثير من المسائل ولم ينكر عليهم احد ولو كان قولهم حجة لانكر ولو نادراً ( و ) الجواب أنا (لانسلم اجماع الصحابة على انه ليس بحجة) وترك الانكار ان سلم لايفيد لجواز ان يكون لعذر ولو سلم فغايته افادة الظن لكونه إجماعاً سكوتياً والظن يضمحل اذا قابله قاطع ﴿ مسئلة ﴾ اختلف فيما اتفق عليه اهل المدينة من الصحابة والتابعين فنقل عن مالك انه كان يرى اتفاقهم حجة ، ولما كانت هذه المقالة ضعيفة اعتذر عنه بعض اصحابه بان هذا النقل ليس محمولا على

(قوله) والجواب انا لانسلم اجماع الصحابة على أنه ليس بحجة ، يقال المذكور في استدلال المخالف أن مخالفة الصحابة مع عدم انكار الباقين دليل على عدم الحجية ولم يذكر المخالف أن الصحابة اجمعوا على أنه ليس بحجة ولعل ماذكره المؤلف عليه السلام يترتب على اجماعهم على المخالفة لهم اذ من لازم هذا الاجماع اجماعهم على أنه ليس بحجة ولو قال ولانسلم اجماعهم على المخالفة لكان واضحاً

---

(١) وكنست البيت كنساً من باب قتل وكناس الظبي بيته وكنس الظبي كنوساً من باب نزل دخل كناسه اه مختصراً من المصباح (٢) اسمه مالك قال ابن هشام ويقال التيهان مخفف ومثقل كقولك ميت وميت وهو أنصارى من الخزرج اه من سيرة ابن هشام من موضعين (٣) وقال الاصفهاني في شرح مختصر المنتهى أن الخبر آحادي اه لأن جميع طرقه ترجع الى زيد بن أرقم وان جاء عن غيره فلم يبلغ حد التواتر فينظر والمهدى ذكر في منهاجه أنه ظني والله أعلم « قلت » قال الحاكم في المستدرك هذا حديث دخل في حد التواتر وعده السيوطي في المتواترات اه وفي حاشية قد عرفت ان المصنف هنا ذكر عشرين من الصحابة أخرجه عنهم الأئمة فخفاء التواتر على بعض العلماء غير قادح اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله

ظاهره بل يدل على ان روايتهم مقدمة على رواية غيرهم(١) لكونهم اقرب الى رسول الله ﷺ واولى بالحفظ واعرف من غيرهم بمواقع الاخبار وتواريخها، وآخرون بانها حجة في المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها حتى انهم لو اجمعوا على كون الاقامة فرادى (٢) وجب على الكل إتباعهم وقال آخرون ومنهم ابن الحاجب (٣) انه على ظاهره وانه حجة في جميع الاحكام والمختار ماعليه الجمهور(٤) وهو ان (اجماع) اهل (المدينة غير حجة) لان ادلة الاجماع لاتنتهض بهم وحدهم لكونهم بعض الامة (٥) (و) اما قولهم انه ثبت (قضاء العادة (٦) بان اتفاق مثلهم) من العلماء المجتمعين الاحقين بالاجتهاد لايكون إلا (عن) دليل (راجح) على غيره يقتضي بان إجماعهم حجة ظنية ، فجوابه انه (ممنوع) لجواز ان يكون

(قوله) المجتمعين ، يعني في المدينة وقلة غيبتهم عنها فيحصل تشاورهم وتناظرهم فاذا اتفقوا فيبعد عدم اطلاع أحدهم على دليل المخالف مع رجحانه (قوله) الأحقين بالاجتهاد ، احتراز من مجتمعين في موضع آخر لايكون مهبطاً الوحي فانه غير واقفين على وجوه الأدلة من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وفعل الصحابة في زمانه ووجوه الترجيح (قوله) يقتضي ، أي الدليل الراجح (قوله) حجة ظنية ، قال البرماوي اذا قلنا ان اجماع المدينة حجة فقال الانباري والمالكي ليس كاجماع الامة حتى يفسق مخالفه وينقض حكمه وانما هو مأخذ شرعي فقط

(قوله) وانما هو مأخذ شرعي فقط ، قال البرماوي بعد هذا وبالجملة فالمسئلة طويلة الذيل موصوفة بالاشكال افردت بالتصنيف صنف فيها الصيرفي اه

---

(١) وقد أشار اليه الشافعي في القديم ورجح رواية أهل المدينة على رواية غيرهم اه زركشي
(٢) أي الفاظ الاقامة في الصلاة فرادى لامثنى اه (٣) والابهري من أصحاب مالك اه
(٤) في زاد المعاد في قوله فصل ثم كان صلى الله عليه وآله وسلم يسلم عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله وعن يساره كذلك الى قوله وليس مع القائلين بالتسليمة غير عمل أهل المدينة ، قال يعني ابن عبد البر وهو عمل قد توارثوه كابراً عن كابر ومثله لايصح الاحتجاج به لأنه لايخفى لوقوعه في كل يوم مراراً ، وهذه طريقة قد خالفهم فيها سائر الفقهاء والصواب معهم رد الفقهاء والسنن الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لاتدفع وترد بعمل أهل بلد كائناً من كان وقد أحدث الامراء بالمدينة وغيرها في الصلاة اموراً استمر عليها العمل ولم يلتفت الى استمراره ، وعمل أهل المدينة الذي يحتج به ماكان في زمن الخلفاء الراشدين ، وأما عملهم بعد موتهم وبعد انقراض عصر من بها من الصحابة فلا فرق بينه وبين عمل غيرهم والسنة تحكم بين الناس لاعمل احد بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخلفائه اه وفي كون عمل أهل المدينة أيام الخلفاء حجة مبني على ان عمل الخلفاء الأربعة حجة وفيه ماذكره المؤلف بقوله ونحوه قول الشيخين الخ اه من خط السيد العلامة عبدالقادر بن احمد
(٥) والأصل عدم دليل اخر اه فصول بدايع (٦) عبارة فصول البدايع ، لهم أولا ان العادة قاضية بعدم اجماع مثل هذا الكثير من المحصورين في مهبط الوحي الواقفين على وجوه الأدلة والترجيح الا عن راجح وجوابه منع ذلك لما علم من تشتت الصحابة قبل زمان صحة الاجماع فيجوز أن يكون لغيرهم متمسك راجح لم يطلعوا عليه وبهذا ليس احتمالا بعيداً اه

---

﴿مسئلة﴾ اجماع أهل المدينة (قوله لأن أدلة الاجماع لاتنتهض بهم وحدهم ، أقول لم يستدلوا بادلة الاجماع حتى يرد عليهم انما دليلهم قوله قضاء العادة الخ

متمسك غيرهم ارجح فرب راجح لم يطلع عليه البعض (وان سلم لزم في كل جمع كذلك (١)) اي كجمع المدينة (إذ لا أثر للاطلال) ومالك (٢) لايقول به وان قال به غيره كما حكى الامدى وغيره عن بعض القول بان إجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم وقيل بل إجماع البصرة والكوفة (٣) فقط حكاه الشيخ ابو اسحق فى اللمع وقيل إجماع اهل الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم وقيل إجماع الكوفة وحدها والبصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول ويلزم أيضاً أن لايعتد بخلاف أكابر علماء الصحابة الذين كانوا خارجين عنها كمن كان منهم فى الكوفة مع علي عليه السلام وفى البصرة وفى الشام وفى المداين وفي غيرها و بطلانه معلوم (و) قالوا في الاحتجاج على حجية اجماع المدينة ثانياً قال رسول الله ﷺ (انما المدينة كالكير الخبر) أخرجه البخاري ومسلم واحمد والترمذى عن جابر بن عبدالله ولفظه انما المدينة هي كالكير تنفى (٤) خبثها وتنصع (٥) طيبها (ونحوه) قوله ﷺ المدينة قبة الاسلام ودار الايمان وأرض

---

(١) فيه مالا يخفى على العارف اه (٢) الذى قرره المحقق العضد وتبعه شراح كلامه صريح في أن مالكا رحمه الله تعالى لايمنع لزوم ذلك في كل جمع اتفق فيه ما اتفق في جمع المدينة لكن لم يتفق في غير المدينة ما اتفق فيها من اجماع الجمع الكثير من العلماء المنحصرين الاحقين بالاجتهاد وأرادوا بانحصارهم اجتماعهم في المدينة وقلة غيبتهم عنها حتى لو اتفق عدتهم أو أكثر متفرقين في البلاد أو مختلطين بمن خالفهم أو غائبين عن بلدهم لم يعتبروا نقض العادة باطلاعهم على الراجح واحترزوا بقولهم الاحقين بالاجتهاد عن منحصرين في موضع اخر لايكون مهبطاً للوحي وأهله غير واقفين على وجوه الأدلة من قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وفعل أصحابه في زمانه ووجوه الترجيح فانه لاشك في أن أهل المدينة كانوا أعرف بذلك فحينئذ تجويز كون متمسك غيرهم أرجح من متمسكهم لايخفى بعده والله أعلم ، والحاصل أن كل واحد من المذكورات مانع من المباحثة والمذاكرة بينهم واظهار الحق اما التفرق فظاهر واما الغربة فبسبب اشتغالهم بمشقة الغربة وبسبب الخوف من المخالفين واما الاختلاط فللوجهين الآخرين مع ان في الاختلاط بالمخالف قد تضيع الفطرة الصحيحة التى فطر عليها الانسان فلا وثوق باجماعهم حينئذ اه (٣) كان في الكوفة ابن مسعود وعلي عليه السلام والحسنان وابن عباس رضى الله عنهم أولا وبالشام أبو الدرداء وبلال وعبد الله بن عمر وعبد الله بن أنيس وغيرهم وبالبصرة عمران بن الحصين وأنس اخراً ومعقل بن يسار وغيرهم وبحمص أبو امامة الباهلي اه من خط العلامة الجندارى (٤) الرواية المشهورة بالفاء وقد تقدمت ﴿﴾ وقد جاء في رواية بالقاف فان كانت مخففة فهو من استخراج المخ أى يستخرج خبثها وان كانت مشددة فهو من التنقية وهي افراد الجيد من الردى اه نهاية من مادة النون مع القاف ﴿﴾ قال في تفسير ذلك أى تخرجه منها وهو من النفى وهو الابعاد عند البلد يقال نفيته أنفيه اذا أخرجته عن البلد وطردته اه (٥) قال البرماوى بالصاد والعين المهملتين وأول الفعل مثناة من تحت وطيبها بالتشديد مرفوع بالفاعلية على المشهور وروى بالنصب فتنصع بمثناة من فوق والفاعل ضمير المدينة لكن قال الفراء ولم أجد لتنصع في الطيب وجهاً وانما وجه الكلام يتضوع طيبها

---

(قوله) ومالك لايقول به ، أي باللزوم في كل جمع كذلك (قوله) ويلزم ، عطف على قوله سابقاً لزم في كل جمع (قوله) انما المدينة اكالكير الخ ، هذا من الادلة لمزيفة عند ابن الحاجب لما ذكره المؤلف (قوله) وتنصع طيبها ، في مشارق الانوار الكير هو زق الحداد ينفخ به تنفي بتخفيف الفاء وروي بتشديد القاف من التنقية خبثها هو بالفتحات وروى بضم الخاء ساكن الباء خلاف الطيب والمراد به هاهنا من لايليق بالمدينة وتنصع بالنون والصاد المهملة من باب التفعيل أو الافعال معناه تخلص وتميز طيبها بتشديد الياء وفتح الباء

الهجرة ومبوأ الحلال والحرام أخرجه الطبراني في الاوسط عن أبي هريرة « قلنا» ماذكرتموه من الاحاديث ( غير مفيد ) للمطلوب لانه انما يدل على فضلها لما علم من وجود الباطل فيها كالفسوق والمعاصي(١) ولا دلالة على إنتفاء الخطأ عما اتفق عليه اهلها بخصوصه والا لزم فى غيرها من سائر البقاع التي رويت فى فضلها اخبار ( لو وصف غيرها كذلك ) أي كالمدينة مثل قوله ﷺ في مكة ما أطيبك من بلد وأحبك إلي لولا أن قومى أخرجوني منك ماسكنت غيرك أخرجه الترمذي وإبن حبان فى صحيحه والحاكم فى مستدركه عن ابن عباس ، وكقوله ﷺ انك لخير ارض الله واحب ارض الله الى الله ولولا انى اخرجت منك ماخرجت أخرجه احمد فى مسنده والترمذى وابن ماجه وابن حبان فى صحيحه والحاكم فى مستدركه عن عبدالله بن عدي بن الحمرا ، وروى عن جابر عنه ﷺ انه قال لايسكن مكة سافك دم ولا مشآء بنميمة ، وقوله ﷺ في الشام الشام صفوة الله من بلاده اليها يجتبي(٢) صفوته من عباده من خرج من الشام الى غيرها

---

أي يفوح ويروى ينضح اه . وفي النهاية في مادة النون مع الصاد، فيه، المدينة كالكير الخ تنصع أي تخلصه وشيء ناصع أي خالص وانصع أظهر مافي نفسه و نصع الشيء ينصع اذا وضح وبان وروى ينصع طيبها ويروى بالباء والضاد المعجمة وقد تقدم اه نهاية قال في المتقدم بعد ذكر هذه الرواية كذا ذكره الزمخشري وقال هو من أبضعته بضاعة اذا دفعتها اليه ، يعنى ان المدينة تعطي طيبها ساكنها وقد روى بالضاد والخاء المعجمتين وبالحاء المهملة من النضخ والنضح هو رش الماء اه (١) قال امام الحرمين ولو يطلع مطلع على مايجرى بين لابتيها من المخازى لقضى العجب اه أسنوى (٢) قال المناوى يجتبي ينتقل من جبوت الشيء وجبيته جمعته اه من شرح العزيزى والصفوة بالكسر خيار الشيء وخلاصته اه نهاية وقيل بتثليثها اه والأحاديث في فضل الشام كثيرة جداً اه من خط العلامة الصفي الجنداري رحمه الله

---

( قوله ) انما يدل على فضلها ، أقول لايخفى أنه دال على نفي الخبث ويشكل ببقاء الفساق فيها اذ هو خبث وببقاء المنافقين فيها وقد قال الله تعالى ومن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة فالظاهر أن نفي الخبث انما يكون عند خروج الدجال ويرشد اليه حديث أبي هريرة وفيه لاتقوم الساعة حتى تنفي المدينة أشرارها كما ينفي الكير خبث الحديد وحينئذ فلا دليل على اجماع أهلها للمستدل بالحديث الاعند آخر الزمان ( قوله ) مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم في مكة ، أقول الأحاديث التى ساقها في مكة دالة على فضل البقعة ومحبته صلى الله عليه وآله وسلم لها ولا تعرض فيها لسكانها وأحاديث المدينة دالة على أنه لايبقى بها خبث فدلت على طيب أهلها فكان شبهة للمستدل على تلك الدعوى ( قوله ) لايسكن بمكة سافك دم ولامشاء بنميمة ، أقول هو خبر في معنى الأمر والمراد لايسكنها من كان بهذه الصفة لانه اخبار فانه يشكل بمن سكنها من الفريقين

(قوله) بخصوصه ، الضمير لانتفاء الخطأ (قوله) لايسكن مكة سافك دم الخ ، دليل على إخراج مرتكب المعصية في الحرم

فبسخطة(١)ومن دخلهامن غيرهافبرحمة اخرجه الطبراني والحاكم عن أبي امامة (٢) (ونحوه)أي نحو إجماع أهل المدينة(قول الشيخين)ابي بكر(٣)وعمر في انه غير حجة خلافاً لشذوذ من الناس فقالوا إنه حجة(و)استدلوا بقوله ﷺ (اقتدوا باللذين من بعدي(٤)) ابي بكر وعمر رواه الترمذي وغيره والامر بالاقتداء بهما يقتضي نفي الخطأ عنهما، والجواب انا لانسلم انه امر لكل واحد حتى المجتهدين بل المقلدين خاصة والحديث

---

(١) يحتمل ان ذلك ان كان من أهلها لغير حاجة اه (٢) قال الشيخ حديث صحيح اه عزيزي (٣) اسمه عبد الله اه (٤) قال الامام القسم بن محمد بن علي عليه السلام ماصورته، الذى روى مرفوعاً اقتدوا باللذين من بعدى الخ عبد الملك بن عمير، قال السيد أبو طالب عليه السلام أنه كان من أعوان بنى امية ذكر ذلك في كتاب المحيط بالامامة وقال الناصر للحق عليه السلام ان عبد الملك بن عمير هذا كان شرطياً على رأس الحجاج وكان عاملا لبنى امية وكان وصياً لابن هبيرة ولبنى مروان ومر باصحاب علي عليه السلام وهم جرحى فجعل يجهز عليهم ويقتلهم وهو عند بعض أهل الحديث مجهول ذكر ذلك في كتاب المحيط بالامامة وقال الذهبي في الميزان بعد ان قال فيه الثقة وقال وكان من أوعية العلم لما كان من أشكاله أي الذهبي ولكنه لما طال عمره ساء حفظه وكان يدلس وقال قال أبو حاتم ليس بحافظ تغير حفظه وقال احمد ضعيف يغلط وقال ابن معين مخلط وقال ابن خراش كان شعبة لايرضاه قال وذكر الكوسج عن احمد أنه ضعفه قال الذهبي في كتابه هذا، واما ابن الجوزى فذكره فحكى الجرح وماذكر التوثيق قال ووثقة العجلي والعجلى قد تكلم فيه العقيلي وقال ابن حجر في التلخيص حديث اقتدوا باللذين من بعدى أبي بكر وعمر من طريق عبد الملك بن عمير عن ربعي عن حذيفة قال أعله بن أبي حاتم عن أبيه وأخرجه العقيلي من حديث مالك عن نافع عن ابن عمر وقال لا أصل له من حديث مالك وقال البزار وابن حزم لايصح لأنه عن عبد الملك عن مولى ربعي وهو مجهول عن ربعي ورواه وكيع عن سالم المرادى عن عمرو بن مرة عن ربعي عن رجل من أصحاب حذيفة عن حذيفة وتبين ان عبد الملك لم يسمعه عن ربعي وان ربعياً لم يسمعه من حذيفة اه كلام ابن حجر وقال الذهبي في الميزان سالم المرادى هو أبو العلاء سالم بن العلاء المرادى وقيل سالم بن عبد الواحد ضعفه يحي بن معين والنسائي وعمرو بن مرة يرى الارجاء قال مغيرة بن مقسم لم يزل في الناس تقية حتى دخل عمرو بن مرة في الارجاء فتهافتوا فيه اه (*) حديث اقتدوا ضعفه الذهبي وحديث عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى رواه أبو داود وضعفه ابن القطان، وحديث أصحابي ضعفه احمد وحديث خذوا لايعرف له اسناد اه

---

(قوله)لانسلم أنه أمر لكل واحدالخ، أقول، لك أن تقول ببقائه على عمومه وانه أمر لكل أحد باتباعهما وامتثال أوامرهما وأحكامهما عند أن تصير اليهما الخلافة وهو أولى اذ المقلدون مأمورون باتباع كل مجتهد ولا خصوصية لتقليد الشيخين « واعلم » ان في الفصول ومختصر ابن الحاجب وغيرهما أنه يقول احمد بن حنبل ان اجماع الخلفاء الاربعة حجة واستدل له بحديث عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وقد رده ابن الحاجب بما هو معروف الا أنه لايخفى ان الدليل أعم من المدعى فان من الخلفاء الحسن بن علي عليهما

( لبيان أهلية التقليد ) اي لكون الشيخين اهلا لتقليد المقلد لهما لان قوله ﷺ أصحابي كالنجوم (١) بأيهم اقتديتم اهتديتم يدل على جواز الاخذ بقول كل صحابي وان خالف قولهما ولو كان قولهما حجة لما جاز ذلك فوجب الحمل على ماذكرناه جمعاً بين الخبرين ( و ) نحوه أيضاً (قول الصحابي) فانه ليس بحجة على صحابي آخر(٢)بالاتفاق ولا ( على غيره )أي غير الصحابي من التابعين ومن بعدهم على المختار وهو قول عامة أصحابنا والشافعي في الجديد من قوليه واحمد بن حنبل في رواية عنه والكرخي من الحنفية ،وقال مالك بن انس وابو علي وابو هاشم وابو عبدالله البصري ومحمد بن الحسن والرازي والبرذعي من الحنفية والشافعي في قديم قوليه واحمد بن حنبل في رواية عنه أن قولهم حجة ورجحه الفناري(٣)من متأخرى الحنفية واحتج له وقال انه الذي اختاره المتأخرون منهم،قال ابو طالب وقد اختلف القائلون بهذا القول فمنهم من يجوز للمجتهد الاقتداء ولا يوجبه ،ومنهم من يوجبه ويقول ان الصحابة ان اختلفوا في قول واحد وكان عند المجتهد لقول بعضهم مزية على قول الاخرين فعليه أن يأخذ بقوله وان تساووا فهو مخير في الاخذ بقول أيهم شاء ،ومنهم من يقول ان قول من كان اماماً منهم مرجح على غيره ، ومنهم من يفصل بين ان يكون ذلك القول على سبيل الحكم

(قوله ) لبيان أهلية التقليد ، عدل عما ذكره في شرح المختصر من أنه لايدل على حجية قولهما في الحواشي من أن دلالته على الحجية ظاهرة وانما الجواب مبني على الجمع بين الأدلة انتهى فلذا اعتمد المؤلف عليه السلام على ما في الحواشي ( قوله)جمعاً بين الخبرين، هذا على تقدير صحته وقد ضعفه الذهبي وذكر في شرح الفصول أنه موضوع

---

(١) لايخفى أنه قد بنى الجواب هنا على صحة خبر أصحابي الخ وقد نقل عقيب هذا في قوله لأنه خطاب للصحابة تضعيفه عن كثير بل تصريح بكونه موضوعاً مكذوباً فكيف بنى الجواب عليه فليراجع والله أعلم ، لايقال هو على فرض صحته اذ لا يدفع بالفرض كلام الخصم وحجته، على أن فرض صحته بعد ذلك التضعيف الشديد من أئمة الحديث بعيد جداً ومن هنا يعلم مافي قوله فوجب الحمل الخ اه (٢) في فصول البدائع مالفظه أو تابعي زاحمهم في الفتوى اه (٣) قال في كتابه فصول البدائع مالفظه ، فأولا لاحتمال السماع والتوقيف لأن الظاهر أن لايجعل فتواهم وهم مضاجعوهم ليلا ونهاراً منقطعة عن السماع الا بدليل ، وثانياً ان الغالب اصابتهم في الرأي لمشاهدتهم طريقه عليه السلام وأحوال نزول النصوص ومحال تغيير الاحكام ولمزيد بذل جهدهم في طلب الحق وضبط الأدلة والتأمل فيها ولفضل درجة لهم ليست لغيرهم بالأحاديث فيعود اما الى النص أو القياس اه ما احتج به

---

السلام لما علم من حديث الخلافة بعدي ثلاثون سنة وقد كانت تمامها خلافة الحسن ستة أشهر فالصواب في الدعوى أن يقال اجماع الخلفاء وقد أشار اليه في شرح جمع الجوامع وعد مدة الحسن الا أنه قد أورد على الدليل بانه ان اريد بسنتهم ما اجتمعوا عليه قبل انقراضهم فلا يعلم في مدة الأول منهم ولا الثاني ولا الثالث اذ كونهم خلفاء لا يعلم عن أول الأمر فلا يتأتى قبل انقراضهم اتباع ما اجتمع الخلفاء الاربعة والحق أن الايراد لاشيء لانه لم يقيد اتباعهم بقبل انقراضهم

والعقد وبين ان يكون على سبيل الفتيا فأوجبوه في الاول دون الثاني ، ويروى عن ابي حنفية أنه حجة ان خالف القياس وقال الرازي والسبكي أنه حجة في الحكم التعبدي لظهور ان مستنده فيه التوقيف من النبي ﷺ دون غيره من الاحكام (و) استدل القائلون بحجية قول الصحابي بقوله ﷺ (أصحابي كالنجوم) بأيهم اقتديتم اهتديتم (ونحوه) مما ورد عنه ﷺ في كثير من الصحابة مثل قوله إني لاادري ماقدر بقائي فيكم فاقتدوا باللذين من بعدي ابو بكر (١) وعمر وتمسكوا بهدى عمار وماحدثكم ابن مسعود فصدقوه أخرجه احمد والترمذي وابن ماجه وغيرهم عن حذيفة وقوله ﷺ اهتدوا بهدي عمار امر بالاقتداء بهم والاهتداء بهديهم واخبر ان الاقتداء بهم اهتداء وذلك يدل على وجوب الاقتداء بمذهبهم وكونه حجة والا لم يكن إهتداء ولا ديناً ، والجواب ان الخطاب في الاحاديث المذكورة (للمقلدين (٢)) خاصة (لانه خطاب للصحابة وليس (٣) بحجة عليهم اتفاقاً) على ان حديث اصحابي كالنجوم مقدوح في رواته (٤) قال والدنا قدس الله روحه راويه جعفر بن عبد الواحد الهاشمي القاضي قال فيه الدار قطني يضع الحديث ، وقال ابو زرعة روى احاديث لااصل لها وقال ابن عدي يسرق الحديث ويأتي بالمناكير عن الثقات وقال فيه الذهبي في ميزانه ، ومن بلاياه عن وهب بن جرير عن ابيه عن الاعمش عن أبي صالح عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أصحابي كالنجوم من اقتدى بشيء منها اهتدى ، وروى السيد محمد بن ابراهيم في تنقيحه عن ابن كثير الشافعي تضعيفه وقال رواه عبد الرحيم بن زيد العمي عن ابيه كذبه ابن معين والبزار ونقى السعدي والجوزجاني عنه الثقة وضعفه ابو داود وضعف أباه أيضاً وقال البخاري وابو حاتم متروك ووهاه ابو زرعة وقال ابن حجر في تلخيصه رواه عبد حميد من طريق حمزة النصيبيني (٥) عن نافع عن ابن عمر قال

(قوله) أصحابي كالنجوم ، قال الديبع أخرجه رزين (قوله) وقال رواه عبد الرحيم ، أي قال ابن كثير الشافعي

---

(١) في نسخة أبي بكر وثبت أبو في نسخة صحيحة وصحح عليها وكتب في هامشها كذا في الام لفظ صح اه (٢) في فصول البدائع قيل على الدليل المراد المقلدون لأن الخطاب للصحابة وليس قول بعضهم بحجة على بعض بالاجماع ، قلنا المعهود في خطاب العام ارادة جميع الامة وهو الظاهر من بعثته الى الكافة في « وما آتاكم الرسول فخذوه » وعليكم بسنتي واقتداء الكل انما يتحقق باقتداء المجتهدين أولا والمقلدين بواسطتهم وانما لم يجز التقليد فيما بينهم لأنهم بصدد تقليد النبي ومعنى الامر تقليدهم بعد تقليده اه (٣) أي قول الصحابي اه (٤) قال ابن حجر قال أبو بكر البزار هذا الكلام يعني حديث أصحابي كالنجوم الخبر لا يصح عن النبي صلى الله عليه واله وسلم قال وقال ابن حزم هذا خبر موضوع مكذوب باطل اه (٥) في نسخة النصيبي

وحمزة ضعيف وقال الذهبي قال فيه ابن معين لايساوى فلساً وقال البخاري منكر الحديث وقال الدار قطني متروك (١) وقال ابن عدى عامة مروياته موضوعة (٢) وروى أيضاً من طريق جميل بن زيد عن مالك عن جعفر بن محمد عن جابر قال ابن حجر وجميل لايعرف قال ولا أصل له في حديث مالك ولا من فوقه (و) نحو قول اهل المدينة في عدم الحجة (مخالف القياس (٣)) من اقوال الصحابة على المختار (و) احتج القائلون بحجيته بأنه يعلم (لزوم حجة نقلية) لمخالف القياس اذ لابد من مستند والا كان قائلا في الشريعة بحكم لادليل عليه وهو محرم وحال الصحابي العدل ينافي ذلك ولا مستند وراء القياس غير النقل فكان قوله حجة متبعة «والجواب» أنه (يلزم) مثل ذلك(٤) (في الصحابي) فتجب عليه موافقة مخالف القياس من أقوال الصحابة ولا قائل به (ويجرى) مثله أيضاً (في التابعين) فيكون قولهم المخالف للقياس حجة على من بعدهم وهو خلاف الاجماع (الا قول(٥) علي عليه السلام)

(قوله) ومخالف القياس من أقوال الصحابة الخ، ذكر حجية قول الصحابي في باب الاجماع اعتماداً على ما في الفصول وذكره ابن الحاجب في آخر باب القياس اذ ليس لها تعلق بباب الاجماع (قوله) لزوم حجة نقلية لمخالف القياس، أي بقول الصحابي المخالف للقياس لأن الظاهر من المجتهد العدل عدم مخالفة القياس بلا دليل نقلي واحتمال أن يكون قد ظن غير الحجة حجة لايدفع الظهور، بخلاف الموافق للقياس فانه يحتمل أن يكون مذهبه مأخوذاً من القياس وقياس المجتهد لايصلح حجة على مجتهد آخر (قوله) من أقوال الصحابة، الأولى ذكر هذا القيد في المتن وكأن المؤلف اعتمد على فهمه من المقام

---

(١) في نسخة منزوك ومعنى اللفظين واحد اه وفي القاموس والنيزك الرمح القصير ونزكه طعنه به وفلاناً أساء القول فيه ورماه بغير حق اه (٢) في نسخة مصنوعة اه (٣) لامايدرك به لأن الظاهر في ذلك حكمهم بالرأى وهم في احتمال الخطأ كسائر المجتهدين للخلاف بينهم ورجوعهم عن الفتوى وتجويزهم الخطأ لأنفسهم اه فصول بدائع (*) وانت تعلم ان هذه المسئلة ليس لها بباب الاجماع اعتلاق، وان موضعها عند باب الاجتهاد، وعلى ذلك جرى جهابذة الحذاق، اه شرح فصول (٤) عبارة الفناري في فصول البدايع قيل لو صح لزم الصحابي العمل به ولوجب تقليد التابعين على من بعدهم وهكذا بعين هذا قلنا لانسلم اللزوم الاول لاحتمال سماع النص الراجح أو الناسخ له ولا الثاني لعدم احتمال السماع فيهم ومعناه غلبة ذلك ولئن سلم فلتزم فيمن زاحمهم فتواه اه (٥) وقال بعضهم لم يكن الا كقول سائر الصحابة تجوز مخالفته والعدول عنه الى غيره من الصحابة لانه قد ثبت ان المستفتيين كانوا بالخيار في الأخذ بقوله أو بقول غيره من الصحابة ولم يكن ثمه نكير قط وللامام المنصور بالله قولان في ذلك اه من شرح النجرى على المقدمة اه (*) وفي حاشية ما لفظه ﴿اعلم﴾ انه قد اختلف في حجية قول أمير المؤمنين عليه السلام قال الامام يحيي رحمه الله تعالى في الحاوى في المسئلة العاشرة من الباب الثاني في بيان المعتبرين في الاجماع ما لفظه البحث الثالث في حكم قول امير المؤمنين عليه السلام هل يكون حجة أولا فاما أئمة الامامية كالرضي والمرتضى والسيد أبي عبد الله الجرجاني ومن تابعهم من فقهاء الامامية فتتفقون على ان قوله عليه السلام حجة لايجوز مخالفتها وحجتهم على ذلك أخبار يروونها وذكر بعض الأحاديث المشار اليها بعد ثم قال واما أئمة الزيدية فلهم في ذلك أقوال ثلاثة أولها ان قوله حجة مثل قول الامامية وهذا قول القليل منهم، وثانيها انه مرجح على غيره لاحجة في نفسه وهذا يعتمده كثير منهم في كثير من المسائل، وثالثها الوقف في كونه حجة والقطع على كونه مرجحاً على غيره من أقوال الصحابة فهذه مذاهب الزيدية وأئمتهم في قول أمير المؤمنين كما ترى، والمختار

فانه حجة ( لتواتر الآثار فيه معنى ) من ذلك قوله صلى الله عليـه وعلى آله وسلم

---

عندنا تفصيل نشير اليه وهو ان قول امير المؤمنين لايكون حجة الا بوجهين أحدهما أن يقول بقول ويجمع عليه أهل البيت ، وثانيهما أن يحصل اجماع من أهل البيت ان كل ماقاله حجة فمتى حصل أحد هذين الوجهين فان قوله حجة يعتمد عليها فاما مع غير هذين الوجهين فان قوله لايكون حجة اذ لادلالة على ذلك من جهة الشرع ولهذا فان جميع القاسمية والسيدين المؤيد بالله وأبي طـالب خالفوه في جواز بيع امهات الاولاد وذهبوا الى منعـه وخالفوه أيضاً في الجارية المشتراة اذا وطئها المشترى ووجد بهـا عيباً فقالوا جميعاً ترجع على المشترى بالارش ويردها بكراً كانت أو ثيباً ، وحكي عن أمير المؤمنين أنها ترد مجاناً من غـير شيء كما ذهب اليه الشافعي ، وحكي عن غيره أنها ترد مع العقر فحصل لك مما ذكرناه ههنا ان قول أمير المؤمنين ليس بحجة الا على الوجهين اللذين ذكرناهما ، ويؤيد ماذكرناه ان كثيراً من المسائل الشرعية عرضت في عصر الصحابة وقال فيها قولا خالفه غيره من الصحابة ولم ينـكر خلافهم ولا أثمهم بمخالفته اه قال في الفواصل شرح نظم الـكافل بعـد كلام الامام يحيى رحمه الله تعالى هذا مالفظـه « قلت » واشتراط الوجهين اللذين ذكرهما لاينافي ماصرح به من عـدم حجية قول أمير المؤمنين وأنه لادلالة على ذلك من جهة الشرع لأن الحجة حينئذ مع الشرط الأول هو اجمـاع أهل البيت ومع الشرط الثـانى لاتتم حجيته الا بوقوع الاجماع منهم والخلاف حاصل فلا حجة حينئذ ، وقد صرح الامام يحيى في شرح النهج بعدم حجيته على انفراده وانه لادلالة على حجيته وانه قول الاكثر من الزيدية وهو رواية عن الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة ، اذا عرفت هـذا فالدليل على أن قوله حجة كرم الله وجهــه ماورد من الأحاديث النبوية « ان الحق معه وانه مع الحق وانه باب مدينة علمه صلى الله عليه واله وسلم وانه علم الهدى وراية الهدى والامر بالأخذ بحجزته واتباعه وان الله يهدى لسانه ويثبت قلبه » وكل هذه الأحاديث تتظافر على أنه لاتجوز مخالفته، وقد وسع ابن الامام في شرح الغاية في ايرادها على اختلاف ألفاظها وطرقها وجزم بتواترها معنى ، والحق أنها وان تواترت معنى فمدلولها ظنى اذ ليست بنص صريح في المدعى لاحتمال أن يكون المراد من حديث أنا مدينة العلم وعلي بابها هو توسعه في العلم وتبحره اذ المدينة لما كان لايتوصل اليها الا من بابها فـكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم الا انه لما شاركه غيره من الصحابة في تحمل العلم عنه صلى الله عليه وآله وسلم اقتضى هذا الحديث المزية لأمير المؤمنين وتحمله من العلم مالا يحمله غيره ولايشاركه أحد ولا شك أنه البحر الذي لاساحل له ، ومن نحو علي مع الحق وانه راية الهـدى وأنه الهادى هو الاشارة الى ماوقع من الاختلاف أيام خلافتـه والفرقـة التي أفضت الى سفك الدماء واتفق معه مالم يتفق مع غيره ممن تقدمه كما يدل عليـه حديث يكون بين الناس فتنة واختلاف ، ويكون هذا وأصحابه يعنى علياً مع الحق وحديث سيكون بعـدى فتنة فاذا كان

---

( قوله ) لتواتر الآثار ، الأثر يطلق على المروي مطلقاً سواء كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو عن صحابي . وقيل الأثر ماكان موقوفاً على الصحابي نقل هـذا عن المؤلف عليه السلام

( قوله ) الأثر يطلق على المروي مطلقاً ، وقال الفقهاء الخراسيون الأثر هو مايضاف الى الصحابي موقوفاً عليـه ذكره النووي في شرح مسلم في صدره في الأثر المشهور عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « من حدث عنى بحديث يرى أنه كاذب فهو أحـد الـكاذبين اه منه قال السخاوي مامعناه وعدم الفرق هو المعتمد المعول عليـه عنـد الجمهور اه

---

( قال ) لتواتر الآثار فيه معنى ، أقول قد ساق المصنف من الاحاديث كثيراً طيبـاً دالا على شرف الوصي ووجوب محبته وموالاته ، وأما الدلالة على حجية قوله فقال الامام عز الدين بن الحسن في شرح البحر قال الامام يحيى بن حمزة عليه السلام وكلام أمير المؤمنين انما يعول

أنا دار الحكمة وعلي بابها اخرجه الترمذي(١)عن علي عليه السلام، وقوله صلى الله عليه

---

كذلك فالزموا علي بن أبي طالب فانه أول من راني وأول من يصافحني يوم القيامة وانه الفاروق بين الحق والباطل ونحو ذلك من الأحاديث المصرح فيها بوقوع الفتنة المعدودة من أعلام النبوءة واذا كانت أحاديث الباب ليست بنص صريح في المدعى فالمعنى المتواتر الذي تواطأت على افادته هو أنه لايجوز مخالفته وهذا يحتمل أن يكون في بعض الأحوال لا فيما هو محل النزاع ولذا لم يجيء عنه أن قوله حجة لايجوز مخالفتها ويؤيد ذلك ماذكره الامام يحيى عليه السلام من مخالفة الصحابة رضى الله عنهم له من دون نكير ومن المعلوم أنه لايخفى عليهم هذه الأحاديث التي امتلأت بها الصدور وضاقت عنها السطور وهم أعرف الناس بأساليب الخطاب فلو كانت ظاهرة في المدعى لما عدلوا عنها ، وأيضاً فقد وردت أحاديث في جماعة من الصحابة تتضمن الأمر بالاقتداء بهم والاهتداء بهديهم وان الله وضع الحق على لسانه يقول به وان الحق معه حيث كان وان شياطين الانس والجن تفر منه وتفرق منه ولا يسلك الشيطان حيث يسلك وكل هذه مما يتمسك بظواهرها ويعارض بها تلك الاحاديث وان كانت كقطرة في بحر بالنظر الى ماورد في أمير المؤمنين عليه السلام الا أنها مع ماذكرناه من الاحتمالات من مخالفة الصحابة له تخرج من حيز الظهور وتتعارض في نظر المجتهد كما هو شأن الادلة الظنية فما قوى عنده وأداه نظره اليه وجب عليه اتباعه والحق أحق أن يتبع ولم يذكر الامام المهدى عليه السلام هذه المسئلة في المعيار ولا شرحه وكلامه في البحر مضطرب فتارة يقول بانه حجة وتارة يجعله دليلا لأنه لامسرح للاجتهاد فيما استدل به عليه وتارة يقول لاحجة فيه لأنه قول صحابي وهذا هو كالذي قبله كما لايخفى وانما وسعنا القول بعض توسعة لاحتمال المقام له اذ المسئلة قد أسس عليها من الاحكام ما أسس وبنى عليها ما بنى والله سبحانه أعلم اه من الفواصل شرح نظم الكافل تأليف المولى العلامة المحقق ضياء الاسلام اسمعيل بن محمد بن اسحق رحمه الله تعالى اه (١) وقال غريب اه

---

عليه اذا روى خبراً فيكون راجحاً على خبر غيره أو يأول تأويلا فيكون أحق بالقبول من تأويل غيره من الصحابة وليس حكمه حكم صاحب الشريعة في الاحكام خاصة مع عدم العصمة فان دعواها غير محكمة في حقه لما يعرض في دلالتها من الاحتمال القوي وعلى هذا لايكون مانقلوه عنه حجة على مازعموه « قلت » وهذا كلام قوي الا في شأن العصمة وانكارها وجحد ما أظهره الله من منارها فان أدلتها كثيرة منيرة فكان الامام يحيي جديراً بعدم انكارها لكن ثبوتها لعلي لايقضي بان كلامه في الاجتهاديات حجة لأنه انما تثبت العصمة عما هو عصيان ومقتضى الاثم وليس لهذا مدخل في الاجتهاديات لأنه ان كان كل مجتهد مصيباً فواضح وان كان المصيب واحداً فليس المخالف له آثماً ولاعاصياً ولا تدل العصمة على امتناع ماهذا حاله وقد جاز الخطأ على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الاجتهاد ووقع منه مع كونه في أعلى درجات العصمة ولا وجه لما بالغ فيه الأمير الحسين بن محمد وقطع به مع كون كلام أمير المؤمنين حجة يحرم مخالفتها ، يزيده وضوحاً أن أئمة أولاده واعلام اشياعه قد خالفوه في مسائل كثيرة ولم يثبتوا على الرجوع في مجتهداتهم وتفاصيل مذاهبهم اليه ولا اكتفوا بالآثار المروية عنه عن أدلة الكتاب والسنة اه

وعلى آله وسلم انا مدينة(١) العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب، أخرجه الطبراني(٢) والحاكم في مستدركه وابن عدي والعُقيلي عن ابن عباس(٣) واذا لم يكن الحق معه لم يكن للحكمة والعلم النبوي باباً، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي عيبة(٤) علمي أخرجه ابن عدي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي مع القرآن والقران مع علي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض أخرجه الحاكم (٥) والطبراني في الاوسط عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي يعسوب المؤمنين والمال يعسوب المنافقين اخرجه ابن عدي(٦) عن علي عليه السلام، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي يقضي ديني(٧) بكسر الدال أخرجه البزار عن أنس، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي بن ابي طالب ينجز عداتي ويقضي ديني اخرجه ابن مَرْدَويه والديلمي عن سلمان الفارسي وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من احب ان يحيى حياتي ويموت موتي ويسكن جنة الخلد التي وعدني ربي فان ربي غرس قضبانها بيده فليتول علي بن أبي طالب فانه لن يخرجكم من هدى ولن يدخلكم في ضلال أخرجه الطبراني والحاكم وابو نعيم عن زيد بن أرقم، وقوله ﷺ من أحب أن يحيى حياتي ويموت مماتي ويدخل الجنة التي وعدني ربي قضباناً من قضبانها غرسه بيده وهي جنة الخلد فليتول علياً وذريته من

---

(١) شبه علم النبي صلى الله عليه وآله وسلم لتشعبه وكثرة فنونه بالأشياء المحسوسة التي لاتوجد مجتمعة الا في مدينة فاثبت لها المدينة تخييلا والباب ترشيح وقيل شبه علمه بالمدينة ذات السور التي لاتؤتى الا من الباب اه قال العلقمي وزعم القزويني وابن الجوزي أنه موضوع ورد عليهما الحافظ العلائي وابن حجر والسيوطي بما يبطل قولهما وقالوا حديث حسن اه من خط العلامة الجنداري (٢) في الكبير اه (٣) وابن عدي والحاكم أيضاً عن جابر وصححه الحاكم وحسنه غيره اه من خط العلامة الصفي الجنداري (٤) العيبة مايحرز الرجل فيه نفائسه قال ابن دريد وهو من كلامه الجامع الذي لم يسبق اليه، ضرب به المثل في ارادة اختصاصه بأموره الباطنة التي لايطلع عليها غيره وذلك غاية في مدح علي اه من شرح المناوي للجامع الصغير (٥) وصححه وأقره الذهبي اه من شرح المناوي على الجامع الصغير (٦) قال المناوي وأخرجه الطبراني والبزار عن أبي ذر مطولا قال أخذ رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بيد علي فقال هذا أول من آمن بي وأول من يصافحني يوم القيامة وهو الصديق الاكبر هذا فاروق هذه الامة وهذا يعسوب الخ واليعسوب ذكر النحل وأميرها الذي يتقدمها ويحامي عليها ثم اشتهر حتى سموا كل رئيس يعسوبا اه بلفظه (٧) وقد روي بالفتح وهو مدح له خاصة وخبر عن الغيب فيه وانه معتمده في قضاء دينه وانه بحيث يظنه في أنه يقضي عنه دينه ورواية الكسر تدل على الامامة ذكر معناه البستي في كتاب المراتب اه في التيسير شرح الجامع الصغير مالفظه علي يقضي ديني بفتح الدال البزار عن أنس واسناده ضعيف اه

(قوله) عيبة علمي، العيبة زنبيل من أدم ومايجعل فيه الثياب كذا في القاموس (قوله) يعسوب المؤمنين، في القاموس أمير النحل انتهى أي يلوذ بك المؤمنون ويلوذ الظالمون بالمال كما تلوذ النحل بيعسوبها (قوله) يقضي ديني، بالكسر وقد روي بالفتح وروايته بالكسر تدل على الامامة ذكر معناه البستي في كتاب المراتب كذا نقل

---

(قوله) العيبة زنبيل من ادم، الأديم الجلد المدبوغ والجمع ادم بفتحتين اه مصباح (قوله) ومايجعل فيه الثياب، ومن الرجل موضع سره كذا في القاموس بعد هذا اه

بعده فانهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم في باب ضلالة أخرجه مطين(١) والباوردي وابن شاهين وابن مندة عن زياد بن مطرف ، وقوله ﷺ ان تولوا علياً تجدوه هادياً مهدياً يسلك بكم الطريق المستقيم أخرجه أبو نعيم في الحلية عن حذيفة وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ياعلي ستقاتلك الفئة الباغية وأنت على الحق فمن لم ينصرك يومئذ فليس مني أخرجه ابن عساكر عن عمار بن ياسر ، وقوله ﷺ ياعمار ان رأيت علياً قد سلك وادياً وسلك الناس وادياً غيره فاسلك مع علي ودع الناس انه لن يدلك على ردى ولن يخرجك عن هدى أخرجه الديلمي عن عمار بن ياسر وعن أبي أيوب ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من فارق (٢) علياً فارقني ومن فارقني فقد فارق الله أخرجه الحاكم (٣) عن أبي ذر ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم أعلم امتي من بعدى علي بن أبي طالب أخرجه الديلمي عن سلمان ، وقوله ﷺ أنا مدينة العلم وعلي بابها أخرجه أبو نعيم في المعرفة عن علي عليه السلام ، وقوله ﷺ أنا مدينة العلم (٤) وعلي بابها فمن أراد العلم فليأته من بابه(٥) أخرجه الطبراني عن ابن

---

(١) كحمد لقب محمد بن عبد الله الحضرمي صاحب المسند اه من خط العلامة الجنداري رحمه الله والباوردي اسمه احمد بن محمد الأبيوردي توفي سنة ٤٣٥ ومولده سنة ٣٥٩ اه من خطه أيضاً

(٢) قال في الذخائر ذكر ان علياً عليه السلام حجة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم على امته يوم القيامة ، روى عن أنس بن مالك قال كنت عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فرأى علياً مقبلا فقال ياأنس قلت لبيك قال هذا المقبل حجتي على امتي أخرجه النقاش اه ومن الأدلة على عصمته مارواه عليه السلام أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ألا اعلمك كلمات اذا قلتهن غفر الله لك مع انه مغفور لك لاإله الا الله الحكيم الكريم لاإله الا الله العلي العظيم الحمد لله رب العالمين أخرجه احمد وأبو يعلى اه (٣) وأخرجه البزار قال الهيثمي رجاله ثقات اه مناوى (٤) تكلم فيه الترمذي والبخاري وابن معين وعده ابن الجوزى من الموضوعات على عادته في المجازفة قال ابن حجر الهيثمي بعد ذكر الاختلاف فيه قد روى عن الحاكم تصحيحه ويوافقه قول الحافظ العلائي وقد ذكر له طرقاً وبين عدالة رجالها ولم يأت أحد ممن تكلم في هذا الحديث غير هذه الروايات الصحيحة قال ابن حجر بعد هذا ان منهم من قال هو حسن وهو التحقيق ويوافقه قول شيخ الاسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني رجاله رجال الصحيح الا عبد السلام الهروى فانه ضعيف عندهم ونقل الحاكم توثيقه عن ابن معين فثبت أنه حسن مقارب للصحيح بما علمت من قول ابن حجر رواته كلهم ثقات الا الهروى والهروى مختلف في توثيقه وتضعيفه قال ابن حجر ومن حكم بالضعف أو الوضع فقد تساهل تساهلا كثيراً فيجب تأويل كلامهم على بعض الطرق اه عن خط الامام احمد بن هاشم قال من خط القاضي احمد بن صالح بن أبي الرجال رحمه الله « قلت » ووجدت في الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيثمي مالفظه وسئل نفع الله به من حديث أنا مدينة العلم وعلي بابها من رواه فأجاب بقوله رواه جماعة وصححه الحاكم والحافظان العلائي وابن حجر اه (٥) قد تقدم هذا الا أنه هنا مضاف لاهناك اه

---

(قوله) الباوردي ، ينظر فانه لم يعرف هذا الاسم من أسماء المحدثين

---

(قوله) لم يعرف هذا الاسم من أسماء المحدثين ، بل هو من المحدثين ذكره الحافظ السيوطي في الجامعين وقال المناوى في شرح الجامع الصغير بفتح الموحدة وسكون الراء وآخره دال مهملة نسبة الى بلدة بناحية خراسان اه وله كتاب معرفة الصحابة اه منقولة من خط سيدي صفي الدين احمد بن الحسن بن اسحق رحمه الله

عباس ، وقوله ﷺ علي بن أبي طالب أعلم الناس بالله وأشد الناس حباً لله وتعظيما لاهل لاإله الا الله أخرجه أبو نعيم عن علي عليه السلام ، وقوله ﷺ علي باب علمي ومبين لامتي ماارسلت به من بعدي ، حبه إيمان وبغضه نفاق والنظر اليه رأفة (١) أخرجه الديلمي عن أبي ذر(٢) وقوله ﷺ ياعلي أنت تبين للناس مااختلفوا فيه من بعدي أخرجه الديلمي عن انس وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إن هذا اول من آمن بي وهذا اول من يصافحني يوم القيامة وهذا الصديق الاكبر وهذا فاروق هذه الامة يفرق بين الحق والباطل وهذا يعسوب المؤمنين (٣) والمال يعسوب الظالمين قاله لعلي بن ابي طالب أخرجه الطبراني عن سلمان وابي ذر معاً وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اما انك ستلقى بعدي جُهداً قال في سلامة من ديني قال نعم قاله لعلي بن ابي طالب عليه السلام أخرجه الحاكم في مستدركه عن ابن عباس ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أن الامة ستغدر بك من بعدي وانت تعيش على ملتي وتقتل على سنتي ومن احبك احبني ومن ابغضك ابغضني وان هذا سيخضب من هذا يعني لحيته من رأسه أخرجه الدارقطني في الافراد والحاكم في مستدركه عن علي بن ابي طالب ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ياانس إنطلق فادع لي سيد العرب قالت عائشة ألست سيد العرب قال انا سيد ولد آدم وعلي سيد العرب فلما جاء قال يامعشر الانصار الا أدلكم على ماان تمسكتم به لن تضلوا بعده ابداً هذا علي فأحبوه بحبي وأكرموه بكرامتي فان جبريل أمرني بالذي قلت لكم عن الله عز وجل أخرجه الطبراني عن الحسن بن علي ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا المنذر وعلي الهادي(٤) وبك ياعلي يهتدي المهتدون من بعدي أخرجه لديلمي عن

---

(١) الرأفة الرحمة كانه أراد أن برؤيته يرق القلب كما جاء في الحديث المؤمن من اذا رؤي ذكر الله وورد عنه صلى الله عليه واله وسلم النظر الى علي عبادة رواه الطبراني في الكبير والحاكم عن ابن مسعود وعمران بن الحصين قال المناوي المراد أن رؤيته سبب للعبادة لأنهم كانوا اذا رأوه قالوا سبحان الله ماأعلمه سبحان الله ماأشجعه سبحان الله ماأجمعه لصفات الكمال لما علاه من سيماء العبادة والبهاء والنور وصفات السيادة قال المناوي وحديث النظر الى علي عبادة متواتر روي عن عشرين من الصحابة اه من خط العلامة الجنداري (٢) قال السخاوي اسناده ضعيف جداً اه من خط العلامة الجنداري (٣) وقول علي رضي الله عنه لما مات أبو بكر ، قائماً على باب البيت الذي هو مسجى فيه كنت والله يعسوباً للمؤمنين مثله باليعسوب في سبقه للاسلام غيره لأن اليعسوب يتقدم النحل اذا طارت فتتبعه اه من بعض الكتب وفي النهاية في حديث علي عليه السلام أنا يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الكفار وفي رواية المنافقين أي يلوذ بي المؤمنون ويلوذ بالمال الكفار أو المنافقون كما يلوذ النحل بيعسوبها وهو مقدمها وسيدها والياء زائدة اه (٤) وفيه روايات اخر لأبي نعيم والحاكم الحسكاني واحمد بن حنبل في قوله تعالى انما أنت منذر ولكل قوم هاد اه من خط العلامة الصفي الجنداري

ابن عباس ، وقوله ﷺ تكون بين الناس فرقة واختلاف فيكون هذا واصحابه يعني علياً على الحق أخرجه الطبراني عن كعب بن عجرة، (١) وقوله ﷺ الحق مع ذا الحق مع ذا يعني علياً أخرجه ابو يعلى وسعيد بن منصور عن ابي سعيد الخدري ، وقوله ﷺ انا وهذا حجة على امتي يوم القيامة يعني علياً أخرجه الخطيب عن انس بن مالك وعن علي عليه السلام أنه قال ماضللت ولاضل بي ولا نسيت ماعهد الى وإني لعلى بينة من ربي بينها لنبيه ﷺ وبينها لي وإني لعلى الطريق رواه العقيلي(٢) وابن عساكر ، وعنه بينا رسول الله ﷺ آخذ بيدي ونحن نمشي في بعض سكك المدينة فمررنا بحديقة فقلت يارسول الله ماأحسنها من حديقة قال لك في الجنة أحسن منها فلما خلا له الطريق(٣) أعتنقني ثم أجهش(٤) باكياً قلت يارسول الله مايبكيك قال ضغائن في صدور اقوام لايبدونها لك إلا من بعدي قلت يارسول الله في سلامة من ديني قال في سلامة من دينك أخرجه البزار وابو يعلى والحاكم وابو الشيخ والخطيب وابن الجوزي وابن النجار ، وعنه قال قلت يارسول الله أوصني قال قل ربي الله ثم استقم قلت ربي الله وماتوفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه انيب قال ليهنك العلم ياابا الحسن لقد شربت العلم شرباً ونهلته(٥) نهلاً أخرجه ابو نعيم في الحلية، واخرج ابن عدي وابن عساكر عن محمد بن عبد الله بن ابي رافع عن جده أن رسول الله ﷺ قال لعلي أنت تقتل على سنتي ، وروى الفقيه العلامة إبرهيم بن محمد الصنعاني في كتاب إشراق الاصباح عن محمد بن علي الباقر عن آبائه عنه ﷺ أنه قال خذوا بحجزة هذا الانزع فانه الصديق الاكبر والهادي لمن اتبعه من اعتصم به اخذ بحبل الله ومن تركه مرق من دين الله ومن تخلف عنه محقه الله ومن ترك ولايته اضله الله ومن اخذ بولايته هداه الله ، وروى أيضاً في حديث طويل عن جرير بن عبد الله عن النبي

---

(١) الحجزة بالضم المعقدة في الخشب أوفي عروق الجسد وكعب بن عجرة من الصحابة اه صحاح (٢) ورواه الحسكاني والسيد أبو طالب بلفظ واني لعلى الطريق الواضح القطه لقطاً اه من خط العلامة الجنداري (٣) وقد ذكر هذا الحديث في ترجمة الفضل بن عميرة القيسي الطفاوي من تهذيب الكمال بسند لمؤلفه عال الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولفظه فيه هكذا عن علي عليه السلام قال بينا النبي صلى الله عليه واله وسلم آخذ بيدي فمررنا بحديقة فقلت ماأحسنها قال لك في الجنة أحسن منها حتى مررنا بسبع حدائق كل ذلك أقول ماأحسنها ويقول لك في الجنة أحسن منها حتى اذا خلا له الطريق اعتنقني واجهش باكياً فقلت مايبكيك فقال أحن في صدور قوم لايبدونها لك الا من بعدي فقلت في سلامة من ديني قال في سلامة من دينك اه بلفظه وفيه زيادة على ماهنا كما ترى (٤) أجهش أي تهيأ للبكاء اه ديوان الأدب وفي القاموس جهش اليه كسمع ومنع جهشاً وجهوشاً وجهشاناً فزع اليه وهو يريد البكاء كالصبي يفزع الى امه كاجهش اه (٥) من باب نحت ينحت اه مصباح

صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال علي اول الناس إسلاماً واقرب الناس ١) رحماً وأفقه الناس في دين الله تعالى واضربهم بالسيف وهو وصيي ووليي وخليفتي(٢) من بعدي يصول بيدي ويضرب بسيفي وينطق بلساني ويقضي بحكمي(٣)لايحبه الامؤمن ولايبغضه الامنافق وهو علم الهدى ،وأخرج احمد في المناقب والحاكم عن ابي ذر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ياعلي من فارقني فارق الله ومن فارقك فقدفارقني ،وأخرج الحاكم في المستدرك عن علي عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال له اللهم ثبت لسانه واهد قلبه،وأخرج ابو داود والنسائي وأبو نعيم في الحلية عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لعلي ان الله يهدى لسانك ويثبت قلبك(٤)

---

(١) الي نسخة اه(٢) قال في هداية السيد بن ابراهيم الوزير وثبوتها لعلي كرم الله وجهه معلوم ولاالتفات الى تشكيك الخصوم في ذلك قال الهادى عليه السلام من أثبت الامامة لعلي كرم الله وجهه فانه يثبت الوصاية اه وقدذكر الذهبي في ترجمة جعفر بن سليمان ان من أثبت الوصية لعلي أثبت له الاستحقاق ومن لا فلا وقال في ترجمة امام الشيعة أبي عبد الله الحاكم صاحب المستدرك ومن شقا شقه قوله ان علياً وصي اه المراد نقله(٣)حديث أقضاكم علي أخرجه الملا في سيرته عن ابن عباس في حديث مرفوع أوله ارحم امتي بامتي أبو بكر رواه عبد الرزاق عن معمر عن قتادة مرسلا ، ارحم امتي بامتي أبوبكر وأقضاهم علي وهو موصول في فوائد أبي بكر بن العباس بن نجيح من حديث أبي سعيد الخدرى مثله وقد تقدم عن أنس بدون الشاهد منه هنا في ارحم ولكن في المرفوع عن أنس أيضاً قال أقضى امتي علي أخرجه البغوى في شرح السنة والمصابيح وعزى المحب الطبرى في الرياض النضرة للحاكم من المرفوع عن معاذ بن جبل في حديث أوله ياعلي تخصم الناس بسبع ذكر منها وأبصرهم بالقضية ، وأورده ابن الجوزى في الموضوعات ونحوه عن أبي نعيم في الحلية عن أبي سعيد رفعه ياعلي لك سبع خصال لايحاجك فيها أحدوكلها واهية واثبت منها كلها أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما بعث علياً الى اليمن قاضياً قال يارسول الله بعثتني أقضي بينهم وأناشاب ماأدرى ما القضاء فضرب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في صدره وقال اللهم اهده وثبت لسانه قال فوالذى فلق الحبة وبرأ النسمة ماشككت في قضاء بين اثنين رواه أبو داود والحاكم وابن ماجة والبزار والترمذى من طرق عن علي عليه السلام أحسنها رواية البزار عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن سلمة عن علي عليه السلام ، وفي اسناده عمرو بن أبي المقدام واختلف فيه على عمرو بن مرة فروى شعبة عنه عن أبي البختري عن علي واخرجه ابن ماجة والبزار والحاكم وهو منقطع ، ومنها رواية البزار أيضاً عن حارثة بن مضرب عن علي قال وهذا أحسن أسانيده ، ومنها وهي أشهرها رواية أبي داود وغيره من طريق سماك عن حنش بن المعتمر عن علي وأخرجها النسائي في الخصائص والحاكم والبزار وقد رواه ابن حبان من رواية سماك عن عكرمة عن ابن عباس عن علي وهذه الطرق يقوى بعضها ببعض « نعم »روى البخارى في البقرة من صحيحه وأبو نعيم في الحلية كلاهما عن حبيب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال قال عمر بن الخطاب علي أقضانا وابي أقرؤنا ونحوه عن ابي واخرين وللحاكم في مستدركه عن ابن مسعود قال كنا نتحدث ان أقضى أهل المدينة علي وقال انه صحيح ولم يخرجاه قال السخاوى ومثل هذه الصيغة حكمها الرفع على الصحيح اه من تحرير المقاصد الحسنة في الأحاديث الدائرة على الالسنة للسيد احمد بن عبد الله الوزير شيخ الامام القاسم وتلميذ الامام شرف الدين عليهم السلام (٤) في نسخة يهدى قلبك ويثبت لسانك اه

وأخرج الحافظ ابو نعيم في الحلية عن ابي بردة من حديث طويل أن رسول الله ﷺ قال ان علياً راية الهدى وامام الاولياء ونور من اطاعني وهو الكلمة التي الزمتها المتقين من احبه احبني ومن ابغضه ابغضني ، واخرج محدث الشام محمد بن يوسف الكنجي الشافعي بالاسناد الى ابن عباس قال سمعت رسول الله ﷺ وهو آخذ بيد علي رضي الله عنه يقول هذا اول من آمن بي واول من يصافحني وهو فاروق هذه الامة يفرق بين الحق والباطل وهو يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الظالمة وهو الصديق الاكبر وهو بابي الذي اوتى منه وهو خليفتي من بعدي ، واخرج عن ابي ليلى الغفاري قال سمعت رسول الله ﷺ يقول ستكون من بعدي فتنة فاذا كان ذلك فالزموا علي بن ابي طالب فانه اول من يراني واول من يصافحني يوم القيامة وهو الفاروق بين الحق والباطل ، وأخرج عن أنس قال قال رسول الله ﷺ من حديث طويل أول من يدخل عليك من هذا الباب امير المؤمنين وسيد المسلمين وقائد الغر المحجلين وخاتم الوصيين قال انس قلت اللهم رجلا من الانصار وكتمته اذ جاء علي فقال من هذا ياانس قلت علي بن ابي طالب فقام النبي ﷺ مستبشراً وساق الحديث بطوله الى ان قال مخاطباً لعلي رضي الله عنه وأنت تؤدي عني وتسمعهم صوتي وتبين لهم مااختلفوا فيه بعدي وقال أخرجه ابو نعيم في الحلية ، وأخرج أيضاً عن أنس قال بعثني النبي ﷺ الى ابي برزة (١) الاسلمي فقال له وانا أسمع ياابا برزة ان رب العالمين عهد الي عهداً في علي بن ابي طالب فقال أنه راية الهدى ومنار الايمان وامام أوليائي ونور جميع من اطاعني وقال أخرجه صاحب حلية الاولياء ، واخرج ابن عساكر عن علي عليه السلام عنه ﷺ أنه قال علي يعسوب المؤمنين(٢) والمال يعسوب المنافقين ، وأخرج عن ابن عباس قال لما نزلت « إنما أنت منذر ولكل قوم هاد » قال النبي ﷺ أنا المنذر وعلي الهادي بك ياعلي يهتدي المهتدون قال وذكره غير واحد من أئمة التفسير منهم محمد بن جرير الطبري واحمد بن محمد الثعلبي النيسابوري والنقاش وغيرهم ، وأخرج عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ من حديث طويل مخاطباً لعلي أنت تؤدي ديني وتقاتل على سنتي

---

(١) وفي نسخة بردة والاولى ماصدر اه (٢) أخرجه احمد في مسنده عن علي عليه السلام أنت يعسوب الدين والمال يعسوب الظالمين وأخرجه أبونعيم أيضاً والكنجي وأخرجه الرامهرمزي في الامثال بلفظ علي هذا يعسوب قريش وهو عند الطبراني من حديث أبي ذر وسلمان وعند الديلمي من حديث الحسن بن علي ، وللديلمي قال علي عليه السلام أنا يعسوب المؤمنين قال السخاوي في لفظ علي أمير النحل ولا أصل له قال السيد احمد بن عبد الله اغرب لانه بمعنى ماتقدم اه من خط العلامة الجنداري

وأنت باب علمي وأنت الحق معك والحق على لسانك ، وفي امالي ابي طالب (١) بالاسناد الى ابي ايوب الانصاري عنه ﷺ في حديث طويل ان رسول الله ﷺ قال ياعمار ستكون من بعدي في امتي هنات حتى يختلف السيف فيما بينهم وحتى يقتل بعضهم بعضاً وحتى يتبرأ بعضهم من بعض فاذا رأيت ذلك فعليك بهذا الاصلع عن يميني يعني علي بن ابي طالب فان سلك الناس وادياً وسلك علي وادياً فاسلك وادي علي وخل عن الناس ياعمار ان علياً لايردك عن هدى ولايدلك على ردى ياعمار طاعة علي طاعتي وطاعتي طاعة الله عز وجل ، وقد روى أن قوله تعالى «إن الذين (٢) آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البريئة» نزل في علي واتباعه ، وخرج ذلك عن علي ، وابن عباس ، وابي بردة ، وبريدة الاسلمي (٣) ، ومحمد بن علي الباقر ، عن آبائه وجابر بن عبدالله الانصاري ، وابي سعيد الخدري ، ومعاذ ، وغيرهم ولن يكون خير البريئة الا والحق (٤) معه

---

(١) الخبر فيها من طريق الحسين بن الحكم الوشا وشيخه الحسين العرني بالاسناد عن علقمة ابن قيس والاسود بن زيد قالا أتينا أبا أيوب الانصاري فقلنا له ياأبا أيوب ان الله عز وجل اكرمك بنبيئه اذ أوحى الى راحلته فبركت على بابك وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ضيفاً لك فضيلة من الله فضلك بها فأخبرنا عن مخرجك مع علي بن أبي طالب قال أبو أيوب فاني اقسم لكما لقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معي في هذا البيت الذي انتما فيه وما في البيت غير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي جالس عن يمينه وأنا جالس عن يساره وأنس بن مالك جالس بين يديه اذ تحرك الباب فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ياأنس انظر من بالباب فخرج أنس ونظر فقال يارسول الله هذا عمار فقال صلى الله عليه واله وسلم افتح لعمار الطيب المطيب ففتح أنس الباب فدخل عمار فسلم على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرحب له ثم قال فذكره انتهى وأخرجه الآجري محمد بن الحسين واخرجه الخوارزمي في فصوله عن داود بن علي بن عبد الله بن عباس عن أبيه عن جده اه من خط العلامة الجنداري (٢) في الدر المنثور أخرج بن عساكر عن جابر كنا عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاقبل علي فقال صلى الله عليه وآله وسلم ان هذا وشيعته هم الفائزون يوم القيامة ونزلت «ان الذين آمنوا الخ» ، فكان أصحاب النبي اذا أقبل علي قالوا جاء خير البرية ، وأخرج ابن عدى وابن عساكر عن أبي سعيد مرفوعاً علي خير البرية ، وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس لما نزلت هذه الآية «ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اؤلئك هم خير البرية» قال صلى الله عليه وآله وسلم لعلي هو أنت وشيعتك يوم القيامة راضين مرضيين ، وأخرج بن مردويه عن علي قال قال لي خير البرية أنت وشيعتك وموعدي وموعدكم الحوض اذا جثت الامم للحساب تدعون غراً محجلين اه من خط العلامة الجنداري (٣) وبريدة بن الحصيب كزبير صحابي اه قاموس (٤) الأحاديث التي ساقها ابن الامام قدس سره في مسئلة حجية قول علي عليه السلام قال سيدي المولى العلامة الحسن بن اسحق بعدها ومع هذا فيعلم كون قول علي رضى الله عنه حجة الا ان ذلك اذا لم يوجد للحكم دليل نبوي اما اذا وجد الدليل النبوي من قول أو فعل وصح فلا يعارض به ماروى عن علي عليه السلام بل يكون صحة الحديث قادحاً في ذلك المروى عنه عليه السلام أو يحمل على أنه لم يبلغه الدليل النبوي اه كلامه

« واما احاديث حب(١) علي » فقد بلغت حد التواتر وخرجت عن علي ، وابن عباس ، وعمر ، وابن عمر ، وابي ذر ، وسعد بن ابي وقاص ، وابي ايوب الانصاري ،

---

(١) قال السيد العلامة المحقق المدقق البليغ فخر الدين عبد الله بن علي الوزير رحمه الله في تاريخه طبق الحلوى عند ذكر وفاة القاضي احمد بن سعد الدين رحمه الله بعد كلام طويل للسيد المذكور فيما يتعلق بمحبة أمير المؤمنين عليه السلام وامامته مالفظه : ومن فتش أحوال السلف ومانقلوه في فضائل الأربعة وجد لعلي أجلاها وأكملها وأوفرها كما استقر به أبو عمر بن عبد البر في استيعابه وأ كثرية الأدلة القائمة على خلافته ممالا ينبغي أن ينازع فيه الامن عرضت وسادته ، وجرت على مكابرة المنقول والمعقول عادته ، ولاحاجة بنا الى تكذيب ماورد مما يدل على خلافة من عداه ولو أنه ورد بلفظ النص ، فنحن نقول ماوقع من ذلك فهو لعلم الله بما سيكون من غلبة الضعف البشري على خواطر الثلاثة وتقمصهم لما كانوا بغيره أعنى ، ومحبتهم للاتصال بجناب هذا المنصب الأسنى ، ووقع هذا على لسان صاحب النبوة من الاخبار بالغيوب ونوعاً من معجزاته الاحادية فأخوه علي هو الامام في نفس الأمر والاحق بمازحزح عنه وزحلف منه ، وهم أئمة بمعنى لابسي بردتها وحافظي عهدتها وقدكان لهم بوزارته متسع فسيح ، ولكن من ذا الذي لم يفعل الا الفعل الرجيح ، ومع هذا فمن لنا بمن يسير سيرة الشيخين الآن فحبوا اليه على الركب واذا كان التسنن والتسمي بالسنة عبارة عن اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل بلا تعدي طور ولا اعتساف جور ولازحزحة منصب ولا احداث بدعة فمالاينبغي ان يلقى الله كل مسلم الا به لكن وقع في البين كماعرفت منع الكبرى من مقدمتي الشكل الأول من القياس المنطقي وتكالب غلاة الفرقتين على مايسمج عند المعقول ، ويرمى به وراء الحائط حملة المنقول ، والتأويل الذي أبديته لشبه المقدمين للثلاثة على امير المؤمنين علق بصحيفة فكري ولا أعلم له سلفاً وهو ان شاء الله غير بعيد من الصواب وقد شغل كل من تحمل عهدة العقل البداية بافتقاد عالم الا كبر وهي نفسه فانه قد عجز في الأغلب عن معاناتها فانرجع لتحصيل اللطف الى الدعاء المأثور في احدى الصحاح الست اللهم انا نسألك فواتح الخير وخواتمه وجوامعه وكوامله وأوله وآخره وظاهره وباطنه والدرجات العلى من الجنة آمين والكلام في كون مسئلة الامام قطعية أوظنية أوقطعية الاصل ظنية التفاريع مبسوط فيه مطارحات بين علماء العصر الذي كان فيه الامام عز الدين بن الحسن وقد اطالت عليها وبهرني ماتكلم به الامام ولم يخل عندي من اشكال وابهام ولا يتسع المقام لغير هذا الكلام انتهى المراد نقله من طبق الحلوى وهو بحث نفيس غريب في التوفيق بين الأدلة اه وقوله هنا لكن وقع في البين كما عرفت الخ ، إشارة الى كلام له في أول هذا البحث وهو مالفظه « اعلم » انه قد حصل النزاع بين من يدعي التشيع والتسنن وعاد الحال الى قياس المغالطة عند المنطقية فترى الشيعي المحترق يقول هذا متول للشيخين وكل متول لهما ناصبي ينتج منه عند أهل المعقول هذا ناصبي وترى السني المتحامل يقول هذا ناف لامامة الشيخين وكل ناف رافضي ينتج هذا رافضي وهذا الوسط كما انه ليس بلبي عند العقل الرصين ، ليس من الأني في شيء عند اليقين والسائر وسطاً والمجتنب شططاً قد علم أن تولي الشيخين يجتمع مع محبة أمير المؤمنين وجعله واسطة عقد الخلافة الثمين كما ان نفي امامة الشيخين يجتمع مع توليهما أوالوقف بلامين وأين التناقض الذي هو اختلاف قضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى ، لمن عرف مقدار هذا اللج مداً وجزراً اه المراد نقله من أول ذلك البحث وهو طويل حسن

وابى بردة ، وابى سعيد الخدرى ، وابي هريرة ، وزيد بن ارقم ، وسلمان الفارسي ، وابي رافع ، وام سلمة ، وعائشة ، وعمار بن ياسر ، وجابر بن عبدالله ، وانس بن مالك ، وعمران بن حصين ، وابى ليلى الانصارى ، وجرير البجلي ، وعبدالرحمن بن ابي ليلى ، والبراء بن عازب ، وبريدة بن الحصيب ، وسلمة بن الاكوع ، وسهل بن سعد الساعدى ، وعبد الله بن احجم الخزاعي ، وعامر بن سعد ، وغيرهم ولن يكون حبه علامة الايمان ، وبغضه علامة النفاق الا والحق معه (١)﴿ مسئلة ﴾ فى بيان من يعتبر فى الاجماع ومن لايعتبر وماشترط فيه ومالايشترط ولها أطراف ، الطرف الاول في مجتهد التابعين هل يعتبر مع الصحابة اذا حضر معهم(٢) الخوض فى الحادثة ، والمختار وفاقاً للجمهور ان ( التابعي ) المجتهد ( معتبر(٣) مع الصحابة لعدم انتهاض الادلة ) الدالة على حجية الاجماع لو لم يعتبر اذ ليسوا بدونه كل الامة ( فان نشأ ) التابعي بأن بلغ درجة الاجتهاد ( بعد إجماعهم فعلى إنقراض العصر (٤)) يعني أن اعتباره وعدم اعتباره مبني على الخلاف فى إشتراط انقراض عصر المجمعين من دون رجوع من احدهم او حدوث مخالف فمن اشترط اعتبر(٥) ومن لم يشترط لم يعتبر ، وعن بعض الناس أنه لايعتد بمخالفة التابعي مع الصحابة(٦) وعزى الشارح العلامة هذ القول الى احمد بن حنبل فى احدى روايتيه وبعض المتكلمين وعزاه فى الفصول الى الظاهرية ، واحتجوا بما روي أن عائشة أنكرت على أبى سلمة بن عبد الرحمن بن عوف خلافه للصحابة فى بعض

مفيد فليراجعه من أراد الوقوف على جميعه في الكتاب المذكور (١) وقال الامام المهدى عليه السلام في المنهاج شرح المعيار ليس بحجة وهو قول الجمهور ولذلك يقول في البحر قلنا اجتهاد منه فلا يلزمنا في كثير من المسائل وكذلك الامام يحي بن حمزة قال ليس بحجة وهو ظاهر قول الهادى في المنتخب أيضاً ولعلهم يحملون هذه الأحاديث على فضيلة علي رضى الله عنه وشريف منزلته كما هو ظاهرها اه (٢) الظاهر أنه لايعتبر حضور التابعي وقت الخوض من الصحابة وانما يعتبر اجتهاده حال خوضهم اه (٣) عند انعقاد الاجماع من الصحابة اه مختصر (٤) وبقائه والمراد باستمرار الاجماع الى انقراض العصر أن لاتظهر المخالفة من أحد من الذين كانوا اجمعوا ولا ممن نشأ وبلغ درجة الاجتهاد في زمان بقاء واحد منهم اه ميرزاجان (*) والمختار انه لايشترط انقراضه في صحة الاجماع (٥) هذا ان قيل ان فائدة انقراض العصر هو أن عسى أن يبلغ أشخاص اخر في عصرهم رتبة الاجتهاد فباعتبار موافقتهم ومخالفتهم يظهر حقية الاجماع وخلافه واما ان قيل ان فائدة الاشتراط هو أنه يجوز ظهور فكر لأولئك المجمعين الأولين حتى لو رجع بعضهم من ذلك علم ان اجماعهم لم يكن اجماعاً وان انقرضوا مستمرين على اجتهادهم صح اجماعهم فلا يكون قول المجتهد التابعي بعد اجماع الصحابة معتبرا عند القائلين بانقراض العصر أيضاً اه رفو (٦) لأنهم الاصول وهم المخاطبون حقيقة بالاداء اه فصول بدايع

﴿مسئلة﴾ التابعي معتبر مع الصحابة (قوله) اذا حضر معهم أقول الأحسن اذا علم بخوضهم اذ لا يشترط الحضور قال سوغوا الاجتهاد الخ، أقول لايخفى أن محل النزاع اعتبار المجتهد من التابعين في أهل

( قوله ) لها اطراف ، يعني الثمانية
( قوله ) التابعي المجتهد ، يعني عند إنعقاد الاجماع كما يشعر به تفسير المؤلف عليه السلام فان نشأ التابعي ، بقوله بان بلغ درجة الاجتهاد فاشعر بأن المراد نشأ إجتهاده لاحدوث ذاته

المسائل وزجرته عن ذلك وقالت فرُّوج (١) يصقع مع الديكة (و) الجواب ان (انكار عائشة على ابي سلمة (٢)) انما هو لوقوعه (بعد الاجماع) من الصحابة (أو كون النص) الذي سمعته عائشة من النبي ﷺ في تلك الحادثة واقعاً (على خلافه) فانكارها عليه لمخالفة النص لا لمخالفة الاجماع ويحتمل ان يكون لانه لم يبلغ رتبة الاجتهاد على ان قولها بانفرادها لا حجة فيه (و) على تقدير تمامه فهو (معارض بأنهم) يعني الصحابة (سوغوا اجتهاد مثل سعيد وشريح والحسن (٣)) والتسويغ دليل الاعتبار ، روى انه سئل ابن عمر عن فريضة فقال سلوها سعيد بن جبير فانه اعلم مني بها ، وروى ان علياً عليه السلام وعمر لم يعترضا شريحاً (٤) فيما خالفهما فيه باجتهاده ، وروى أن الحسن بن علي عليهما السلام سئل في مسئلة فقال : سلوا الحسن البصري

---

(١) كتنور قميص الصغير وقبا شق من خلفه وفروج الدجاجة ويضم كسبوح اه قاموس من باب الجيم ولم يذكر في باب الخاء إلا لفظ فرخ اه (٢) يؤخذ من انكارها عليه مخالفته للصحابة عدم اشتراط الانقراض (٣) معهم والتفتوا اليه اه فصول بدآيع (٣) يقال سكوت علي عليه السلام دليل لمن قال بعدم الحجية وقد استدل في القسطاس من نفي الحجية عن قوله عليه السلام بظهور مخالفة الصحابة لعلي عليه السلام من غير نكير فينظر والله أعلم وقد أجاب الامام عليه السلام عن مخالفة الصحابة له عليه السلام بأن المسائل الاجتهادية كل مجتهد فيها مصيب وأبلغ ما يكون أن قول علي عليه السلام كالخبر الآحادي وقد تجوز مخالفته حيث يعارضه معارض فكذلك هذا اه قلت فسكوته حينئذ لا يدل على عدم حجية قوله ولو قلنا أيضاً أن الحق واحد في مسائل الاجتهاد لما ذكره الامام المهدى عليه السلام في خبر الواحد ولأن المخالف معذور اه والله اعلم واحكم * لا يقال قول علي عليه السلام حجة فكيف يسوغ مخالفته لانه يقال في ذلك خلاف ولعل شريحاً ممن لا يقول بحجية قوله عليه السلام اه

---

الاجماع بحيث لا يتم الاجماع بدونه اذ المسئلة مفروضة على تسليم أن التابعي مجتهد كما يشعر به استدلال المخالف بانكار عائشة على ابي سلمة فان المخالف يقول ابو سلمة مجتهد وقد انكرت عائشة خلافه للصحابة . فدل انكارها انه لا يعتبر بخلافه ولا وفاقه بل اذا أجمع الصحابة لزمه اتباع اجماعهم هذا تقرير مراده فكيف يجاب على هذا بالمعارضة فان الصحابة سوغوا اجتهاد التابعي فانه ماتم مدعى الخصم إلا بعد القول بأن التابعي مجتهد اذ لا يخالف الخصم في أنه لابد من الاجتهاد في أهل الاجماع ولذا قال المصنف الطرف الأول في مجتهد التابعين ثم قال إن التابعي المجتهد فمحل النزاع في تابعي مجتهد . (قوله) والتسويغ دليل الاعتبار ، اقول لا يخفى ان تسويغهم الاجتهاد للتابعي عند الخلاف في المسئلة كما في سياق ماذكره من القضايا

(قوله) ابي سلمة ، هو احد الفقهاء السبعة من اهل المدينة من اكابر التابعين وقد جمعهم بعض الشعراء على رواية بعضهم وترك اباسلمة فقال :
ألا كل من لا يقتدى بأئمة * فقسمته  ضيزى عن الحق خارجة * فمنهم عبيد الله عروة قاسم * سعيد ابو بكر سليمان خارجة ،

(قوله) فروج ، الفروج الصغير من الديكة الذي لم يبلغ ان يغشى الأناث والصقع رفع الصوت (قوله) ومعارض الخ ، جعل المؤلف عليه السلام التسويغ تعميم معارضة لانكار عائشة فلم يرد عليه ماورد على ابن الحاجب حيث جعل التسويغ دليلا على اعتبار قول التابعي وذلك انه ورد عليه ان التسويغ انما كان مع إختلاف الصحابة اما مع إجماعهم فلا

---

(قوله) أحد الفقهاء السبعة ، ولفظ حاشية وهم سعيد بن المسيب والقاسم بن محمد وعروة بن الزبير وخارجة بن زيد وابوسلمة بن عبد الرحمن بن عوف وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وسليمان بن يسار قال ابن الصلاح روينا عن الحافظ ابى عبدالله أنه قال هؤلاء السبعة عند الأكثر من علماء الحجاز قال وعن ابن المبارك سالم بن عبد الله بن عمر بدل أبى سلمة قال : وعن ابى الزناد ابو بكر بن عبد الرحمن بن الحرث بن هشام بدل ابى سلمة اه وعد النسائي وغيره فيما ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ الامام ابا جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام قال السيد حسن الجلال رحمه الله ، كذا باقر او سالم في خلافهم : ابو سالم الزهري فاعرف مناهجه اه (قوله) والصقع رفع الصوت ، ومنه خطيب مصقع أى بليغ ولفظ الصحاح وصقع الديك أي صاح وبالسين أيضا وفي القاموس كمنبر البليغ والعالي الصوت ومن لا يرتج عليه كلامه اه

وربما سألوا انساً شيئاً فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وروي أن ابن عباس سئل عن النذر بذبح الولد فأشار الى مسروق (١) وقال سلوه فلما أتاه السائل بجوابه تابعه ورجع اليه ، وروي عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنه قال تذاكرت مع ابن عباس (٢) وابي هريرة في عدة الحامل للوفاة أي لوفاة زوجها فقال ابن عباس عدتها أبعد الاجلين من الوضع(٣) وأربعة اشهر وعشر فقلت انا عدتها ان تضع حملها فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي فسوغ ابن عباس لابي سلمة(٤) ان يخالفه مع ابي هريرة الى غير ذلك من الوقائع(٥) التي لاتحصى كثرة .

(و) ﴿الطرف الثاني﴾ في ندرة المخالف أي قلته غاية القلة كاجماع من عدا ابن عباس على العول ومن عدا ابا موسى الاشعري على ان النوم ينقض الوضوء ومن عدا اباطلحة على ان البرد يفطر ومنه ماحكاه ابو طالب والحاكم والامير الحسين من

---

(١) ابن الأجدع الهمداني وهو من بني معمر بن وادعة اهـ من سيرة ابن هشام . قيل سرق وهو صغير ثم وجد اهـ اذكار (٢) أخرجه البخاري عن ابي سلمة بلفظ قال جاء رجل الى ابن عباس وابو هريرة جالس عنده قال افتني في امرأة ولدت بعد وفاة زوجها باربعين ليلة فقال ابن عباس بأخر الأجلين قلت انا « واولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » قال ابو هريرة انا مع ابن اخي يعني أبي سلمة اهـ (٣) بيان لقوله الأجلين اهـ * وقد ورد في القرآن العظيم بهما أعني بالوضع في آية وبالأربعة الاشهر في اخرى فالاول كقوله تعالى « واولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن » والثاني كقوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة اشهر وعشرا » اهـ (٤) قيل يحتمل ان يكون تسويغ ابن عباس له لموافقة ابي هريرة له اهـ (٥) الجواب أن هذه الصور التي نقلوها انما هي صور وقع الخلاف فيها بين الصحابة ونحن نجوز اجتهاد التابعي في تلك الصور واما صور الاتفاق فلا فاذن الاعتماد على الدليل الاول اهـ غاية الوصول للحلي وهو مامر في قوله لعدم انتهاض الخ اهـ وقد يقال انما يصح ذلك لو قلنا ان مخالفتهم خطأ مطلقا ولا نقول به بل اذا خالفهم مع اجماعهم ، وما ذكرتموه من تسويغ الاجتهاد معهم انما كان مع الاختلاف فلا يفيدكم اهـ قسطاس ، والجواب انه اذا كان قول التابعي معتبراً في الاجتهاد كان معتبراً في الاجماع ذكر معناه النيسابوري اهـ

---

لايدل على اعتبارهم له عند اتفاقهم على المسئلة وقد أورد هذا على ابن الحاجب حيث استدل بتسويغ الاجتهاد على اعتبار قول التابعي ، وقال المحشي أنه لما عدل المصنف عن الاستدلال الى المعارضة لم يرد عليه ذلك وفيه تأمل ( قوله ) سلوا مولانا الحسن ، قال عليه المحشي الحسن ابن علي عليه السلام صحابي فلا حجة فيه ، قلت الظاهر أن انساً لم يرد الحسن بن علي بل اراد الحسن البصري وقوله مولانا ، لان الحسن من موالي الانصار فانه مولى لزيد بن ثابت كما قاله الذهبي في التذكرة .

( قوله ) سلوا مولانا الحسن يقال الحسن بن علي عليه السلام صحابي فلا حجة ( قوله ) انا مع ابن اخي وذلك انه صلى الله عليه وآله وسلم أخى بينه وبين عبد الرحمن بن عوف ( قوله ) ندرة ، ككدرة

---

(قوله) سلوا مولانا الحسن الخ ، أراد البصري قال في الجوهرة انما قال مولانا لأن أباه كان مما أفاء الله به من السبي اهـ فلا يرد ماقاله المحشي

الاجماع على تحريم الزكاة(١) على الهاشمي مع ماروى عن ابي حنيفة (٢) ومالك من الجواز والمختار وفاقاً للجمهور ان ( النادر المجتهد كذلك ) (٣) أي معتبر كالتابعي مع الصحابة فلا ينعقد اجماع مع مخالفته كما لاينعقد مع مخالفة التابعي لعدم انتهاض ادلة الاجماع من دونه وذهب احمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه وابو بكر الرازي ومحمد ابن جرير الطبري (٤) وابو الحسين الخياط من المعتزلة الى إنعقاده وفي كلام الامام احمد ابن سليمان عليه السلام ميل الى هذا القول ، ومن الناس من قال ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر لم ينعقد الاجماع دونه والا أنعقد وقال ابو عبدالله الجرجاني ( ٥ ) ان سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف أي المصير الى مذهبه كان خلافه معتداً به كخلاف ابن عباس في العول وان انكرت الجماعة عليه ذاك كخلافه في تحليل(٦) المتعة فلا يكون خلافه معتداً به ، ومنهم من قال يكون قول الاكثر حجة (٧) ولا يكون إجماعاً قطعياً (٨) وهو إختيار ابن الحاجب ، احتج القائلون بانعقاده بأن لفظ المؤمنين الوارد في قوله تعالى « ويتبع غير سبيل المؤمنين » وفي غيره من الادلة يصدق على أكثر المؤمنين وذلك كما يقال بنو تميم يحمون الجار والمراد أكثرهم وبقوله ﷺ عليكم بالسواد الاعظم ، وقوله إياكم والشذوذ ، وقوله الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد ، وبأن الامة اعتمدت في خلافة ابي بكر على اتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل كعلي عليه السلام وسعد بن عبادة (و) الجواب عن الاول ان ( صدق المؤمنين على الاكثر مجاز ) فان الجمع المعرف باللام حقيقة في الاستغراق

---

(١) أي زكاة غير الهاشمي اه (٢) وبه قال الاصطخرى اذا منعوا الخمس والسيد عبدالعظيم من اهل البيت حكاه عنه محمد بن منصور ومن المتأخرين السيد احمد بن على الشامى والسيد حسن الجلال وله رسالة في ذلك اه من خط العلامة الجندارى رحمه الله ، وفي حاشية مالفظه روى ان القاسم بن علي العيانى عليه السلام اجرى اعشار صعدة وبلادها على السادة الهادويين حتى يفتح الله عليه من الخمس والخراج مايغنيهم عن ذلك ثم يضعه موضع الاعشار وذلك للضرورة ومثل ذلك عن الامام الحسن بن الداعي والمهدى لدين الله احمد بن الحسن عليهما السلام والمنصور بالله عبدالله بن حمزة ورواه الامام الحسن عن جماعة من الفضلاء منهم القاضى عبدالله بن حسن الدوارى والفقيه المجتهد نجم الدين عبدالله بن زيد المذحجى وغيرهم اه مختصراً من نسخة شرف الدين بن اسماعيل بن محمد اسحق (٣) الضابط في ندرة المخالف وكثرة المجموع ان يكون النسبة بينهما بحيث يستبعد العقل توافقهم على المرجوح واطلاعه على الراجح او على المساوى اه ميرزاجان (٤) من الاشعرية اه (٥) هو الامام الموفق بالله الحسين بن اسماعيل الجرجانى الذى قال فيه بعض علماء الديلم هو أفقه من القاسم بن ابراهيم وهو ممن بايع المؤيد بالله ذكره في شرح الدوارى اه (٦) في نسخة تحريم اه (٧) اى اجماعاً ظنياً يجب على المجتهد العمل به وكان التعريف المذكور انما هو للاجماع القطعي اه سعد (٨) بمعنى لايكفر جاحده اه سعد ولا يفسق مخالفه من دون جحد اه

ولهذا يصح ان يقال أنهم ليسوا كل المؤمنين والمجاز خلاف الاصل ( و ) عن الثاني بأن ( المراد من عليكم بالسواد الاعظم كل الامة (١)) لان كل ماعدا الكل فالكل أعظم منه ( والا فدون النصف ) من الامة ولو بواحد ( لايضر ) ولايقدح في حجية قول العدد الزايد على النصف والاجماع على خلافه ، وعن الثالث بأن المراد بالشذوذ المخالفة (٢) بعد الموافقة ، وعن الرابع بأن المراد الحث على طلب الرفيق ولهذا قال والثلاثة ركب ، وعن الخامس بالمنع ولو سلم فلا نسلم اعتبار الاجماع في عقد الامامة بل العقد بحضر عدلين كاف ، واحتج ابن الحاجب بأن قول الاكثر يدل ظاهراً على وجود راجح (٣) تمسكوا به لانه لوقدر كون متمسك المخالف النادر راجحاً (٤) لكان بعيداً (٥) (و) الجواب ان (بعدراجحية مامع الاقل) من الادلة (ممنوع) (٦) كيف وقد قال النبي ﷺ مااختلفت امة بعد نبيها الاظهر اهل باطلها على اهل حقها اخرجه الطبراني في الاوسط عن ابن عمر ومسئلتا التابعي والنادر بينهما عموم من وجه لاجتماعهما فيما اذا كان المخالف تابعياً نادراً وافتراقهما في التابعي الكثير والنادر الذي ليس بتابعي ( و ) الطرف الثالث انه ( لا ) يعتبر ( من سيوجد ) من

---

(١) اذ هو أعظم مما دونه وانما وجب الحمل عليه توفيقاً بين الادلة اه تحرير وشرحه (٢) لانه مأخوذ من شذ البعير وند إذا توحش بعد ما كان أهلياً فالشاذ من خالف بعد الموافقة لامن لايوافق ابتداء اه من شرح التحرير (٣) أو قاطع اه (٤) ولم يطلع عليه الاكثرون او اطلعوا عليه وخالفوا عمداً او خطأ اه فصول بدائع (٥) غاية البعد اه فصول بدايع (٦) للخصم أن يقول لست أعني بندرة المخالف وكثرة المجمعين الاكون الاول بحيث يستبعد العقل اطلاعه على الراجح او المساوي وكون الثاني بحيث يستبعد العقل توافقهم على المرجوح وحينئذ فلا يتوجه المنع المذكور لانه مصادرة على المطلوب والله اعلم اه واما الحديث فعلى تقدير صحته ودلالته على المطلوب فهو معارض بحديث الصحيحين لاتزال من أمتي أمة قائمة بامر الله لايضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله والاحاديث المصرحة بظهور اهل الحق على أهل الباطل اكثر من ان تحصى اه

---

( قوله ) والمجاز خلاف الاصل ، اقول يقال هو ايضاً مجاز على تقرير المصنف لعدم اعتباره العوام وهم مؤمنون ( قوله ) واحتج ابن الحاجب الى قوله لكان بعيداً ، اقول هذا الذي ذكره ابن الحاجب مرجح نظري لادليل ، واستدلال المصنف بظهور اهل الباطل على اهل الحق كما قال المحشي ان الظهور يدل على قلة المخالف لكن القلة تصدق بدون النصف ولو بواحد وخلاف ابن الحاجب مع ندرة المخالف وهي غير القلة ، قيل فالاولى في الجواب ان الحق مع القليل كما نبه عليه قوله تعالى « وقليل من عبادي الشكور » ونحوها ، (قال) لامن سيوجد اتفاقاً ، اقول مثله في كلام ابن الحاجب وفي الفصول خلافاً لمن يشترط انقراض العصر ولمن زعم انه لايكون حجة الا اذا كان قول جميع الامة من وفاته صلى الله عليه وآله وسلم

---

( قوله ) والا فدون النصف لايضر اي والا يحمل على كل الامة بل حمل على ماذكره المخالف من ان المراد الاكثر ( قوله ) على خلافه لان فرض الكلام في المخالف النادر ( قوله ) على طلب الرفيق ، أي في السفر (قوله) بحضر عدلين ، يقال العقد غير معتبر عندنا ولعل هذا الزام للمخالف بما يلتزمه ( قوله ) الاظهر أهل باطلها الخ ، قد يجاب بأن الظهور بأن يقل المخالف والقلة تصدق بدون النصف ولو بواحد وخلاف ابن الحاجب مع ندرة المخالف ولعل الاولى في الجواب ماذكره في حواشي الفصول من مدح الله القلة نحو قوله « وقليل ماهم » وذم الكثرة نحو « وما أكثر الناس » ونحوهامن الايات

الامة الى انقطاع دار التكايف ( اتفاقاً ) بين القائلين بحجية الاجماع لان في ادلة الاجماع مايقتضى ان اهل العصر الواحد حجة ولان الاجماع حجة فلو اعتبرنا في الاجماع المكلفين جميعاً الى آخر التكايف لم يكن حجة لانه ليس بعدهم تكايف فيكون إجماعهم حجة فيه ، وأما من سيوجد فى عصر المجمعين فسيأتي الخلاف فيه إن شاء الله

﴿ الطرف الرابع ﴾ انه لا يعتبر فيه الا المجتهد (ولا) يعتبر ( غير المجتهد) على المختار وهو قول الاكثرين ( وقيل (١) يعتبر المقلد مطلقاً) (٢) يعني ولو كان عامياً وهو اختيار ابي طالب وابي عبد الله البصري وابي بكر الباقلاني (٣) قال ابو طالب عليه السلام ما يعتد بالاجماع فيه : منه مايشارك العوام في معرفته الخواص ومنه ماليس كذلك فالاول يعتد

---

(١) قال في مراقى الاصول قال السيد ابو طالب يجب اعتبار العوام جملة فيما عرفوه جملة ويجب اعتبارهم تفصيلا فيما عرفوه تفصيلا قال وقد ذكر بعض المتأخرين في هذه المسئلة قسمة حسنة وهي ان الاحكام اما ان تكون مما تعلم ضرورة اودلالة ان كان الاول فلا اعتبار بالاجماع مع الضرورة وان كان الثانى فأما ان يكون ذلك في الفروع اوفي الاصول ان كان في الفروع فلا اعتداد بالعوام فيه لعدم اهليتهم لذلك وان كان في الاصول فاما ان يكون ذلك من المسائل التى يتوقف صحة السمع على العلم بها ام لا ان كان الاول فلا اعتداد بالاجماع كله فيها وان كان الثانى وجب اعتبارهم فيه وذلك كنفي الرؤية ونفي الثانى وما اشبه ذلك ، وعلى الشيخ في قوله ان الحكم متى كان مما يمكن العوام معرفته ومثل ذلك بالامور الضرورية ، سؤال وهو ان يقال ان الضروروة لا يعتبر فيها اجماع ولا خلاف اه والله اعلم وأحكم (٢) يعني ولو كان عامياً ولم يتعرض الشارح العضد لهذا المذهب لبعد اعتبار العامى واشار القاضي ومن معه الى ان المختلف في اعتباره هو الذى حصل الخ اه سيلان (٣) غلط الآمدى في نسبة هذا القول الى القاضى ابى بكر وتبعه ابن الحاجب فان القاضي صرح في غير موضع من التقريب بعدم اعتبارهم بل زاد ان نقل الاجماع على عدم اعتباره وانما الخلاف في انه هل يصدق ان يقال اجمعت الامة اولا يقال الا اجمع علماء الامة لا ان في قول العلماء مع خلاف العوام حجة ام لا وبهذا التحقيق ظهر ان لا خلاف في المعنى لكن ماصرح به ابو طالب وغيره من التفرقة بين المشهور من الاحكام والخفي منها مايدل على افتقار الحجة اللازمة للاجماع الى وفاقهم الا ان الغزالى قال هذه المسئلة فرضت ولا وقوع لها اصلا لان العامى يفوض امره فيما لا يدرى الى من يدرى فما اجمع عليه الخواص ولا يفهم فيه العامى فهو مجمع عليه من الخواص والعوام وما يشترك في ادراكه الخاص والعام كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة فيشترط في انعقاد الاجماع الكل حتى لو فرض مخالفة العوام لم ينعقد الا انه غير واقع وهذا معنى قول المنتخب وشارحه الا فيما لا يستغنى عن الرأى اه

---

الى انقطاع التكايف وفي شرحه محتجاً بانه لو بقي من في بعض الاعصار لكني بعض من في عصر لان الامة ان عمت كل فرد ممن آمن بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فمطلوبه وان كانت للجنس لزم ماذكر ضرورة وانتم تمنعون الامرين بلادليل وأجيب بانه لو اعتبر إجماع من سيوجد لما وجد إجماع قط ويرد بمنع بطلان اللازم مستندا بما تقدم من حجج نافي الاجماع ( قوله) لان في أدلة الاجماع مايقتضي بان أهل العصر الواحد حجة ، أقول هي سبيل المؤمنين ولن يجتمع

(قوله) لان في ادلة الاجماع مايقتضي ان اهل ﴿ ٥٦٠ ﴾ العصر الواحد حجة ، في الحواشي المراد ان ادلة الاجماع تدل على ان هاهنا إجماعاً موجوداً أوتدل على انه لاعبرة بمن سيوجد ، فالقول باشتراط وفاق من سيوجد ينفي وجود الاجماع الذي دلت الادلة على وجوده اوالذي دلت الادلة على انه لا يعتبر فيه بمن سيوجد اذ وجوب اتباع سبيل المؤمنين لا يتصور في جميع المؤمنين الى يوم القيمة اذلا تكايف ح ولا اتباع والذي تواتر معنى هو سلب الخطأ عن جمع من الامة لا جميعهم قلت وعبارة المؤلف عليه السلام تشعر باعتماد الوجه الثانى لقول المؤلف عليه السلام لان في ادلة الاجماع ما يقتضي ان أهل العصر الواحد حجة (قوله ) وقيل يعتبر المقلد مطلقاً كلام المؤلف عليه السلام مبنى على ان الخلاف المذكور في العامي الصرف وهو مقتضى كلام الامام المهدي عليه السلام وابن الحاجب ورجح هذا في شرح الجوهرة والامام الحسن عليه السلام في القسطاس ونيل العامي المختلف في اعتباره على جهة الاطلاق هو الذي حصل طرفاً من العلوم التى لها مدخل في الاجتهاد وهو لامحالة يكون اصولياً أو فروعياً وأما العامي الصرف فهو بمنزلة الصبيان والمجانين فلا يعبأ به وقد ذكر السعد ان شارح المختصر اشار الى ان المراد بالمقلد المختلف في اعتباره هو ماذكره هذا القائل (قوله) مايشارك العوام ، فاعل شارك العوام ومفعوله الخواص

( قوله ) هو الذى حصل طرفاً الخ ، فينبغي ان يكون ميل القاضي الى اعتبار الاصولي والفروعي اه ح

باجماع العامة عليه مع الخاصة على التفصيل(١) ويعتبر قولهم فيه وذلك كعلمهم بان يومي العيد لاصيام فيهما وان الحدث ينقض الوضوء على الجملة وان ابنة الابن في التحريم بمنزلة البنت وان الخالة في ذلك بمنزلة الام ومايجري هذا المجرى ممايشاركهم العوام في معرفة الحكم المجمع عليه على التفصيل وان لم يعرفوا طريقه الاعلى سبيل الجملة، والثاني يعتبر اجماعهم على الجملة من حيث كأن المعلوم من حالهم انهم راضون بكل قول يجمع عليه علمآء الامة وانهم لايخالفون في ذلك وذلك كحكم من يتزوج المرأة وهي في العدة أو يطأ في الحج أو يلحقه السهو(٢) في الصلاة انتهى، والحجة على هذا القول عموم دليل الاجماع (وقيل) يعتبر المقلد (٣) (الاصولى) خاصة لكونه أقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على إختلاف أقسامها وكيفية تاتى الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها الى غير ذلك بخلاف الفروعي (وقيل) يعتبر (الفروعي)(٤) خاصة لعلمه بتفاصيل الاحكام دون الاصولي(٥) (قلنا) في الاحتجاج للمذهب الاول المقلدون يجب وفاقهم للمجتهدين إجماعاً (٦) و(وجوب وفاقهم يقتضي حجية قول المجتهدين) أي كونه حجة تامة (فلو اعتبر) غير المجتهد لكان قوله جزءاً من الحجة ولو كان كذلك (لزم النقيض) لكون قولهم حجة وهو كونه

---

(١) لاعلى الاجمال اه (٢) لعله يريد انها لاتفسد صلاته بالسهو اه وفي حاشية ينظر هل المراد انها لاتفسد صلاته بالسهو سل (٣) المراد العارف بقواعد اصول الفقه وهو كذلك في العضد وصرح به الاسنوى وغيره اه وفي جوهرة الرصاص ان المراد المتكلم في أصول الدين وتابعه المهدى عليه السلام في المنهاج اه (٤) في الفروع اه (٥) قال في الفصول والمختار ان الحكم المجمع عليه ان كان من فنه او يتمكن من النظر فيه اعتبر والا فلا قال في حاشيته وهذا على قولنا بتجزى الاجتهاد وكان مجتهداً فيه قال وهو احد قولي المنصور بالله وذكره الحفيد والامام يحيي اه * وقيل كل منهما نوع من الاهلية اه فصول بدايع (٦) يقال محل النزاع، اذ حرمة مخالفتهم ووجوب متابعتهم فرع ثبوت الاجماع بدونهم اه * ان قيل الواجب على المقلد العمل عند التضيق بقول واحد ان اختلفوا وبقولهم معاً ان اجتمعوا لعدم طريق له في العمل الا التقليد له لا انه يجب عليه الموافقة واعتقاد صحة ماقالوا عند المخالف لعدم حصول الاجماع مع خلافه عند من اعتبره اه

---

امتى على ضلالة وهي عامة حقيقة لكل الامة من وجد ومن سيوجد ان قلنا ان العمومات تدخل فيها من سيوجد حقيقة (قوله) المقلدون يجب وفاقهم للمجتهدين اجماعاً، اقول هذا محل نزاع الخصم إذ لا إجماع عنده الا بعد وفاق المقلدين كالخوارج،

---

(قوله) يجب وفاقهم للمجتهدين، هذا قريب مما في شرح المختصر حيث قال ولنا أيضاً انه عند اتفاق المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة قولا وفعلا قطعاً واعترضه السعد بأنه كيف ينعقد الاجماع بدونه حتى يعصى بالمخالفة عند القائل باعتباره قال ثم مبنى الكلام على ان المقلد المخالف يعصي بالمخالفة اتفاقاً وهو مشكل عند من يشترط في حجية الاجماع موافقته قلت وقد ذكر قريباً مما ذكره السعد بعض المحققين من شراح الفصول، وقد اجاب في الجواهر عن ذلك بأن المقلد وان لم يكن عاصياً لمخالفة الاجماع عند من يشترط موافقته لكن لايلزم من ذلك ان لايكون عاصياً عنده من جهة مخالفته للحق فان المخالفة للاجماع اخص من مخالفته للحق ولا يلزم من نفى الاخص نفي الاعم فالمراد انه تبين للمقلد بعد مخالفته لهم حقية قولهم وان مخالفته لهم ليست بحق لامن حيث انها مخالفة للاجماع وتبين له أيضاً كونه عاصياً بتلك المخالفة مع قطع النظر عن كونه إجماعاً أو غير إجماع قلت ووجه مخالفة المقلد للحق انه يجب عليه الرجوع الى العلماء وقد اشار المؤلف عليه السلام الى هذا بقوله يجب وفاقهم للمجتهدين إجماعاً ويؤيده ماذكره الدواري في شرح الجوهرة حيث قال ولا يختلف الجميع في انه يجب على العوام الرجوع الى العلماء في تكاليفهم الشرعية وانما الخلاف في ثبوت الاجماع اه، قلت وما ذكره حق وان لم يقل بوجوب التقليد والالتزام لان المراد انه يجب على العوام السؤال عن الحكم والرجوع الى العلماء في ذلك قطعاً هذا ماظهر في توجيه هذا المقام واذا تأملت فطريقة ابى الحسين في الاستدلال للمذهب المختار كما سيأتى قريباً أسلم واقوى وقد اعتمد طريقته في شرح الجوهرة والله أعلم (قوله) لزم النقيض لكون قولهم حجة، اللام متعلقة بالنقيض صلة له وليست للتعليل

ليس بحجة لانعدام الكل (١) بانعدام جزئه وعموم دليل الاجماع مخصص بالاجماع الذي ذكرناه (٢) والقرب الى مقصود الاجتهاد والعلم بتفاصيل الاحكام لايفيد ان المطلوب لوجوب التقليد على الاصولي والفروعي والتقليد اتباع قول المجتهدين فخالف قولهم عاص لايعتبر ، وقد احتج ابو الحسين البصرى على ماذهبنا إليه(٣) بقوله ان الامة انما يكون قولها حجة اذا قالته بالاستدلال لانه لايجوز ان تحكم بغير دليل فهى انما عصمت عن الخطأ فى إستدلالها والعامة ليست من اهل النظر والاستدلال على الحوادث فتعصم فيه(٤) «الطرف الخامس» النظر فى إعتبار كافر التأويل وفاسقه كالخوارج فنقول (وفى المتأول) (٥) أربعة أقوال الاول (الاعتبار) لكافر

---

(١) هو قول المجتهدين وقول غيرهم ، بانعدام جزئه ، هو قول غير المجتهدين على فرض اعتباره فيكون جزءاً اه (٢) اراد الاجماع على ان العامى يجب عليه موافقة المجتهدين واراد بدليل الاجماع قوله صلى الله عليه وآله وسلم لن تجتمع امتى على ضلالة ونحوه من الادلة العامة الشاملة للعامى لكن انت خبير بان تخصيص هذه الادلة العامة بهذا الاجماع لايتم الا بعد ثبوت كون الاجماع من حيث هو حجة وثبوت كونه حجة متوقف على قيام الدليل عليه وقد تقرر في موضعه انه لايصح الاستدلال بالدليل العام الا بعد البحث عن مخصصه فحينئذ ثبوت التخصيص متوقف على الدليلية اى كون الاجماع دليلا وثبوتها قد توقف على كون هذا الاجماع مخصصاً وهذا دور ، لايقال ثبوت دليل الاجماع انما يتوقف على البحث عن المخصص لا على كونه مخصصاً حتى يلزم توقف الدليلية عليه وقد توقف عليها كما هو محصل دعوى الدور لانه يقال معنى البحث عن المخصص نظر المجتهد في الادلة الخاصة هل تصلح للتخصيص اولا وهو اى النظر المذكور متوقف على كون ذلك الخاص دليلا والله سبحانه اعلم اه من انظار سيدى المولى العلامة المحقق صفي الدين احمد بن اسحق بن ابراهيم بن الامام رحمهم الله تعالى اه ولفظ ح ولا دور في الاستدلال مطلقاً لان المخصوص هو عموم دليل الاجماع الذى يعم المجتهدين وغيرهم وهو غير الاجماع ضرورة اختلاف الدليل والمدلول والخاص هو الاجماع الخاص نفسه على وجوب اتباع المقلد المجتهد والا لزم النقيض كما عرفت فلا توقف لاحدهما على الآخر ولو سلم فالمفارقة الاعتبارية كافية في دفع الدور اذ الخاص الاجماع الخاص والمخصوص دليل الاجماع مطلقاً اه (٣) اى لمذهبنا الذى ذهبنا اليه اه (٤) اى فيكون لها عصمة فيه لانه لانظر لها ولا استدلال فلا تعصم لانه لم يوجد الامر الذى تعصم فيه فلاتوجد العصمة لعدم محلها والله اعلم اه (٥) والقائلون بالاجماع اجمعوا ان لاعبرة بالخارج عن ملة الاسلام

---

(قوله) عموم دليل الاجماع ، وقد اشار المؤلف عليه السلام الى جواب هذه الشبهة بقوله فيما يأتى وعموم دليل الاجماع مخصص بالاجماع الذي ذكرنا أعنى قوله المقلدون يجب وفاقهم للمجتهدين إجماعاً وفي المنهاج ان دليل الاجماع مخصص بالعقل فانا نقطع بأنه لاتأثير للانقياد من غير إعتقاد لقوة دليل الاجماع أوضعفه الى اخر ماذكره في المنهاج ففيه بسط تركناه خشية التطويل (قوله) مخصص بالاجماع الذى ذكرنا ، يعنى سابقاً  حيث قال المقلدون يجب عليهم وفاقهم للمجتهدين إجماعاً (قوله) والقرب الى مقصود الاجتهاد ، اشارة الى شبهة القائل بأنه يعتبر الأصولي وذلك انه استدل بأن الاصولي أقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف أقسامها وكيفية دلالتها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها (قوله) والعلم بتفاصيل الاحكام ، اشارة الى شبهة القائل بأنه يعتبر الفروعي وذلك انه استدل بأن الفروعي عالم بتفاصيل الاحكام دون الاصولي وقد نقل هاهنا كلام في ترجيح الفروعي اظنه للسيد العلامة المفتي رحمه الله تعالى لفظه هذا أحسن والا خرج كثيرون من الصحابة فانه رجع الى من هو كذلك منهم واعتبر اجماعه و (قوله) لا يفيدان ، اشارة الى جواب هاتين الشبهتين (قوله) وفي المتأول أربعة أقوال لم يذكر خلافاً في المصرح من كافر وفاسق اما الكافر فلأنه لايعتبر اجماعاً لانه ليس من الامة واما الفاسق فظاهر الفصول انه لايعتبر أيضاً إجماعاً لانه قال ولايعتبر فاسق التصريح وكافره إجماعاً فاعتمد المؤلف عليه السلام مافي الفصول بناء على ان قوله إجماعاً

(قوله) كالخوارج ، اقول الخوارج مثال لفاسق التأويل والمصنف وابن الحاجب ايضاً عقدا

قيد الكافر والفاسق وفي بعض شروحه انه قيد للكافر فقط ويؤيده ماذكره في القسطاس من ان ظاهر اطلاق الخلاف يقضي بأنه يعتبر كل مصدق مجاهراً كان او متأولا لكن سيأتى في فاسق التأويل انه يعتبر لان الفسق لايخرجه عن مسمى الامة فيلزم مثله في فاسق التصريح اللهم الا ان يقال منع من اعتبار هذه العلة فيه الاجماع على انه لايعتبر ان صح الاجماع وقد عرفت مافي القسطاس

التأويل وفاسقه معاً فلا ينعقد إجماع من دونهما ونسبه في الفصول الى بعض ائمتنا (١) وابي هاشم وجمهور الاشعرية (و) القول الثاني (عدمه) اي عدم الاعتبار (مطلقاً) (٢) اي في كافر التأويل وفاسقه ونسبه في الفصول الى جمهور أئمتنا وابي علي والقاضي عبد الجبار (و) القول الثالث يعتبر (الفاسق في حق نفسه) اي لا في حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على من سواه (و) القول الرابع يعتبر الفاسق (مطلقاً) وهو قول الغزالي وهو قول خامس مروي عن جعفر ابن مبشر انه يعتبر إجماع اهل القبلة جميعاً الا الخوارج والرافضة وذلك لانهم يتبرؤون من السلف ويكفرونهم: اما الخوارج فلتكفيرهم علياً وعثمان وجلة الصحابة (٣) واما الرافضة وهم الذين رفضوا امامة زيد بن علي عليه السلام فلتكفيرهم ابا بكر وعمر وعثمان وجلة الصحابة أيضاً، وقول سادس عن بعضهم ان الخوارج والرافضة معتبرون في البحث (٤) لا النقل لانهم افسدوه على انفسهم بتكفيرهم الصحابة فربما رووا المنسوخ من غيرهم وطرحوا الناسخ الذي يروونه عنهم لسوء اعتقادهم فيهم، اذا عرفت ذلك فالقائلون بالاعتبار هم الذين لا يكفرون بالتأويل (٥) من ائمتنا وغيرهم لانه لم يخرج

---

وان كان عارفاً باستنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية اذلا يتناوله المؤمن والامة وكذا لا تتناوله الادلة العقلية لأن الاجماع على القطع بتخطئة مخالف الاجماع انما هو على القطع بتخطئة مخالف الاجماع المفسر بذلك التفسير اه (١) الامام يحيى وابى هاشم اه في المعيار وشرحه عن ابى هاشم مالفظه قال ابو هاشم بل المعتبر المصدقون لنبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم من مؤمن وفاسق اذ عمدته في الاحتجاج على كون الاجماع حجة انما هو الخبر اعني قوله لا تجتمع امتي على ضلالة ونحوه وظاهره عام لجميع امته والامة تطلق على المصدق له من مؤمن وفاسق اه وادعى في الفصول الاجماع على عدم الاعتداد بكافر التصريح وفاسقه ونظر بعض الشارحين دعواه الاجماع في فاسق التصريح اه (٢) قيد للاعتبار وعدمه اه (٣) وجلة الصحابة عظماء سادة ذوو اخطار اه قاموس (٤) لا النقل، الظاهر انهم معتبرون لأنهم من الامة اه شرح حابس (٥) يقال ابو هاشم ممن يكفرهم وهو يعتبرهم وانما اعتبر امراً آخر وهو انهم من الامة ومن اهل القبلة وانما يعاقبون في الآخرة بعقاب الكفار اه حاشية فصول قال الامام المهدي عليه السلام في الغايات وقال ابو الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي وابو القاسم البستي والامام المؤيد بالله والامام يحيى بن حمزة لا قطع بكفر انهما وان قطعنا بخطائهما يعني المجبرة والمشبهة قال الامام يحيى الا من حقق التجسيم بالاعضاء والجوارح فلا يبعد كفره اه القائل بعدم الاكفار بالتأويل اكثر الامة وقدماء اهل البيت رواه عنهم محمد بن منصور وصنف في ذلك كتاب الجملة والالفة واكثر متأخرهم كالمؤيد بالله ومؤلف الجامع الامام محمد بن علي والامام يحيى بن حمزة والسيد الهادي بن يحيى والسيد محمد بن ابراهيم والامام شرف الدين وولده عبدالله ومعاصروه كابن بهران ويحيى حميد بل قيل انهم اجمعوا عليه في

المسئله للمتأول ولم يذكر فاسق التصريح ويحتمل أنه اراد بقوله والفاسق في نفسه فاسق التصريح

من منع الاجماع ومثله في شرح الفصول (قوله) لانهم يتبرؤن، في شرح الجوهرة للدواري ان تبرؤهم انما يمنع من روايتهم لطرحهم الرواية عن السلف، قلت وسيأتي توضيح ما ذكره في القول السادس قال الدواري فالاولى ان يقال لا يعتد بهم لانهم أهل كبيرة (قوله) لانهم أفسدوه الخ، أي افسدوا على انفسهم النقل لانهم بتكفيرهم لعيون الصحابة والمؤمنين لا يرجعون الى أقوالهم والرواية عنهم فربما رووا المنسوخ عن غيرهم وطرحوا الناسخ المروى عنهم واما البحث فهم فيه وغيرهم على سواء (قوله) وهم الذين لا يكفرون بالتأويل مثل هذا ذكره ابن الحاجب وقد اعترضه في حواشي الفصول بأن مذهب البصرية إكفار المتأولين بما يتضمن كفراً وابو هاشم من رؤسهم ومذهبه القبول قلت والاولى اعتماد ما في المنهاج للامام المهدي عليه السلام وقريب منه في شرح الجوهرة وهو ان اعتبار المتأول وعدم اعتباره يتفرع على الاستدلال على حجية الاجماع فأبو علي قال المعتبر المؤمنون يعني القائمين بالواجبات المجتنبين القبائح اذ حجته قوله تعالى «لتكونوا شهداء على الناس» الاية ومن حق الشهادة العدالة وابو هاشم قال المصدقون لنبيئنا صلى الله عليه وآله وسلم كفاراً كانوا اوفساقاً اذا كانوا متأولين اذ عمدته في الاحتجاج على كون الاجماع حجة هو الخبر وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تجتمع امتي على ضلالة ونحوه

من الامة عندهم والقائلون بعدمه المكفرون وذلك لخروجه (١) بكفره عن مسمى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلماً لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المسلمين وهو كافر والاسلام والكفر لايجتمعان (و) اما فاسق التأويل فالاقرب اعتباره لان (الادلة) الدالة على حجية الاجماع (لاتنتهض دونه) (٢) لان الفسق لايخرجه عن مسمى الامة والعلم بخطائه في امر لايوجب العلم بخطائه في كل امر ولان الفاسق المجتهد يلزمه ان يتبع في وقائعه مايؤدي اليه إجتهاده وذلك يقتضي ان لاينعقد الاجماع عليه في حقه واذا لم ينعقد في حقه استحال تبعيض حكمه حتى يقال انعقد من وجه دون وجه ، (٣) احتج النافون لاعتباره بالقياس على الكافر بجامع عدم العدالة (و) الجواب منع علية الوصف للحكم بل انما لم يعتبر (الكافر) (لانه ليس من الامة فلا) يصح (قياس) الفاسق

---

خلافته ورواه في المستطاب عن الحسين مؤلف الغاية وهو قول الفقهاء الاربعة وابى الحسين البصرى وابن الملاحي وابى الحسين الكرخي وابى الحسن الاشعرى والرازى وجمهور الاشعرية واهل الحديث والتكفير هوة سقط فيها كثير من المتكلمين من المعتزلة ومن تبعهم وقد ذكر الامام المهدى ادلة المانعين من التكفير واكثرها وليس للمكفر غير خيالات عقلية حتى قال ابو على الجبأى المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر وكفر الاسكافي الشاك الرابع وبعضهم توقف في الرابع وكفر الثالث الى غير ذلك من التلاعب بالدين اه من خط العلامة الجنداري رحمه الله تعالى ورضى عنه (١) فليس من سواه كل الامة والدليل انما دل فيه وكل حكم شرعى لادليل عليه وجب نفيه اه عضد وذلك كالحكم الشرعى الذى فرض الاتفاق عليه من المجتهد المبتدع اوكحجية الاجماع فيما نحن فيه والحكم بكونه لادليل عليه مطلقاً اما بناء على ان القوم بذلوا جهدهم في اثبات حجية الاجماع فلو كان دليل آخر ينبغي ان لايفوت عن هولاء الجماهير رؤساء اهل الاسلام المفتشين له الباحثين عنه اوعلى ان الاصل عدمه وتحقيقه ماسيجي ان كل حكم شرعي لامدرك له شرعاً فعدم المدرك الشرعي مدرك شرعي لعدمه اما عند المعتزلة فبناء على قاعدة اللطف واما عند الاشاعرة فبناء على حكم العادة وبما قررنا ظهر فائدة التقييد بالشرعي اه ميرزاجان (٢) وهذه العلة جارية في حق فاسق التصريح وهو فاسق الجارحة ولم يتعرض له ولعل حكمه كذلك والله اعلم اه مغربى (٣) وبهذا يحصل الرد للقول الثالث اه

---

(قوله) لان الفسق لايخرجه عن مسمى الامة ، أقول فيلزم في فاسق التصريح اذ لايخرجه ارتكاب الكبيرة عن مسمى الامة وان خرج عن اسم الايمان عند المعتزلة فهو من مجتهدى امة محمد قد شمله رسم الاجتهاد وكذلك يدخل في التعليل الآخر وهو قوله ولان الفاسق المجتهد يلزمه ان يتبع في وقائعه مايؤدي اليه اجتهاده ويزيده تصريحاً قوله والكافر ليس من الامة فلا يقاس عليه فان المجتهد الفاسق تصريحاً من الامة فعرفت ان تحرير المسئلة ليس بمتقن ،

(قوله) وذلك لخروجه بكفره عن مسمى الامة ، الذى بنى عليه الدواري شمول الآية لكافر التأويل وفاسقه جميعاً قال لان الاستدلال بالأخبار التى دلت على ان الامة لايجوز عليها الخطأ يقضي بدخول أهل التأويل في الاجماع فسقة كانوا ام كفرة ويختار ابن الحاجب عدم شمول الاية لكافر التأويل عند المكفر كما اختاره المؤلف (قوله) لأن الفسق لايخرجه عن مسمى الامة يلزم ان يعتبر فاسق التصريح لأنه لم يخرج عن مسمى الامة وقد سبق ماعرفته

(عليه)،(١) «الطرف السادس» في الخلاف في اشتراط كون المجمعين من الصحابة،(و) المختار وفاقاً لاكثر العلماء ان الاجماع (لايختص بالصحابة) وحدهم بل اجماع اهل كل عصر حجة وخلافاً للظاهرية (٢)واحدى الروايتين عن ابن حنبل(للعموم) المعلوم من الادلة القاضية بان الاجماع حجة (و) احتج المخصصون بأن اعتبار اجماع غير الصحابة فيه (لزوم مخالفة اجماعهم على جواز الاجتهاد فيما لاقاطع فيه) وذلك باطل اجماعا(٣) وبيانه انه انعقد اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم فيما لاقاطع فيه من الاحكام انه يجوز فيه الاجتهاد فلو اعتبر اجماع غيرهم بعدهم في شيء منها لم يجز فيه الاجتهاد اجماعا،(٤)والجواب أن ماذكرتموه(منقوض بجريه فيهم بعداجماعهم على جواز الاجتهاد)فيما لاقاطع فيه فلوصح ماذكرتم لوجب ان لايجوز اجماعهم في شيء منها(٥)واللازم باطل بالاتفاق (والحق انها)يعني مسئلة اجماعهم على جواز الاجتهاد في مسائل الخلاف قضية(عرفية (٦))

(قوله)منقوض بجريه فيهم، أي في الصحابة يعني لوصح ماذكرتم لزم ان لايصح اجماع الصحابة على شيء من المسائل المختلف فيها لانهم قد اجمعوا على جواز الاجتهاد فيها فلو اجمعوا على شيء منها لزم بطلان الاجماع الاول (قوله) بعد اجماعهم، في شرح المختصر قبل تحقق اجماعهم واعترضه في الحواشي بأن الاولى ان يقال بعد تحقق اجماعهم فلذا عدل المؤلف عليه السلام عن عبارة شرح المختصر

---

(١) والحنفية تشترط عدالة المجتهد فلا يتوقف الاجماع على موافقة المجتهد غير العدل ونص الجصاص على انه الصحيح عندنا وعزاه السرخسي الى العراقيين وابن برهان الى كافة الفقهاء والمتكلمين والسبكي الى الجمهور لأن الدليل الدال على حجية الاجماع يتضمنها اي العدالة اذ الحجية لاجماع الامة انما هي للتكريم لهم ومن ليس بعدل ليس من أهل التكريم وهذا على القول بثبوتها لهم بمعنى معقول ولوجوب التوثق في اخباره باراءته بان رأيه كذا، قال تعالى «ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا» الاية وقال السرخسي والاصح عندي انه ان كان معلناً بفسقه فلا يعتد بقوله والايعتد بقوله في الاجماع وان علم فسقه حتى ترد شهادته اذ يقطع لمن يموت مؤمناً مصراً على فسقه انه لايخلد في النار فهو اهل للكرامة بالجنة فكذلك في الدنيا في اعتبار قوله في الاجماع اه تحرير ابن الهمام وشرحه لبادي شاه اه (٢) حيث قالوا اجماع من عداهم ليس بحجة قال الشارح وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه اه شرح تحرير * المتمسكين بظواهر الكتاب والسنة وذلك لان ظواهر الكتاب والسنة مخصوصة بالحاضرين بزعمهم، اقول لم يتنبهوا انه لو خص الايات والروايات الدالة على حجية الاجماع بالحاضرين لزم عدم اعتبار الصحابي الذي بلغ درجة الاجتهاد بعد نزول الايات وصدور الروايات الى قول ميرزاجان اعترف بجوازه فخذه اه (٣) لأنه يقابل الاجماع اه (٤) لأنه يقابل الاجماع، بيانه انه بعد الاجماع الاخير لم يجز فيه اجتهاد والفرض جواز الاجتهاد فيما لاقاطع فيه اه (٥) اي من الاحكام التي لاقاطع فيها اه (٦) اي عامة، قال في التحرير وشرحه والجواب ان الصحابة اجمعوا على مشروطة عامة، اي كل مالا قاطع فيه جائز الاجتهاد مادام لاقاطع فيه فجواز الاجتهاد في غير زمان وجود القاطع فيه، وعدم جوازه في زمانه، فلا تناقض وعند انعقاد الاجماع على احد طرفي مالم يكن فيه قاطع يتحقق فيه قاطع اه اختلف كلام المؤلف وكلام التحرير وشرحه هنا ولايخفى ان جعلها عرفية عامة «١» كما فعله المصنف اولى من جعلها مشروطة عامة كما قال في التحرير وشرحه لاتصاف النسبة في الاول بالدوام المقتضى لعدم انفكاك مالا قاطع فيه عن جواز الاجتهاد واتصافها في الثاني بالضرورة المقتضية لاستحالة انفكاكه عن جوازه كما عرف في المنطق والمناسب الاول لاالثاني كما لايخفى اه «١» القضية العرفية العامة اعم من القضية المشروطة العامة مطلقاً لأنه كلما صدقت الضرورة بحسب الوصف

وهي التي يحكم فيها بثبوت (١) المحمول للموضوع مادام وصف الموضوع وقد وقع الاجماع على ان مالاقاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد لكن لا مطلقا بل مادام لاقاطع فيه ، ولما وقع الاجماع الثاني زال وصف الموضوع وهو كونه لاقاطع فيه والحكم (٢) مشروط به فيزول بزواله ، «الطرف السابع» في الخلاف في عدد التواتر هل يشترط في الاجماع ام لا ؟ (و) المختار وعليه الاكثرون انه ( لايشترط عدد التواتر للدليل ) فانه يتناول الاقل من عدد التواتر لكونهم كل الامة والمؤمنين ، واشترطه الجويني ومن وافقه لاستدلالهم على حجية الاجماع بالعقل وهو (٣) انه لو لم يكن عن قاطع لما حصل عادة فلا بد لهم من القول بعدد التواتر (٤) لان انتفاء حكم العادة في غيره مشاهد ظاهر واذا قلنا بعدم اشتراط العدد فلو لم يبق الا واحد (٥) من المجتهدين (فالواحد حجة ) (٦) على المختار ( لمضمونه ) أي لمضمون دليل الاجماع وهو انه لايخرج الحق عن هذه الامة فلو لم يكن قول الواحد حقاً لخولف مضمون السمعي وان لم يخالف صريحه (٧)

---

صدق الدوام بحسبه اذ الدوام اعم كما عرفته في المنطق اه (١) بدوام ثبوت اه شرح شمسية (٢) اى جواز الاجتهاد اه (٣) اى دليل العقل اه (٤) وليس المراد بعدد التواتر عدداً معيناً محصوراً بل ما يحصل العلم الضرري كذا في السعد الخ سيلان اه (٥) اى فلو لم يكن في العصر الا مجتهد واحد (٦) اى فقول الواحد حجة ولا يظن من كونه حجة انه يسمى اجماعاً اذ لا يصدق تعريفه عليه ولذا قال حجة ولم يقل اجماعاً وانما حجيته للدليل الدآل على ان الحق لايخرج عن هذه الامة فمع انحصار مجتهديهم فيه لو لم يكن حجة لخرج الحق عنهم والحجة اعم من الاجماع ولا يلزم من صدق الاعم صدق الأخص اه لفظ العضد واذا قلنا لايشترط فلو لم يبق من المجتهدين الا واحد فقيل قوله حجة لمضمون السمعي وهو انه لايخرج الحق عن هذه الامة وان لم يوجبه صريحاً لعدم صدق سبيل المؤمنين واجماع الامة عليه اه وفي حاشيته السعدية قوله بمضمون السمعي يعنى لو لم يكن قول ذلك الواحد حقاً لخولف مضمون السمعي وهو عدم خلو الامة عن قائل بالحق مطلع عليه وان لم يخالف صريحه بناء على ان قول ذلك الواحد ليس سبيل المؤمنين واجماع الامة او نحو ذلك وكما تمتنع مخالفة صريح الدليل تمتنع مخالفة مضمونه اه وفي جواهر التحقيق ولقائل ان يقول لو كانت المخالفة لصريح الدليل ممتنعة لكانت حجية قول ذلك الواحد ممتنعة لاستلزام حجيته جواز المخالفة للصريح لكن اللازم باطل لكون حجيته ثابتة بمضمون السمعي ويمكن ان يجاب عنه بان امتناع مخالفة صريح الدليل لاتقتضي الا امتناع حجيته بالنسبة الى صريح الدليل ولايلزم من امتناع حجيته بالنسبة الى صريح الدليل امتناع حجيته بالنظر الى مضمون السمعي وهو ظاهر اه جواهر التحقيق (٧) لعدم صدق سبيل المؤمنين واجماع الامة عليه يعنى على قول الواحد اه عضد * وكما تمتنع مخالفة صريح الدليل

---

(قال) فالواحد حجة على المختار لمضمونه الى قوله لو لم يكن قول الواحد حقاً لخولف مضمون

---

(قوله) مادام وصف الموضوع ، قال في شرح المختصر وأكثر القضايا العرفية سيما السوالب تفيد ذلك وان لم يصرح به فاذا قلت لاشيء من النايم بيقظان فهم منه مادام نائماً (قوله) الاقل من عدد التواتر ، تأويل الجمع بين اللام ومن معروف وهذه العبارة تقتضي ان يكون المعنى ان دليل الاجماع تناول اقل عدد التواتر وليس هذا مقصوداً هنا بل المراد ما يحصل العلم الضروري عند اخبارهم بأمر مشاهد لاعدداً معيناً محصوراً (قوله) لاستدلالهم الخ ، لايقال ان ابن الحاجب قد استدل بدليل العقل أيضاً وقد نقلناه فيما سبق مع انه لايشترط عدد التواتر في الاجماع لأنا نقول ليس المراد إستدلالهم بالعقل مطلقاً بأي تقرير حتى يرد ذلك بل بتقرير خاص هو تقرير الجويني لدليل العقل وهو ماذكره عنه المؤلف عليه السلام بقوله لو لم يكن عن قاطع لما حصل أي الاجماع عادة الخ ، فهذا التقرير يلزم منه ذلك ، وتوضيح المقام ان من استدل بدليل العقل وقرره بأن الجمع الكثير لايتصور تواطؤهم على الخطأ وهو الجويني وغيره فلا بد من إشتراط ذلك عنده لتصور الخطأ على من دون عدد التواتر ومن جعل الدليل العقلي وهو ابن الحاجب ان أهل الحل والعقد قد اتفقوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل اتفاقهم على ذلك من غير قاطع ، فيلزم قطعية خطأ المخالف وحقية ماعليه الاجماع ودليل آخر انهم قد اتفقوا على تقديمه على القاطع وعلى ان غير القاطع لايقدم على القاطع لم يختص الاجماع عنده بعدد التواتر ذكر معناه السعد وقد نقلنا تقرير استدلال ابن الحاجب بدليل العقل فيما سبق ( قوله ) لان انتفاء حكم العادة في غيره ، أي غير عدد التواتر مشاهد الخ ، يعنى ان العادة لاتحكم بأن اتفاق مادون التواتر لايكون الا عن قاطع

(قوله ) لاعدداً معيناً الخ ، لاعدد معين محصور كذا ظنن عليه في بعض النسخ وهو أولى

(وقيل لا) يكون قول الواحد حجة وهو قول الدواري من اصحابنا والسبكي لان الاجماع هو المنفي عنه الخطاء فلا يقطع بانتفائه عن الواحد (لعدم صدق الاجماع) فيه لان اقل ما يصدق به الاجماع اثنان قلنا كما تمتنع مخالفة صريح الدليل تمتنع مخالفة مضمونه. ﴿الطرف الثامن﴾ في اشتراط انقراض العصر (١) (و) المختار انه (لا) يشترط (الانقراض) وهو قول اصحابنا واكثر الشافعية والحنفية والمعتزلة والاشاعرة (٢) (لذلك) الذي تكرر وهو عموم ادلة الاجماع لما انقرض عصره وما لم ينقرض (وقيل يشترط) وهو مذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابي بكر ابن فورك (٣) ومن الناس من فصل فقال ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم باقوالهم او بافعالهم او بهما فالانقراض لا يكون شرطاً وان كان الاجماع بذهاب واحد من اهل الحل والعقد (٤) الى حكم وسكوت الباقين عن الانكار مع اشتهاره فيما بينهم وهو المراد بالاجماع السكوتي كان شرطاً (٥) وهذا رأى ابي على الجبائي كما يجي ان شاء الله تعالى، وقال الجويني ان كان (٦) عن قياس كان شرطاً والا فلا واليه الاشارة بقوله (وقيل ان كان عن قياس) قالوا لو لم يشترط لما جاز رجوع المجتهد عن اجتهاده (٧) لكن الرجوع جائز ثابت (اذ وافق علي عليه السلام الصحابة في منع بيع ام الولد ثم رجع عنه) قالوا قال عليه السلام كان رأيي ورأي عمر ان لا يبعن وقد رأيت الان ان يبعن فقال عبيدة (٨) السلماني رأيك مع الجماعة أحب الينا (٩) من رأيك وحدك (١٠) (ورد بالمنع) أى لا نسلم ثبوت الرجوع ولو سلم فلا نسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع

---

تمتنع مخالفة مضمونه اه (١) في انعقاد اجماعهم وكونه حجة اه عضد (٢) فاذا اتفقوا ولو حيناً لم يجز لهم ولا لغيرهم مخالفته وعليه المحققون اه عضد (٣) بفتح الفاء ولا يصح ضمها عند المحققين كما نبه عليه القرافي وهو من العلماء الاجلة في المعقول والمنقول اه شرح جمع، اختلف القائلون باشتراط انقراض العصر في فائدته فذهب الجمهور الى انه يعتبر موافقة اللاحقين ومخالفتهم حتى لا تصير المسئلة اجماعية مع مخالفتهم وذهب احمد بن حنبل وجماعة الى انه لا يعتبر بل فائدته تمكن المجمعين من الرجوع حتى لو انقرضوا مصرين كانت المسئلة اجماعية لا عبرة فيها بمخالفة الاخرين فعلى الاول اهل الاجماع هم السابقون واللاحقون جميعاً لكن انما اشترط انقراض السابقين فقط وعلى الثاني هم السابقون فقط فيصح انقراض المجمعين كلهم اه سعد (٤) ونعني بأهل الحل والعقد من اشتهر بكمال الاجتهاد وسائر خصال الفضل سواء كان ممن قام ودعا ام لا اه ح حابس (٥) لضعف الاجماع السكوتي اه (٦) ناشئاً اه (٧) فيما كان عن قياس اه (٨) بفتح العين اه من شرح التحرير (٩) في نسخة الي اه (١٠) فدل قول عبيدة ان الاجماع كان حاصلاً مع ان علياً عليه السلام رجع اه اصفهاني على منهاج البيضاوي اه

---

السمعي، اقول سلمنا انه حق فما كل حق حجة على الغير كما قررناه قريباً (قوله) وهو مذهب احمد والاستاذ ابي بكر بن فورك، اقول قال ابن ابي شريف اعلم ان مشترطي الانقراض قائلون بحجية الاجماع قبله لكن لو رجع راجع او حدث مخالف كان

---

(قوله) قالوا لو لم يشترط لما جاز الخ، بيان ذلك انه اذا تغير اجتهاد بعض المجمعين وقد انعقد الاجماع باجتهاده فيحكم باجتهاده الاول ولا يمكن من العمل باجتهاده الثاني لمخالفته الاجماع وذلك ما ادعينا (قوله) السلماني بسكون اللام وسلمان بطن من مراد من قبائل اليمن كذا في القاموس (قوله) رأيك مع الجماعة أخرجه عبد الرزاق عن ابن سيرين

(قوله) السلماني بسكون اللام نص عليه الحذاق وقال بعضهم صح باسكان اللام اه، وفي حاشية بفتح اللام وسكونها اه كاشف. قوله وسلمان، بن ناجية

(قوله) اذا قال واحد أو جماعة بقول فأما ان ينتشر الخ ، أي يشتهر ولا بد من زيادة ولم ينكر احد وكأنه مراد المؤلف ولذا قال في مقابله فعدم الأنكار الخ ، واما اشتراط معرفة الباقين من المجتهدين مع الانتشار فلم يعتبره المؤلف عليه السلام لأن الأنتشار بين اهل العصر مغن عنه ولذا قال فيما يأتى وان انتشر فعرف به الباقون حيث عطف المعرفة عليه بالفاء ، قلت وهو الظاهر اذ يبعد انتشار قول البعض من بين أهل العصر بدون معرفة الباقين من المجتهدين وان كان في شرح الجمع مايقضي بخلاف ذلك حيث قال فان انتشر ولم يدر هل علموا به اولا واما شارح المختصر فعبارته توهم انه جعل الانتشار شرطاً مع معرفة المجتهدين لانه بعد ان جعل المعرفة شرطاً واستوفى البحث قال واعلم ان هذا كله اذا أفتى وانتشر بين أهل عصره ولم ينكر واما اذا لم ينتشر فعدم الانكار لايدل على الموافقة قطعاً وبه قال الأكثرون لانه يجوز ان لاقول لهم فيه اولهم قول مخالف لم ينقل بخلاف ماتقدم اه مع انه يمكن تأويل عبارته بأن الانتشار مع المعرفة شرط في خلاف آخر يظهر ذلك بتأمل كلامه والله أعلم والمؤلف عليه السلام لم يعترض لما ذكره شارح المختصر من قوله واعلم الخ لكون كلامه مبنياً على ان الانتشار مغن عن اشتراط معرفة الباقين كما عرفت وذلك ظاهر (قوله) وقيل هو إجماع وقيل حجة ، حكى هذين القولين في الفصول ولم ينسبهما الى احد قال في شرحه قالوا الظاهر وصوله اليهم قلنا لانسلم لان الفرض عدم الانتشار فالظاهر عدم وصوله اليهم (قوله) وقال الرازي وابن الملاحمي ان عمت به البلوى ، يعنى يقع فيه الناس كثيراً كنقض الوضوء من مس الذكر وحجتهما انه لابد من خوض غير القائلين فيه ويكون بالموافقة لأنتفاء ظهور المخالفة بخلاف مالا تعم به البلوى فلا يكون حجة وظاهر السياق ان خلافهما ثابت وان لم يتحقق علم الباقين

لان(١) كلام علي وعبيدة انما يدل على إتفاق جماعة عليه لاعلى انه قول كل الامة ويؤيده ان جماعة من الصحابة كابن مسعود وجابر بن عبدالله وابن الزبير وابن عباس فى رواية عنه قالوا بالجواز أيضاً ﴿ مسئلة ﴾ اذا قال واحد (٢) اوجماعة بقول فأما ان ينتشر اولا ان لم ينتشر (٣) فعدم الانكار لايدل على الموافقة قطعاً وبه قال الاكثرون لانه يجوز ان لايكون لهم فيه قول اولهم قول مخالف لم ينقل وقيل هو إجماع (٤) وقيل حجة (٥) وقال الرازى وابن الملاحمي ان عمت به البلوى فحجة والا فلا وان

(١) عبارة الأصفهاني في شرح المنهاج فان قول عبيدة السلماني رأيك في الجماعة احب ، دل على أن المنع من بيع المستولدات كان رأى جماعة ولم يدل على أنه رأى كل الامة يدل على ذلك قول علي رضى الله عنه كان رأيي ورأى عمر فاراد عبيدة أن ينضم قول عمر الى قول علي رضي الله عنه لانه رجح قولهما على قول علي وحده اه (٢) أو عمل اه فصول بدايع (٣) بان لم يبلغ الكل اه محلى (٤) قطعي اه (٥) أى ظنية قال المحلى قيل حجة لعدم ظهور خلاف فيه اه

ذلك عندهم قادحاً في الاجماع فالانقراض في الحقيقة شرط لانعقاده دليلا مستقر الحجية كغيره من الادلة لا لاصل انعقاده حجة انتهى ﴿مسئلة﴾ قول البعض (قوله) اذا قال واحد او جماعة بقول ، اقول قيل والظاهر ان منه ايضاً ان يفعل بعضهم فعلا يدل على الجواز او يمتنع من فعل امتناعاً يدل على الامتناع وسكت الباقون بعد العلم الى آخر ماذكر واما الترك المحض من الامة كلها فهذا لايسمى اجماعاً سكوتياً ولا يعد دليلا ولا حجة مثال ذلك ترك الامة اخراج اليهود من اليمن مع انه من جزيرة العرب اتفاقاً مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم «اخرجوا المشركين من جزيرة العرب لايجتمع في جزيرة العرب دينان» فاجلاهم عمر من الحجاز وخيبر ولم يجلهم احد بعده من اليمن بل سكتوا عن ذلك فهذا السكوت لايصير إجماعاً سكوتياً بل عمر رضي الله عنه فعل بعض ما امر به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده تركوا عام ماامروا به فتركهم لذلك يحتمل ان لهم فيه عذراً من الاشتغال بالجهاد وتفرق الامة وتعدد ملوك الاسلام واشتغال كل واحد بحفظ ماتحت يده من الجهات فاشتغلوا بذلك عن انفاذ امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهذا العذر يلزمنا تطلبه بحسن الحمل على السلامة للائمة والامة ولكن هذا الترك ليس دليلا على انا نتركهم بل الخطاب بقوله صلى الله عليه وآله وسلم اخرجوا اليهود من جزيرة العرب عام للامة في كل عصر وانما اطلنا في هذا لانه قد زعم جماعة من العلماء ان هذا الترك لهم من الامة قد صار اجماعاً سكوتياً وهذا ناشئ عن غفلة عن تحقيق

(قوله) ولا بد من زيادة ولم ينكر الخ ، سيأتى للمؤلف الزيادة في النشر فلاحاجة الى الذكر هنا فتأمله اه ح عن خط شيخه (قوله) واستوفى البحث قال ، لفظ قال ثبت في بعض النسخ اه ح (قوله) في خلاف آخر ، غير ماذكر ناقي بحث المسئلة وعلى الجملة فما ذكره المؤلف لاغبار عليه كذا في بعض النسخ وصحح نسخة اه ح وعليه مالفظه تأمل في كلام شرح المختصر فانه لم يفهم منه مقصود المحشي اه ح عن خط شيخه

انتشر فعرف به الباقون ولم ينكره احدمنهم فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضاً فاجماع وان لم يعلم فان كان مما لا تكليف فيه علينا كالقول بان عماراً أفضل من حذيفة فلا اجماع (١) ولاحجة وان كان ممافيه تكليف فان كان قطعياً (٢)

(١) اى لايكون قطعياً اه (٢) يعنى انه من أصول الدين التى لايكفي فيها الظن اه جلال

الاجماع السكوتى (قوله) فان علم قطعاً انسكوتهم عن رضى ، اقول لانعلم قطعاً الابإخبار كل عن نفسه برضاه فينقلب إجماعاً قولياً فان حصول العلم القطعي في ضماير الساكتين لايتمكن الا بذلك (قوله) فان كان قطعياً اقول قال المحشي أي من اصول الدين التى لايكفي فيها الظن ، قلت اصول الدين لابد من معرفة المراد بها لانها صارت في العرف عبارة عن مسائل مجموعة في مؤلفات معروفة ، فيها ماهو من علم اللطيف وفيها مالاحاجة اليه وهو فضول فلا بد من تمييزها ليعلم القطعي من الظنى ثم ظاهر التمثيل وكلام المحشى ان المراد بالقطعي المدلول بمعنى انه لايثبت الابدليل يفيد القطع ولذا قال أي من اصول الدين التى لايكفي فيها الظن وقد يطلقون القطعي على الدليل بمعنى انه يفيد القطع وهو اعم من الاطلاق الاول لانه يفيد القطع في اصول الدين أوغيرها ومراد المصنف الاول لما عرفت من ان قطعية المدلول الشرعي فرع قطعية دليله فليس للمدلول في نفسه اصالة ولافرعية ولا قطعية ولاظنية لان الاصل هو الدليل لا المدلول فالقول بأن بعض المدلولات لايثبت الابقاطع حكم يفتقر الى الدليل ، وقداستدلوا بأن ما كان من العقليات أومن الاصول فانه لايكفى فيه الظن ، واوردعليهم بأن مخالفة العقل للثبوت لايكون الا قاطعاً والقواطع لاتتعارض والعقلي القطعي المشروط ينقله الاحاد فان البراءة الاصلية حكم عقلي مشروط بعدم نقل الشرع لها وهو ينقلها بالاحاد عند غير الظاهرية واما الاصول فقد عرفت ان كون بعض الاحكام أصلا وبعضها فرعاً لايثبت لذات الحكم بل للدليل والدليل اما العقل ولا مدخل له في تأصيل غير العقليات اوالشرع ولامخصص فيه لحكم بالاصالة وحكم بالفرعية ، « والتحقيق » ان اصول الدين الايمان بالله ورسله وماجاءت وهو راجع الى دليل عقلي وهو المعجزة والآفاق والانفس وماعدا الايمان بالله ورسله فرعي فاصول الدين المعروفة عند المتكلمين كمسئلة الشفاعة والوعد والوعيد والامامة وغيرها مسائل فرعية عن الايمان وغالب ادلتها لايفيد الاالظن لمن عرفها واما اصول الفقه فمسائله متنوعة لمن عرفها بعضها لغوي محض وهو الكثير وبعضها عقلي وبعضها فرعي شرعي كالحكم بحجية الاجماع والقياس والاحاد فان ادلتها السمع

(قوله) فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضاً ، قال في شرح الفصول بحيث يعلم انهم لو افتوا لما افتوا الا به وذلك بأن ينتشر واو تنتفي التقيه وتكون المسئلة مما الحق فيها مع واحد وفي شرح المختصر اذا كثر وكان فيما تعم به البلوى ربما افادالقطع ويرد على مافي شرح الفصول من قوله وتكون المسئلة مما الحق فيها مع واحد ان المخالف في مثل ذلك قد يكون معذوراً وان كانت المسئلة قطعية كبعض مسائل الفروع وككثير من مسائل هذا الفن القطعية كمنكر كون الاجماع حجة ومنكر كون القياس حجة فانه لايفسق منكر حجتها وان قطع بخطائه كما صرح به في الفصول اذلا دليل على التفسيق وح فلا يدل سكوتهم على العلم برضاهم لعدم وجوب الانكار على القائل بذلك ، اذا عرفت ذلك فالمؤلف عليه السلام أطلق قوله فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضاً فلم يقيده بأن وجهه كون المسئلة مما الحق فيها مع واحداو غير ذلك وقد أطلق ذلك أيضاً السعد حيث قال فان علمت موافقة الساكتين كان إجماعاً والا كان حجة فمع هذا الاطلاق يحمل الكلام على مايفيد العلم بأن سكوتهم عن رضاً كالاطلاع على أحوال الساكتين تفيد العلم وككون المخالف في المسئلة فاسق يجب انكار قوله ولذا صرح الامام المهدي عليه السلام بالتأثيم فقال والمخالف مخط آثم ولعله اراد فاسق (قوله) فان كان قطعياً وكان لسكوتهم محمل غير الرضا فكذلك أي لا اجماع ولاحجة ولم يذكر المؤلف عليه السلام المقابل لهذا وقد ذكره في الفصول حيث قال وان لم يكن محمل فاجماع قال في شرحه كالقياس حيث عمل به بعض وسكت الباقون أنتهى ولعل الوجه في عدم ذكره ماعرفت من كونه قطعياً لايفيد العلم بأن سكوتهم عن رضاً اذ قد يكون المخالف معذوراً فلا يدل السكوت على العلم ولا على انه لامحمل للسكوت غير الرضا الا بما عرفت من الاطلاع على احوال الساكتين فالمؤلف عليه السلام قد استغنى عن ذكر المقابل لشمول قوله سابقاً فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضا فاجماع له فتأمل واعلم ان المؤلف عليه السلام لم يقيد ماذكر هاهنا بكونه قبل تقرر المذهب وانما قيد بذلك فيما كان إجتهادياً كما يأتى والظاهر تقييد القطعي بذلك هاهنا أيضاً

(قوله) لشمول قوله سابقاً الخ ، تأمل في صحة هذا الكلام فالسابق وهو ماعلم قطعاً بخلاف هذا اه ح

وكان لسكوتهم محمل غير الرضا (١) فكذلك وذلك كامامة ابي بكر وعمر وعثمان فان السكوت لايدل على الرضا وان كانت مسئلة الامامة (٢) قطعية (٣) لما كان هنالك ما يصرف السكوت اليه وهو التقية والخوف من إختلاس الارواح وانتهاك الاعراض والحرم وان كان اجتهاديا فان كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعاً (٤) سواء قلنا كل مجتهد مصيب اولا لان المخطئة يقولون بان المخطي معذور معفو عنه مخاطب بما اداه اليه نظره القاصر فلا يجب الانكار وان كان ( قول البعض وسكوت بعض (٤) قبل تقرر المذاهب ) وهذا عند البحث والنظر

(١) كالتقية لانه لوكان سكوتهم لاجلها لم يكن رضاً اه وفي حاشية من خوف او تقدم انكار اونحو ذلك اه جلال (٢) من حيث هي اه (٣) بناء على ان الامامة قطعية وانه لم ينكر امامتهم احد في القامين تراع طويل اه جلال (٤) اتفاقاً اه فصول (٥) عبارة فصول البدايع وسكوت الباقي بعد بلوغه ومضى مدة التأمل وقبل استقرار المذاهب

وان قيل في أدلة بعض منه انه عقلي فلم يكتف اذاً به في الاستدلال على حجيتها افاده في نظام الفصول مع حذف وزيادة وتحويل وانما احوجنا اليه تحقيق القطعي في عباراتهم (قوله) وكان لسكوتهم محل غير الرضا فكذلك ، أي لايكون السكوت إجماعاً ولاحجة لانه يحتمل ان علم الانكار للرضا بما قال الواحد اوالجماعة ويحتمل انه لغيره ولايخفى ان الجزم بأحد الاحتمالين جزم مع الشك فكيف نقول بأنه ليس باجماع ولاحجة بل الصواب ان يقال انه محل وقف وكان يحسن تأخير هذا الجزم الى بعد ذكر المثال بامامة ابى بكر لحصول دليل احد الاحتمالين كما يأتي لاان يجعله من أصل القاعدة وقد أحسن صاحب الفصول في عبارته حيث ( قال) فان كان قطعياً وكان لسكوته محل غير الرضاء كامامة الثلاثة فكذلك (قوله) وان كانت الامامة قطعية ، اقول اعلم ان قطعية الامامة تارة يريدون ان مسئلتها قطعية أي ان شرطية منصبها قطعي وتارة ان امامة الوصي عليه السلام قطعية وظاهر كلام المصنف انه يريد قطعية المنصب ويحتمل انه يريد الاخر وانه سكت من سكت لا للرضى بل لمحامل من الخوف ونحوه (قال) وسكوت البعض ، اقول لابد من التقييد بأنه لم يكن السكوت لاحتمال غير الرضا كما افاده الرفو قال قبل تقرر المذاهب اقول القائل الواحد اوالجماعة المفروض في اول المسئلة يصدق على ماقاله أوقالوه انه مذهب له اولهم لانه ليس المراد من المذهب مااستقر وتبعه عليه مقلدوه فكل قول يذهب اليه ذاهب من المجتهدين فهؤلاء قد ذهبوا الى ماقالوه وليست المذاهب المتقررة الا أقوال متلاحقة قولا بعد قول فالسامع لما قاله أوقالوه يقول هذا مذهب لقائله لانكير فيه فلا يكون سكوته الا كسكوته بعد تقرر المذاهب وحينئذ فلايتم حصول صورة المسئلة واستقرار المذاهب لادليل عليه بل اذا قال مجتهد بقول فهو مذهبه الذي يعزى اليه ويتبعه مقلدوه عليه وان لم يتبعه احد عليه فهو مذهبه فليس من شرط مذهب القائل تقليد الغير له (قوله) وهذا عند البحث والنظر في الحادثة ، اقول المسئلة مفروضة انه قال قائل او جماعة فقد وقع القول لمن قاله وصار مذهباً له كما قررناه ومرادهم انه اذا تقرر مذهب للقائل بأنه لانكير في مسائل الخلاف فنقول هذا القائل المفروض قد قال وهو مجتهد وجزم بما قال فليكن مذهباً له فالسكوت عليه

(قوله) وان كان اجتهادياً عطف على قوله فان كان قطعياً (قوله) لان المخطئة يقولون بأن المخطي معذور فلا يجب الانكار ، هذا يجري فيما اذا كان قول البعض وسكوت الباقين قبل تقرر المذاهب فلا يظهر الفرق بهذا التعليل بين ماكان قبل تقرر المذاهب أوبعده والذي ذكره في شرح المختصر من التعليل ان عدم الانكار بعد تقرر المذاهب لايدل على الموافقة لعدم جري العادة بانكاره فلا يكون حجة بخلاف ما اذا كان قبل تقرر المذاهب فان السكوت ظاهر في الموافقة اذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة كما يرى عليه الناس والمؤلف عليه السلام أورد تعليل شرح المختصر في الطرف الثاني أعني قبل تقرر المذاهب وعدل في الطرف الاول الى قوله ان المخطئة الخ فورد ماذكرنا و (قوله) بأن المخطي معذور كأنه لم يعتد بخلاف الاصم

(قوله) والذي ذكره في شرح المختصر الخ ، ويمكن ان يقال ليس مراد المؤلف ايراد هذا الفرق بين ان يكون قبل التقرر و بعده بل أورده للفرق بين الاجتهادي والقطعي كما هو الظاهر من السياق والله أعلم اه حسن بن يحيى السكبسي

في الحادثة ففيه اقوال خمسة (قيل) هو (اجماع) قطعي وهو قول احمد ابن حنبل واكثر الحنفية (١) وبعض الشافعية وهو قول الشافعي القديم (وقيل) هو (اجماع) (بعدهم) اي بعد انقراض القائل والساكتين وهو قول ابي علي الجبائي (وقيل) هو (لااجماع) قطعي (ولا حجة) ظنية وهو قول ابي عبدالله البصري واهل الظاهر وبعض الحنفية قال الدواري وبه قال الجمهور من الزيدية منهم الامام يحيى بن حمزة عليه السلام والقاضي جعفر وبه قال الشافعي في الجديد والغزالي والرازي (وقيل) ان كان القول (في الفتيا) فهو (اجماع) (٢) (و) ان كان (في الحكم) فهو (لا ايهما) أي لااجماع قطعي ولا حجة ظنية وهذا مذهب ابي علي بن ابي هريرة (٣) من اصحاب الشافعي رضى الله عنه (و) القول الخامس وهو (المختار) وبه قال الامام احمد بن سليمان والمهدى وابو هاشم وابو الحسن الكرخي والامدي وابن الحاجب وهو الظاهر من كلام الامام الهادى عليه السلام والمؤيد بالله احمد ابن الحسين عليهما السلام (انه حجة) ظنيه يحتج بها كسائر الظنيات (٤) «لنا حجة» (٥) فيما اخترناه ان سكوتهم

---

(١) قالت الحنفية لو شرط سماع قول كل من المجمعين انتفى الاجماع لتعذره اى سماع قول كل عادة قال الشارح قال السرخسي اذ ليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم بقرون فهو ساقط عنهم لأن التعذر كالممتنع وكذا يتعذر السماع عن جميع علماء العصر والوقوف على قول كل منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين لكن الاجماع غير منتف فالشرط المذكور منتف اه وانت خبير بأن الفرق بين السماع من الذين قبلهم بقرون وبين السماع من جميع علماء العصر في غاية الوضوح فكيف يقاس هذا عليه الاول كالمحال والثاني فيه بعض حرج والفرق بين السكوتي والقولي حينئذ التتبع لكيفية وقوعه اه شرح تحرير (٢) عكس المروزى محتجاً بأن الحاكم ينفذ ولا يسكتون على تنفيذ باطل ولا كذلك المفتى اه جلال * وقال ابو اسحق المروزى عكسه أى انه حجة ان كان حكماً لصدوره عادة بعد البحث مع العلماء واتفاقهم بخلاف الفتيا وقال قوم انه حجة فيما يفوت استدراكه كاراقة دم واستباحة فرج لان ذلك لخطره لايسكت عنه الا راض به بخلاف غيره اه من الجمع وشرحه للمحلي * قال المحلي نسب هذا القول للشافعي اخذاً من قوله لاينسب الى ساكت قول اه (٣) من الظاهرية اه * في شرح الجمع للمحلي عن ابي علي بن ابي هريرة القول بانه حجة وفي المختصر وشرح العضد مثل مافي هذا الكتاب اه والله اعلم (٤) فان علمت موافقة الساكتين كان اجماعاً قطعياً والا كان حجة لأن الاحتمال انما يقدح في القطعية دون الحجية كالقياس وخبر الواحد قال في المنتهى وأما كونه غير قطعي فلانقدحه بالاحتمال اه سعد وح اصفهاني (٥) ضبط في خط سيلان بالنصب وكتب عليه حال اه

---

وعدم انكاره لانه مذهب له لالانهم رضوا به على انه لايخفى ان فرائض الانكار ثلاث كما عرف من قواعد الشريعة الاولى الانكار باليد ثم باللسان ثم بالقلب فاذا فقد التغيير باليد والانكار اللساني لم يدل على عدم الانكار بالقلب اذلاملازمة بينهما وحينئذ فالسكوت ولو على امر يجب انكاره لايدل على الرضى بالفعل فكيف يدل في مسائل الخلاف

ظاهر في موافقهم (لبعد السكوت) من كل (عادة مع) اعتقاد (المخالفة) كما نرى عليه الناس فكان ذلك في افادة الا تفاق ظنا كقول ظاهر الدلالة غير قطعيها وحينئذ يصدق عليه سبيل المؤمنين وقول كل الامة وبالجملة فليس الظن الحاصل به بأقل من الظن الحاصل بالقياس وظواهر اخبار الاحاد فوجب العمل به،(١) واحتج القائلون بالمذهب الاول بما ذكرناه من ظهور السكوت في الموافقه(٢) فقلنا في الجواب عليه (وهذا غير كاف للاول) لانه يدعى كونه إجماعاً قطعياً والظهور لا يفيد مطلوبه وقال ابو علي الجبائي(٣) الاحتمالات من تجويز ترك الانكار لعدم تمام النظر اولتعارض الادلة أوللتوقير والتعظيم أوللهيبة أوللفتنة(٤) كما نقل عن ابن عباس في مسئلة العول انه سكت اولا(٥) ثم أظهر الانكار فقيل له في ذلك فقال انه والله كان رجلا مهيباً فهبته (٦) يعني عمر أولغير ذلك تكون قبل الانقراض قوية فلا يكون إجماعاً وأما بعد الانقراض فتضعف الاحتمالات فيكون إجماعاً، والجواب ان ضعف الاحتمال بالانقراض لا يفيده (٧) الا أن غايته قوة ظهور الموافقة وهو لا يدل على القطع الذي يدعيه لبقاء الاحتمال وان كان ضعيفاً ولا يضرنا وجوده لانا لاندعي الا الظن وهذا ماشار اليه بقوله (ولا يضرنا الاحتمال) (٨) فيه (فيضعف بالانقراض) أي يحتاج الى تضعيفه بالانقراض (و) قال أهل المذهب الثالث يحتمل (كون السكوت لخوف أو توقف) في المسئلة (أو تصويب) أي لاعتقاد ان كل مجتهد مصيب اوغير ذلك من

(قوله) الاحتمالات مبتدأ وقوله يكون قبل الانقراض خبره (قوله) كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أخرجه البيهقي مطولا من حديث الزهري وأخرجه الحاكم مختصراً (قوله) لا يدل على القطع الذي يدعيه، لان قوله هو إجماع بعدهم عبارة عن الحجة القطعية (قوله) ولا يضرنا وجوده، أي وجود الاحتمال (قوله) فيضعف بضم اليا وفتح الضاد وتشديد العين المهملة وضمير يضعف عائد الى الاحتمال ويضعف منصوب بفا السببية أي حتى يضعف اي يحتاج الى تضعيف الاحتمال بالانقراض

---

(١) قال في شرح الفصول للسيد صلاح وهذا هو الحق والانصاف * في شرح الاصفهاني على المنهاج قال ابو هاشم العلماء لا يزالون يتمسكون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرفوا له مخالفاً وذلك يدل على انه حجة والا لم يتمسكوا به وجوابه المنع من التمسك به وانه اثبات الشيء بنفسه فان التمسك بالقول المنتشر مع عدم الانكار هو المتنازع فيه لأنه كقول البعض وسكوت الباقين والله أعلم واحكم (٢) يعنى ان سكوتهم دليل ظاهر في موافقتهم فكان أجماعاً اه (٣) وكذا الامام سراج الدين في شرحه للفرايض اه (٤) أى لخشية ثورانها اه غاية واصول بالمعنى (٥) يعنى قبل موت عمر، ثم اظهر الانكار، يعنى بعد موته اه (٦) نسخة، ولم يثبت في نسخة المصنف ولا العضد اه (٧) أى مطلوبه اه (٨) أقول هذه العبارة لاتناسب ما قصده من رد قول الجبائي من الحكم بقطعية الحجة بعد الانقراض وحق الكلام ان يقال ولا يزول الاحتمال بالانقراض او نحو ذلك نعم ان اراد الجواب عما يرد على المذاهب المختار عنده من أنه لا حجة مع الاحتمال لكان وجهاً لكنه لا يناسب تأخيره عن قوله وهذا غير كاف للاول لكونه رجوعاً الى تكميل الدليل المختار بعد الشروع في دفع غيره كما لا يخفى على العارف بالاساليب والله أعلم اه من خط السيد صلاح بن الحسين الاخفش قدس سره والله أعلم وأحكم

---

قوله) لبعد السكوت عادة، اقول غايته انه مجرد استبعاد يصح مرجحاً لا مؤسساً لقاعدة استدل بها (قوله) وقول كل الامة، اقول اما انه يصدق عليه انه قول للساكت فمشكل اذ لا ينسب الى ساكت قول والا لكان إجماعاً قولياً لا سكوتياً

الاحتمالات التي ذكرناها آنفاً وغيرها ومع قيام هذه الاحتمالات لايدل على الموافقة فلايكون إجماعاً ولاحجة ، والجواب أنها وان كانت محتملة فهي (خلاف الظاهر) (١) لما علم ان من عادتهم ترك السكوت في مثله كقول معاذ (٢) لعمر لما رأى جلد الحامل ماجعل الله لك على مافي بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر وقد روى ان القائل لذلك علي عليه السلام وكقول امرأة لما نهى عمر عن المغالاة في المهور ايعطينا الله بقوله « وآتيتم إحداهن قنطاراً » ويمنعنا عمر فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات(٣) وغير ذلك مما يُوقف عليه التتبع لآثارهم ، وقال ابن ابي هريرة العادة في الفتيا انها تخالف ويُبحث عليها دون الحكم فان كلاً يحكم بمايراه فيتبع ولا يخالف كما ترى في عصرنا، وأيضاً الحاكم يهاب ويوقر دون المفتي ، والجواب منع الفرق بين الفتيا والحكم في محل النزاع وهو قبل تقرر المذاهب لانهم حينئذ بصدد البحث والمناظرة في حكم المسئلة فيخالف الحكم وينكر كما تخالف الفتيا وتنكر (والفرق )الذى أبداه المستدل (بين الفتيا والحكم بعد الاستقرار) للمذاهب (وهو غير الفرض) وقد علم اعتراض الصحابة على الاحكام فتجويز الهيبة لايدفع الظهور ﴿ مسئلة ﴾ في الكلام في مستند الاجماع (المختار

(١) لفظ الجلال لكن لايخفى صحة منع الظهور لأن العادة انما جرت في الانكار عند انتفاء المانع منه فأين الدليل على أن السكوت كان مع انتفاء المانع من الانكار ولاسبيل الى أن يقال الاصل عدم المانع كما يصح أن يقال الاصل وجود المقتضى لأن المقتضى عدالتهم المستلزمة لانكار الباطل وهي متحققة بخلاف انتفاء العارض فليس بمتحقق بل وجود ذلك وعدمه سيان في الامكان فلاى شيء رجح عدمه على وجوده اه من شرح الجلال على مختصر المنتهى ، هذه دعوى لايساعد عليها الانصاف اذ الاحتمالات من الاستواء بحيث لاينكره الا مكابر فليتأمل ، اذا عرفت ذلك علمت أن السكوتي من الاجماع غير حجة وما أحسن قول الشافعي لاينسب الى ساكت قول والله أعلم اه من خط سيدى صلاح الاخفش رحمه الله تعالى (٢) هذا الانكار من معاذ فيما ظهر كونه منكراً له ولا يلزم وجوب الانكار في مقام الاحتمال عند حصول الحادثة فتأمل اه من خط سيدى صلاح بن حسين الاخفش رحمه الله (٣) في البيوت اه

( قوله) كقول معاذ لعمر ، اقول معارض بسكوت ابن عباس في مسئلة العول والحق انه ليس كل سكوت رضى بفعل من سكتوا على فعله لتعدد الاحتمالات الحاملة على السكوت من الخوف اوالتوقف اوالتصويب اوغير ذلك والجزم بأحدها تحكم ودعوى ظاهريته غير مسلمة وانكار بعض السلف لبعض القضايا لايدل على ان السكوت على غيرها رضى بها فقد يسكت الانسان على مالا يرضاه لعذر لايعلم وقد قال بعض السلف لبعضهم وقد أثنى جماعة على عامل لهم وذلك البعض ساكت فقال مالك لاتكلم قال لو تكلمت خالفتهم ثم كلام معاذ لعمر تنبيه له على ماغفل عنه من حكم الجنين وعمر رضي الله عنه لم يحكم الا على المرأة بالجلد ذاهلا عن جنينها فلم يكن قد حكم على الجنين فلم يتقرر له فيه قول حتى تكون المسئلة من محل النزاع ﴿مسئلة﴾ المختار وجوب السند ، اقول بعد تقرر ان الاجماع حجة عندهم وقيام الادلة على حجيته ووجوب العمل به على الأمة فالبحث عن مستنده من الخوض فيما لايعنى سيما ومستنده ظني

( قوله ) التي ذكرناها آنفاً ، في الاستدلال لأبي علي الجبائي ( قوله ) والفرق ، مبتدأ خبره بعد الاستقرار للمذاهب (قوله ) وهو غير الفرض ، لأن الكلام فيما كان قبل تقرر المذاهب

وجوب ( ١ ) السند ) دليلا كان أو امارة وهو قول عامة العلماء الا ما حكى قاضي القضاة عن قوم من جواز الاجماع عن توفيق لاعن توقيف بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وان لم يكن لهم دلالة ولا امارة(✻) وهو مناسب لمذهب مُوَيْس بن عمران(٢) كما يجي ان شاالله تعالى قال ائمتنا عليهم السلام والجمهور ( ولو كان السند (٣)قياساً ) واجتهاداً (٤) ( وفيه ) أي في القياس أقوال منها (المنع ) لصدور (٥) الاجماع عنه (مطلقاً) جلياً كان او خفياً وهذا رأى داود الظاهري واتباعه والامامية (٦) وابن جرير الطبري (٧) (و ) منها المنع ( للخفي ) أي لصدور الاجماع عن القياس الخفي دون الجلي فهو جائز وهذا قول بعض الشافعية (و)منها المنع (للوقوع )لصدور الاجماع عنه دون الجواز (و)منها المنع ( للحجية ' أى لكون الاجماع الصادر عن القياس حجة فتجوز مخالفته حكى هذا القول قاضي القضاة (٨)عن الحاكم صاحب المختصر ( لنا )حجة

---

(١) قال في شرح الجمع والا لم يكن لقيد الاجتهاد المأخوذ في تعريفه معنى أى فائدة وهو الصحيح لأن القول في الدين بلا مستند خطأ وجوز قوم الاجماع بلا مستند بان يوفق الله المجتهدين للاتفاق على الصواب بلا مستند والخلاف في الجواز لافي الوقوع لأن هؤلاء القوم واقفوا على عدم وقوعه كما نقله الامدى عنهم واعترضه المصنف فنقل عنهم دعوى وقوع صور منه اه جمع وشرحه (٢) من اصحاب النظام واسمه موسى اه * فان مذهبه أن المكلف متى بلغ درجة الاجتهاد قد صار مفوضاً من جهة الله تعالى يحكم في الحادثة بما شاء من دون نظر في الادلة وان ماقضى به في الحادثة فهو موافق لمراد الله تعالى لأن الله تعالى يوفقه لأصابة مراده لأن هذا عنده حال النبي صلى الله عليه واله وسلم فكذلك يجوز مثله في الاجتهاد وكذلك قال في الامة اذا اجتمع رأيها فهي مفوضة فلها ان تحرم ما شاءت لا عن دليل ولا أمارة اه من منهاج الامام المهدى (٣) عبارة الكافل وانه يصح أن يكون مستنده قياساً أو اجتهاداً قال شارحه الطبرى وهو مرادف القياس عند الشافعي ومباين له عند الكرخي لأنه عنده مالا أصل له والحق انه أعم مطلقاً لاجتماعهما فيما له أصل يرد اليه ووجوده بدون القياس فيما لاأصل له يرد اليه كأروش الجنايات فحيث كان مذهب المصنف الاول كان ذكره الاجتهاد بعد القياس عطفاً تفسيرياً وان كان الثانى فظاهر لتباينهما وان كان الثالث كان من عطف الخاص على العام فكان الانسب العطف بالواو اذ هي المختصة بجواز عطف المرادف والعام على الخاص كما هو مقرر في موضعه اه (٤) في دلالات النصوص كالمفاهيم وقراين تعميم الخاص وتخصيص العام ونحو ذلك اه نظام الفصول للجلال (٥) اللام صلة وكذا فيما يأتى اه أى المنع لجواز صدوره لاللوقوع فسيأتى اه (٦) بناء على اصلهم في نفي القياس اه (٧) قال السبكى وهو غريب لأنه من القائلين بالقياس اه من رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب له (٨) وفي شرح المعيار بعد حكاية الاقوال الثلاثة الاول ماصورته فهذه هي الاقوال المشهورة في هذه المسئلة وقد حكى الحاكم قولا رابعاً وهو أنه يجوز أن يجمعوا عن امارة ويقع ذلك ولكن لايكون حجة وحكى هذه المقالة عن الحاكم أبي الفضل صاحب

---

في الاغلب وهو قطعي فلا فائدة يعتد بها في هذه المسئلة .

---

(قوله ) بأن يوفقهم الله الخ ، بهذا يندفع ماذكره ابن الحاجب من ان عدم المستند يستلزم الخطأ ( قوله ) وهو مناسب لمذهب مويس اشارة الى رد القول بأن الله يوفقهم (قوله) كما يجيء في باب الاجتهاد إنشاالله تعالى (قوله) قياساً هو ماله اصل معين وقوله واجتهاداً يعني بالمعنى الاخص وهو مالم يكن له أصل معين (قوله ) صاحب المختصر، على مذهب إبي ح وهو ابو الفضل المروزي من الحنفية وهو معاصر للحاكم ابى سعد صاحب شرح العيون ذكره في حواشي الفصول ( قوله ) لنا حجة ، لعل حجة مبتدأ خبره قوله لنا في عبارة الشرح واما في المتن فقوله لنا خبر قوله القطع ولو نصب حجة وكان قوله لنا خبر القطع لم يستقم ذلك في الشرح لان القطع في الشرح خبر قوله حجة الامر الثانى فالعبارة لاتخلو عن قلق

---

(قوله) اشارة الى رد القول الخ ، فلما كان مناسباً لمذهب مويس وقد ابطل مذهبه فيما سيأتى فهو اشارة الى الرد اه ح عن خط شيخه (قوله) وهو معاصر للحاكم ابى سعد، ينظر فان الراوي عنه قاضي القضاة وهو يعنى قاضي القضاة اقدم من الحاكم بكثير فتأمل اه ح عن خط شيخه بزيادة يسيرة

فيما اخترناه وهو ثلاثة (١) امور وجوب السند وجواز كونه قياسا ووقوعه عن قياس ، حجة الامر الثاني ( القطع بالجواز ) لانه لو فرض وقوعه عن القياس لم يلزم منه محال وذلك ( كـثيره ) من الامارات ، مثل خبر الواحد والمتواتر الظني الدلالة اذ لامانع يقدر الا كونه مظنوناً (و) حجة ( الوقوع ) قوله ( كاجماعهم على حد الشارب ) فانه أثبته علي عليه السلام بالقياس (٢) حيث قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترا فأرى عليه حد المفترين ، وقال عبد الرحمن بن عوف هذا حد واقل الحدود ثمانون وكتحريم

---

المختصر اه قلت فلعل الصواب نسبة هذه الحكاية عن الحاكم صاحب المختصر الى الحاكم أبي سعد كما وقع في شرح المعيار للامام المهدي عليه السلام وأما نسبتها الى القاضي فلعله سهو لأن الحاكم المذكور كان معاصراً للحاكم أبي سعد وهو يعني ابا سعد متأخر عن القاضي بمدة طويلة فاعرف ذلك اه من خط سيدي صلاح الاخفش رحمه الله (١) بل اربعة : الرابع كونه حجة وسيأتي استدلال المخالف عليه اه (٢) يحقق كلام الهادي عليه السلام من شرح الفتح اه من خط العلامة الجنداري وفي حاشية مالفظه في شرح الفتح ان حد الشارب ثمانين ثبت بالنص ، من ذلك انه صلى الله عليه وآله وسلم آتى بشارب خمر فجلده ثمانين ثم قال فان عاد فاقتلوه فعاد فانتظرنا أن يأمر بقتله فأمر بجلده ثانية فجلد ، وفي أصول الاحكام عن محمد ابن علي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه جلد رجلا في الخمر ثمانين اه باختصار وفيه أيضاً وقد ذكر في تلخيص ابن حجر مالفظه قال ابن دحية في كتاب وهيج الجمر في تحريم الخمر لقد هممت ان اكتب في المصحف أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جلد في الخمر ثمانين

---

(قال ) كاجماعهم على حد الشارب ، اقول الاحسن على تقدير عدد حده اذ حده ثابت بالنص وعدده أيضاً وانما الزيادة هي الثابتة بالقياس أخرج الشيخان من حديث انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم آتى برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين قال وفعله ابو بكر فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن بن عوف أخف الحدود ثمانون فأمر به عمر وأخرج مسلم من حديث علي رضي الله عنه في قصة الوليد بن عقبة جلد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أربعين وجلد ابو بكر أربعين وعمر ثمانين وكل سنة وهذا احب الي فأصل الحد وتقديره بالاربعين ثابت بالنص وان قال انس نحو أربعين فقد جزم علي بأنها أربعون كما عرفت (قوله) فانه أثبته علي بالقياس ، يريد به الثمانين كما دل له كلامه وهذا الاثر عن علي سيأتي ذكر من أخرجه عن علي في بحث القياس ذكره المصنف «قلت» ولايخفى انه فيه إشكالا لان الفرية هي ما كان عن عمد اذ الافتراء هو الكذب عن عمد ولا عمد للهاذي والفرية الكذب ولا حد فيه على عمومه انما الحد في القذف وقد يكون صدقاً في نفس الامر وانما لايجد الشهود فيحد ثم انه لايخفى ان الكلام في ان الاجماع يكون مستنده القياس وليس القول بان حد الشارب ثمانون جلدة مجمعاً عليه بل عند الشافعي وداود انه أربعون جلدة وظاهر حديث مسلم ان علياً عليه السلام قائل بأنه أربعون فانه جلد الوليد أربعين ثم قال ماقال مما أسلفناه ولم يجلده الا أربعين كما هو مصرح به في غيرها « رواه البخاري من حديث عبد الله بن عدي بن الخيار » فأين الاجماع عن القياس وهذا المثال للمصنف

---

( قوله ) على حد الشارب لعله اراد على إثبات تقدير حد الشارب اذ اثباته كان في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما ثبت في الصحيحين عن انس جلد النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الخمر بالجريد والنعال وجلد ابو بكر أربعين فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن اخف الحدود ثمانون فأمر به عمر وقد أستوفى الكلام في ذلك في شرح الفتح (قوله) فانه أثبته علي كرم الله وجهه ، حديث علي كرم الله وجهه أخرجه مالك وش عن ثور بن يزيد الديلمي وهو منقطع لكن وصله الحاكم من وجه عن ثور عن عكرمة عن ابن عباس لكن قد عرفت ماثبت في الصحيحين

---

(قوله) لعله اراد على اثبات تقدير الخ ظاهر كتب الفن ان الاجماع على نفس الحد لاعلى تقديره فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وهو منقطع بل قد وصله أبو داود في سننه عن عبد الرحمن بن أزهر آخر حديث عنه مالفظه وقال ان الرجل اذا شرب افترى اه ح عن خط شيخه

شحم الخنزير (١) قياساً على لحمه (٢) وغير ذلك (و)حجة الوجوب قوله (اما) الاجماع ( بلاسند فمحال عادة) لان اتفاق الكل لالداع يستحيل فى العادة كالاجتماع(٣) على اكل طعام واحد فى وقت واحد ، احتج المانعون على الاطلاق (٤) والمانعون عن الخفى اما اولا فبأن العادة تمنع الاتفاق عنه لانه ظني والقرائح فيه تختلف والانظار تتباين ، (و) الجواب انا (لانسلم منع اختلاف القرائح للاتفاق) بعد العلم بوجوب

اه من خط المولى ضياء الدين قدس سره (١) في شرح الجلال على المختصر وأما تحريم شحم الخنزير وإراقة نحو الشيرج «» فليس بالقياس للشحم على اللحم ولا للشيرج على السمن الذى ماتت فيه فارة أما الشحم فلان اسم اللحم يطلق عليه ولهذا يقولون شحم الحنظل تارة ولحم الحنظل أخرى ولو سلم فهو من تنقيح المناط كما في السمن والشيرج وهو من النص لامن القياس وأما قول بعضهم أن حد الخمر أجمع عليه عن قياس فوهم لأنه ان أراد أصل الحد فهو ثابت بالسنة الصحيحة وان أراد مقداره فلا إجماع عليه وقد حققنا ذلك في ضوء النهار اه بحروفه «» دهن السمسم اه (٢) المنصوص عليه بناء على أن الشحم ليس من مسمى اللحم والظاهر أنه منه وان اختص باسم منفرد كاختصاص بعض اللحم باسم كالكلية والكبد والسنام ونحو ذلك فان شحم كل شيء لبه وما في جوفه ومنه لحم الحنظل وشحمه لما يحويه قشره اه نظام الفصول (٣) ولأن عدم المستند يستلزم الخطاء فلو أجمع لاعن مستند اجتمع الامة على الخطاء اه عضد لأن القول في الدين بلا دليل ولا امارة خطاء ورد بالمنع لجواز أن يوفقهم الله الخ كلام السعد اه (٤) في شرح ابن جحاف احتج القائلون بمنعه عن قياس واجتهاد بأن اختلاف قرائح المجتهدين وأنظارهم وأفكارهم تمنع الاتفاق عادة والجواب انا لانسلم أن اختلاف القرائح تمنع الاتفاق لوقوع ذلك كما تقدم وكغيره من الظنيات قالوا ثانياً لو ثبت عن قياس تناقض الاجماعان ، بيان الملازمة أن الاجماع منعقد على جواز مخالفة القياس قبل الاجماع ومنع الاختلاف فيه لصدور الاجماع عنه يناقض جواز المخالفة فيتناقض الاجماعان واللازم باطل ، والجواب أن هذا منقوض

(قوله) منع اختلاف القرائح للاتفاق ، اللام للتقوية متعلقة بمنع لا للتعليل كذا نقل عن المؤلف عليه السلام

ومثل ابن الحاجب للمسئلة بالاجماع على امامة ابى بكر ومستنده القياس على امامته في الصلاة وباراقة نحو الشيرج اذا وقعت فيه فارة قياساً على السمن ورد بأنا لانسلم الاجماع في الاول لخلاف سعد بن عبادة وغيره وكذلك مسئلة الشيرج لانسلم الاجماع ولئن سلم فلم لايجوز ان يكون لمستند غير القياس وكأنه عدل المصنف الى ماذكره لذلك فوقع في أعظم مما فر منه (قوله) وكتحريم شحم الخنزير ، اقول كذا في كلام ابن الحاجب قيل عليه هذا بناء على ان الشحم ليس من مسمى اللحم والظاهر انه منه وان أختص باسم مفرد كاختصاص بعض اللحم باسم كالكلية والكبد ونحو ذلك فان لحم كل شيء لبه وما في جوفه ومنه لحم الحنظل وشحمه لما تحويه قشره (قوله) كالاجتماع على اكل طعام واحد في وقت واحد ، اقول قيل بأنه ان اريد الاكل دفعة واحدة في وقت واحد كما هو ظاهر العبارة فعلى تسليم إستحالته لايضر لان الاتفاق الذي هو معنى الاجماع لايشترط ان يكون دفعة واحدة في وقت واحد بل هو خلاف الواقع غالباً اودائماً وان اريد ولو على التدريج فلا نسلم إستحالته ثم هذه الاستحالة المدعاة دليلها القياس على الاجتماع على اكل طعام الخ ولايقوم حجة على نفاة القياس (قوله) بعد العلم بوجوب العمل بالقياس ، اقول هذا استدلال بمحل النزاع اذ داود واتباعه ينازعون في ثبوته «نعم» يتم على ابن جرير ان كان

العمل بالقياس ولو سلم لزم في كل ظني اذ لامانع يقدر سوى كونه ظنياً ، واما ثانياً فبأنه لو صدر عنه لجازت مخالفته ، اما الملازمة فلانه يجوز للمجتهد مخالفة القياس إجماعاً وجواز مخالفة الاصل تقتضي جواز مخالفة الفرع ، واما بطلان اللازم فللاتفاق على امتناع مخالفة الاجماع (و) الجواب ان (الاجماع على جواز مخالفته) أي القياس (قبل الاجماع) واما اذا اقترن بالقياس اجماع فلا تجوز المخالفة لاعتضاده به (١) ، واما ثالثاً فبأن العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس والاختلاف فيه يمنع من انعقاد الاجماع عنه (و) الجواب ان ماذكرتموه من (منع الاختلاف فيه لصدور الاجماع عنه (٢) منقوض بخبر الواحد) والعموم فان الاختلاف قد وقع في حجيتهما مع جواز صدور الاجماع عن كل منهما اتفاقاً ، احتج القائل بكون الاجماع الصادر عن القياس والاجتهاد غير حجة بأن جواز مخالفة الاصل يستلزم جواز مخالفة الفرع (و) الجواب ان (قياس الاجماع على الطريق) واجراء حكم طريقه عليه (باطل) بالدليل (٣) القطعي الدال على كونه حجة لاتجوز

---

بخبر الواحد لجريه فيه بان يقال الاجماع على جواز مخالفته قبل الاجماع ومنع الاختلاف فيه لصدور الاجماع عنه ينافي جواز مخالفته الخ ، فلو كان صحيحاً لما جرى فيه للاتفاق على جوازه عنه والحق انها قضية عرفية بمعنى أن مخالفته تجوز مادام لم يجمع على موجبه لادائماً اهـ (١) ولذا قال في هامش الفصول واذا اجمعوا على قياس لعلة ظنية صارت بعد الاجماع القطعي قطعية قال الحفيد وهذا من غرائب النظر اهـ (٢) قال في التلويح أما جواز كونه أى المستند خبر واحد فمتفق عليه، كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان وأصول شمس الائمة أن الشيعة وداود الظاهرى ومحمد بن حسين الطبرى خالفوا في الظنى قياساً كان أو خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لأنه قطعي فلا يبتني الا على قطعي لأن الظن لايفيد القطع وجوابه أن كون الاجماع حجة ليس مبنياً على دليله أى سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع اهـ (٣) عبارة شرح ابن جحاف الجواب أن قياس الاجماع في جواز المخالفة على طريقه باطل بالدليل القائم على حجية الاجماع فلاتجوز مخالفته نحو «ومن يبتغ»

---

من مثبتي القياس (قوله) اذ لامانع الا كونه ظنياً ، اقول هذا استدلال بالقياس لانه اقاس القياس الظني على مايفيد الظن من اخبار الاحاد والمخالف ينازع في القياس من حيث هو فكيف لامانع الا كونه ظنياً فان المانع عند نفاة القياس كونه غير متعبد به فلا يلزمهم ماالزمهم من نفي صحة كل ظني عن ان يكون مستنداً للاجماع (قوله) لاعتضاده بالقياس ، اقول قد تضمنت مخالفة القياس هنا مخالفة الاجماع ضرورة اتحادهما مدلولا فلقائل ان يقول امتناع مخالفته لاجل مخالفة الاجماع لالمخالفة القياس من حيث هو قياس (قوله) فان الخلاف قد وقع في حجيتهما ، اقول لايتم هذا دليل على الظاهرية كما لايخفى ولايصح إستدلالهم بهذا الدليل اذ المانع عندهم عدم التعبد بالقياس لاكونه مختلفاً في حجيته (قوله ) اتفاقاً ، اقول نقل المحشي فيه خلافاً ويأتى من كلام المصنف عن ابى عبدالله البصري مايشعر بأنه لايقول بصحة كون الاحاد مستنداً للاجماع

---

(قوله) منع الاختلاف فيه لصدور الخ ، اللام للتقوية أيضاً متعلقة بمنع (قوله) مع جواز صدور الاجماع عن كل منهما أى خبر الواحد والعموم لكن ماذكره المؤلف عليه السلام نقض لشبهة المخالف فأين الحل لشبهته فان الاختلاف في حجية ماذكر مانع عن كونه المستند فينظر (قوله ) اتفاقاً ، هذا الاتفاق ذكره الدوارى وكذا ذكره في التلويح الا انه نسب الى الميزان رواية الخلاف عن الشيعة وداود الظاهرى ومحمد بن جرير الطبرى في الظني مطلقاً فلم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتنى الا على قطعي ورد بأن الاجماع حجة لذاته كرامة لهذه الامة لا لابتنائه على سنده ، قلت ومقتضى مارواه ابو طالب عليه السلام عن شيخه ابي عبدالله البصري وقد نقله المؤلف عليه السلام فيما يأتى قريباً انه لايجوز الاجماع عن اخبار الآحاد حيث قال ان عادة الصحابة جارية بأنها كانت لاتتفق على مخبر الخبر اذا كان من اخبار الاحاد وانما تتفق عليه اذا كان الخبر الوارد فيه طريقه العلم دون الظن

---

(قوله) فاين الحل لشبهته ، لعل الحل انه يجوز أن يكون اهل الاجماع الذى يكون سنده قياساً أو خبر الواحد اوالعموم خالين ممن يخالف في ايها وهذه الصورة كافية في المطلوب اهـ سيدنا احمد الجيشي ح

مخالفها من غير تخصيص إجماع عن اجماع ، أحتج القائل بجواز الاجماع من دون مستند بأنه لو كان عن مستند لاستغنى عنه بالمستند(١) فيعرى عن الفائدة (و) الجواب ان (العرا) عن الفائدة لو كان عن مستند (ممنوع) اذ فائدته سقوط البحث(٢) وحرمة المخالفة(٣) (وان سلم) ماذكروه (لم يصح عن سند) وذاك مما لم يقل به احد ، اذا عرفت ان الاجماع لابد له من سند فهاهنا *(فرع) يترتب عليه فنقول : (ما اجمع على موجبه) من الادلة اما ان يكون قطعياً أو ظنياً ( ان كان قطعياً ) عند أهل الاجماع (فهو السند ) لذلك الاجماع قطعاً لامتناع ان لا يقفوا على القطعي مع طلبهم لما يدل على الحكم ولو فرض ظهور ظني لهم مفيد لذلك الحكم لم يجز ان يكون صارفاً لدعاء القطعي اياهم الى الحكم به والاتفاق عليه ، وأيضاً الاتفاق على الظني دون القطعي محال عادة ، وهذا قول ائمتنا عليهم السلام والجمهور منهم ابو هاشم وابو الحسين البصري وحكى في الفصول الاتفاق

---

لاتجتمع أمتي على ضلالة كما تقدم في دليل الاجماع بخلاف القياس فيكون قياسه على طريقه باطلا لوجود الفارق اه (١) يعني لايكون لأثبات كون الاجماع حجة فائدة واللازم باطل لأن العلماء اشتغلوا بذلك وبالغوا فيه اثباتاً ونفياً فلا يكون عبثاً وأما اذا حمل على أنه لم يكن لنفس الاجماع على المسئلة فائدة فيتعذر بطلان اللازم «» كما في الاتفاق على موجب الدليل القاطع الظاهر قطعيته اه سعد الدين «» لجواز كون اجماعهم لاثبوت الحكم به اه ميرزاجان (٢) عن كيفية دلالة السند وعن نفسه وتعدد الادلة اه فصول بدايع * والاجتهاد عن المجتهد اه غاية الوصول (٣) بعد الاجماع ، وقبله كان يجوز له مخالفة ذلك الدليل اه غاية الوصول

---

(قوله) فهو السند لذلك الاجماع قطعاً ، اقول قيل «» هذا من القطع بغير تقدير وقال ابو عبدالله لا يقطع به وهو الحق الواجب بحق الورع على ان المسئلة لا ثمرة لها رأساً فهي من الفضول الذي لا ينبغي ان يشتغل به ذو دين فضلا عن ذي علم لان الحكم على الامة بأنهم استندوا الى ذلك مخصوصة مما لا تكاليف به علماً ولا عملا ولو قيل بأن الثمرة هي الحكم بصحة ما أستندوا اليه لكان ذلك ممنوعاً فان ذلك فرع العصمة عن الخطأ ولم يثبت ذلك للانبياء فضلا عن اممهم «» الجلال اه

---

( قوله) ان كان قطعياً عند أهل الاجماع ، بأن يكون القطعي نصاً في دلالته متواتراً في نقله (قوله) فهو السند لذلك الاجماع ، قطعاً يرد هنا ما سيأتي نقلا عن ابي الحسين من انه وان تواتر الينا خبر صريح فيما اجمعوا عليه فانه لا يمتنع من تجويز كونهم اجمعوا لخبر آخر تواتر اليهم قبل هذا الخبر ثم استغنوا بنقل الاجماع عن نقل ذلك الخبر ، قلت وكلامه قوي وقول المؤلف عليه السلام لامتناع ان لا يقفوا على القطعي مع طلبهم لما يدل على الحكم لا يدفع ماذكره ابو الحسين لان كلامه مبني على انهم قد تواتر اليهم خبر آخر قطعي أيضاً فلا امتناع ، واعلم انهم ذكروا في هذا المقام مسئلتين على ما في الفصول والمنهاج والقسطاس وشرح الجوهرة ، الاولى ان يتواتر الى اهل الاجماع والى من بعدهم ويكون نصاً ، فهذه المسئلة هي التي حكى فيها صاحب الفصول الاتفاق ، المسئلة الثانية ان يتواتر اليهم لا الى من بعدهم قال في الفصول فان علم بدليل أنه المستند فكالاولى وان لم يعلم بدليل انه المستند فعند ائمتنا عليهم السلام والجمهور منهم ابو هاشم انه المستند قطعاً وروى الخلاف فيها عن ابي عبد الله البصري والمؤلف عليه السلام قد أطلق ما حكاه في الفصول من الاتفاق ولم يقيده بكونه في المسئلة الاولى بل اشعر قوله ان كان قطعياً عند اهل الاجماع انه لم يتواتر لمن بعدهم وان الاتفاق في المسئلة الثانية فقط فينظر وقد استشكل الامام المهدي وشارح الجوهرة تواتره اليهم لا الى من بعدهم فان المستند اذا لم يتواتر الى من بعدهم فلا سبيل الى القطع بأنه تواتر المجمعين فانا نعلم ضرورة احالة ذلك وكيف يحصل لنا العلم بأنهم اجمعوا لأجله ولم ينقل الينا انه متواتر بينهم الا من طريق الآحاد وخبر الواحد لا يحصل به العلم ، وقد اجابا عن هذا الاشكال بأن ذلك على سبيل الفرض والتقدير لا التحقيق ومعناه انه اذا نقل الينا خبر آحادي صريح فيما أجمعت عليه الامة ولم يتواتر الينا فانا نقطع بانه اذا تواتر اليهم انهم اجمعوا لأجله ، ويمكن ان يجاب أيضاً بمثل ماذكره ابو عبد الله من ان الخبر وان كان في هذا الوقت من اخبار الآحاد فان عادة الصحابة جارية بأنها كانت لا تتفق على مخبر الخبر اذا كان من الآحاد الخ كلامه (قوله) وابو الحسين لم يذكر في الفصول ولا في المنهاج قولا لابي الحسين وهو مقتضى ماعرفت من المنقول عنه

---

(قوله) فانه لا يمتنع من تجويز الخ ، لعله يمكن الجواب عنه بما ذكره نقلا عن ابي هاشم فيما سيأتي قريباً اه ح

على ذلك وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده اليه، قال ابو طالب عليه السلام وقد ذكره شيخنا ابو عبدالله البصري الا انه يقول ان الخبر ان كان من اخبار الآحاد في هذا الوقت فانه يجب ان يقطع على انه مما قامت به الحجة في الاصل، قال وقد بينا مذهبه في هذا الباب وهو انه يقول ان عادة الصحابة جارية بأنها كانت لاتتفق على مخبر الخبر اذا كان من اخبار الاحاد وانما كانت تتفق عليه اذا كان الخبر الوارد فيه طريقة العلم دون الظن ، وقال البيضاوي لايجب ان يكون صادراً عنه لجواز اجتماع دليلين على مدلول واحد (والا) يكن قطعياً (فهو محتمل) لان يكون سنداً و ان لايكون لسعة الظنيات، ونقل ابن برهان (١) في الاوسط عن الشافعي انه يجب ان يكون سنداً لوجوب السند في الاجماع وصلاحية هذا له والاصل عدم غيره ، وقال القاضي عبدالوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر من الاحاد فان علمنا ظهور الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وعملهم بموجبه ولكنا لم نعلم انهم عملوا لاجله ففيه ثلاثة مذاهب ، ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم (٢) والا فلا (٣) وان لم يكن

---

(١) بفتح الباء الموحدة من تلاميذ حجة الاسلام الغزالي اه (٢) فيه بحث وذلك لأن أهل الاجماع لم يحكموا بصحته ولا يلزم من علمهم بموجبه انهم علموه فضلا عن تصحيحه لاسيما مع قولنا انه لايدل علمهم بما يتضمنه على أنهم عملوا من اجله الاهم الا ان يكون المراد ان المفروض وقوع الاجماع في مخالفة القياس فلا يكون القياس سنداً اذ لا بد للاجماع من مستند فان كان ذلك الظني فقد دل على صحته وان كان ظنياً آخر فلا بد أن يكون موافقاً له في المعنى من كل وجه اذ الفرض أن الاجماع على موجبه فيلزم صحة معناه قطعاً وان لم يكن مستنداً وغايته انه نقل بمعنى ما هو سند في نفس الامر اه من خط القاضي العلامة حسن بن محمد المغربي والله أعلم وأحكم * للقطع بوجوب السند ولا قطعي فيكون سنداً ولا قياس لكونه على خلافه وقد علمنا ظهور الظني بينهم فتعين أن يكون هو السند اه والله اعلم (٣) لجواز جهلهم ، وفي حاشية لجواز ان يكون السند هو القياس ولو كان الظني ظاهراً بينهم لجواز قدحهم

---

(قوله) ان كان الخبر متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده اليه ، اقول قيل فيه بحث لان التواتر في عصر لايستلزم التواتر لكل اهل العصر وقد صرح محققوا العلماء بأن المتواترات لايجب التساوي فيها لجواز ان يتواتر لاحد مالم يتواتر لغيره وانما يجب التساوي في البديهيات فاذا جاز تواتر شيء للبعض دون البعض فلاي وجه يجزم بأن المستند هو ذلك التواتر للبعض دون البعض

---

(قوله) وقال القاضي عبدالوهاب ان كان الخبر متواتراً الخ ، لم يذكر مقابله وهو الآحادي لأنه سيأتي في شرح قوله والا فهو محتمل ذكر حكم الآحادي عند القاضي عبد الوهاب ، واعلم ان عطف كلام عبدالوهاب على ما سبق يقتضي مقابلته له وليس كذلك اذ المتواتر من قسم القطعي الا ان يكون المراد ان متنه متواتر مع ظنية دلالته استقامت المقابلة ولعل المؤلف عليه السلام لم يقصد بالعطف المقابلة لما سبق بل أورده تأييداً لما حكي في الفصول من الاتفاق (قوله) مما قامت به الحجة ، اي مما حصل به الاحتجاج (قوله) في الاصل ، اى في عصر المجمعين لكونه متواتراً عندهم (قوله) وقد بينا مذهبه ، اى قد بين ابو طالب عليه السلام مذهب ابي عبد الله وقوله في هذا الباب ، اي في الكلام على مستند الاجماع (قوله) وهو انه أي اباعبدالله يقول ان عادة الصحابة جارية الخ ، قد سبق ان هذا يدل على ان مذهب ابي عبدالله عدم صحة كون مستند الاجماع من أخبار الآحاد (قوله) طريقه العلم ، كالمتواتر (قوله) وقال البيضاوي ، هذا مقابل لما سبق من انه ان كان قطعياً فهو السند قطعاً (قوله) لجواز اجتماع دليلين الخ ، فيكون مستند الاجماع دليلا غير ماذكر وقد ذكر ابو الحسين ما هو أوفى حيث قال انه وان تواتر الينا خبر صريح فيما اجمعوا عليه فانه لايمنع من تجويز كونهم اجمعوا لخبر آخر متواتر اليهم قبل هذا الخبر ثم استغنوا بنقل الاجماع عن نقل ذلك الخبر قال الا ان يتواتر الينا انهم نصوا على انهم اجمعوا لاجله أو انهم كانوا متنازعين أو متوقفين حتى روى لهم الخبر فارتفع النزاع والتوقف لاجله وعملوا بموجبه قطعنا بذلك، قال المهدي : قلت وكلامه قوي (قوله) ففيه ثلاثة مذاهب الاول ان يكون مستندهم الثاني ان لايكون مستندهم (قوله) ان كان على خلاف القياس ، أي يكون مخالفاً للقياس (قوله) فهو مستندهم ، اذ لولاه لما ارتكبوا خلاف القياس

ظاهراً بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على انهم عملوا من اجله ، وهل يكون اجماعهم على موجبه دليلا على صحته ؟ فيه خلاف ، منهم من قال لا يدل ، كما ان حكم الحاكم لا يدل على صدق الشهود ، والصحيح دلالته عليه لان السمع دل على عصمتهم بخلاف الحاكم * ﴿ مسئلة ﴾ اذا تكلم المجتهدون(١) في مسئلة واختلفوا فيها على قولين أو اقوال

---

فيه او قدح بعضهم او ترجيح القياس عليه من الكل او البعض او خفاه على بعضهم متناً او دلالة او نحو ذلك اه والله اعلم (١) قال في التحرير وشرحه التيسير في مسئلة الاختلاف على قولين هل يجوز أحداث قول ثالث ام لا في مختاره أى ابن الهمام فيها ما لفظه ، ولنا على المختار وهو عدم جواز أحداث الثالث مطلقاً لو جاز التفصيل كان جوازه مع العلم بخطائه أى التفصيل لأنه أى التفصيل لا عن دليل ممتنع فهو عن دليل وحينئذ فان اطلعوا أى المطلقون عليه أى على ذلك الدليل وتركوه اولم يطلعوا عليه حتى تقرر اجماعهم على خلافه وهو الاطلاق وعدم التفصيل لزم خطاؤه أى ذلك الدليل اذ لو كان ذلك الدليل صوابا لزم ان المطلقين وهم جميع مجتهدى العصر السابق اخطاؤا بترك العمل به علموه أوجهلوه ، والتالي أى خطاؤهم منتف والا يلزم اجتماع الامة في ذلك العصر على الضلالة فليس دليل التفصيل صواباً ، واذا كان دليل التفصيل خطأ فدليل من يحدث ثالثاً بلا تفصيل اولى بالخطأ اذ في التفصيل موافقة لكل من القولين في شيء وقد عرفت ، والمانع من أحداث القول الثالث لم ينحصر في المخالفة لما أجمع عليه لجواز ان يكون مانعه العلم بأنه لو صح لزم خطأ الكل لما عرفت ، مع انا نعلم ان المطلق من الفريقين ينفي التفصيل لأنه يقول الحق ماذهبت اليه لاغير فتضمنه أى نفي التفصيل اطلاقه أى المطلق فيكون بمنزلة

---

﴿ مسئلة ﴾ الاختلاف على قولين ، لا يقع غالباً

---

(قوله )والصحيح دلالته عليه ، اه كلام القاضي عبدالوهاب كذا نقل (قوله) لأن السمع دل على عصمتهم ، فيه بحث وذلك ان أهل الاجماع لم يحكموا بصحته ولا يلزم من عملهم بموجبه انهم علموه فضلاعن تصحيحه لاسيما مع قوله سابقاً فلا يدل على انهم عملوا من أجله اللهم الا ان يجاب بما ذكره ابو هاشم حيث قال ولوقدرنا انهم اجمعوا لأجل خبر غيره موافق له في المعنى فاجماعهم لأجل ماهو بمعناه اجماع على صحة مقتضاه وهذا يوجب القطع بأنه مستندهم لامحالة اذ المتأخر من الخبرين المتفقين في المعنى هو المتقدم بعينه فاجماعهم لأجل احدهما اجماع لأجل الآخر لأنهما خبر واحد وان تغاير طريق نقلهما والفاظهما هكذا رواه في المنهاج عن ابى هاشم « قلت » وما ذكره عبد الوهاب من دلالة الاجماع على صحة مااجمع على موجبه موافق لما يأتى في الأخبار في متن الغاية فان المؤلف عليه السلام صدر هنالك هذا القول حيث قال : ومنه خبر الواحد اذا اجمع على العمل بمقتضاه للعصمة عن الخطأ ، وفي الفصول في الآحادي تفصيل آخر حيث قال واما الاحادي فان علم انهم اجمعوا لأجله بأن نصوا على ذلك او تنازعوا او توافقوا ثم انقطع التنازع او التوقف عنده او عرف بالنظر انه المستند فهو المستند اتفاقاً قال وهو قطعي في الأظهر ، ثم قال وكذا ان انقطع التنازع والتوقف بالقياس ، قلت اوبالعموم او المفهوم قال شيخنا وما عدا ذلك فلا سبيل الى القطع بانا اجمعوا على موجبه فهو مستند اجماعهم ومثال انقطاع التنازع خبر الغسل من التقاء الختانين فانهم تنازعوا حتى روى الخبر فأجمعوا ، ومثال انقطاع التوقف حديث عبدالرحمن في المجوس فان الصحابة توقفوا في أحكامهم حتى ذكر لهم الحديث فأجمعوا وقوله في الفصول في الاظهر اشارة الى كلام المهدى عليه السلام والحفيد انه ظنى ، ورواه في المنهاج عن أصحابنا قال اذا اجمعوا على ذلك الحكم ولم يجمعوا على ان تلك الامارة صحيحة في نفس الأمر وقد ذكر السيد العلامة محمد بن ابرهيم في العواصم مايؤيد هذا حيث قال يجوز الخطأ في ظن المعصوم لمطلوبه لا لمطلوب الله منه ولا يناقض العصمة بدليل العقل والسمع ، اما العقل فلان معنى الظن يستلزم الخطأ فلو امتنع الخطأ في ظن المعصوم لم يكن ظناً والفرض انه ظن ، واما السمع فنقول يعقوب عليه السلام في قصة بنيامين « بل سولت لكم انفسكم امراً » وقوله « ففهمناها سليمان » ولأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سهى في صلوته وهو يظنها تامة ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم «فمن حكمت له بمال اخيه» الخبر ، ولأن هذا بمنزلة الخطأ في رمي الكفار فاذا جاز على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحكم بالظاهر وان كان في نفس الأمر على خلافه فالامة احرى نقل هذا في حواشي الفصول ( قوله ) اذا تكلم المجتهدون في مسئلة ، قيد بذلك لأن احداث قول ثالث غير رافع في مسئلتين متفق عليه كما ذكره ابن الحاجب وشراح كلامه وسننقل بيانه إن شاء الله تعالى واما صاحب الفصول فقد أثبت الخلاف في المسئلتين حيث قال واذا اختلفت الامة على قولين في مسئلة اومسئلتين الى اخر كلامه

---

(قوله) أوعرف بالنظر انه المستند الخ ، وذلك بان لا يوجد للحكم وجه يقتضيه في العقل ولا في الكتاب ولا في السنة ولا في الاجتهاد

(قوله) الاختلاف على قولين مثلا ، اشار بهذا الى ان الاقتصار على قولين لكونهما أقل المراتب والا فالاختلاف في أكثر يأتي فيه هذا التفصيل (قوله) لايمنع ، خبر الاختلاف وقوله لايرفعهما صفة قوله ثالثاً  (قوله) لانه لامحذور فيه الخ ، اشارة الى دليل المختار (قوله) كالمذبوح بلا تسمية، الاختلاف في هذا المثال في مسئلة واحدة فلو اورد المثال فيما الاختلاف فيه في مسئلتين لكان دليلا على المخالف للاتفاق على ذلك كما عرفت ولذا أورده ابن الحاجب مثال ذلك فيما كان الاختلاف في مسئلتين حيث قال هو وشراح كلامه لو قال بعضهم لايقتل مسلم بذمي ولايصح بيع الغايب وقال الاخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث قال يقتل ولا يصح أولا يقتل ويصح لم يكن ممتنعاً بالاتفاق لأنهما مسئلتان خالف في احداهما بعضاً وفي الاخرى بعضاً وانما الخلاف فيما اجمعوا على قولين في مسئلة (قوله) وكهذه المسئلة أعني مسئلة الاختلاف على قولين واحداث قول ثالث (قوله) الجواز مع التفصيل وعدمه ينظر في تصحيح العبارة فان التفصيل معناه المنع مع الرفع والجواز مع عدم الرفع فالمنع مع الرفع الذى هو الأمر الأول من التفصيل يدفع قول المؤلف عليه السلام الجواز مع التفصيل وقس قوله والمنع كذلك أى مع التفصيل

فهل لمن بعدهم من المجتهدين أحداث قول آخر في تلك المسئلة فيه ثلاثة مذاهب اولها المنع مطلقاً وهو قول الاكثر منهم ابو طالب والمؤيد بالله في احد قوليه وابو علي وابو هاشم وابو الحسن الكرخي وابو عبدالله البصري واليه ذهبت الامامية بناء على أصلهم أن الامام في احدى الفئتين فالمحدث للثالث مخطيء وان فصّل.(١) وثانيها الجواز مطلقاً وهو قول أصحاب الظاهر وبعض المتكلمين واحد قولي المؤيد بالله ، والمختار وفاقاً للمنصور بالله وابي الحسين البصري والرازي واتباعه والامدى وابن الحاجب والشيخ الحسن وهو قول المتأخرين ان (الاختلاف على قولين مثلا لايمنع) قولا (ثالثاً (٢) لايرفعهما) أي القولين الاولين فيجوز احداثه لانه لامحذور فيه اذ لم يرفع إجماعاً وان رفعهما لم يجز للقطع بأن الحق فيهما والا لزم خطأ الامة وذلك (كالمذبوح بلا تسمية قيل يحل) مطلقاً سواء تركها عمداً أوسهواً (وقيل لا) يحل مطلقاً (فالحل مع السهو) والتحريم مع العمد (٣) (غير رافع) للقولين وكهذه المسئلة فان القدماء اختلفوا فيها على قولين الجواز مع التفصيل وعدمه والمنع كذلك فقول المتاخرين بالجواز مع التفصيل والمنع مع عدمه غير رافع للقولين ومثال مايرفع القولين بأن يطأ المشتري البكر ثم يجد فيها عيباً (٤) فقيل الوطء يمنع الرد وقيل (٥)

---

التنصيص على نفي التفصيل من الكل اه (١) وأخذ من كل قول بطرف اه (٢) عبارة مختصر المنتهى ان كان الثالث يرفع مااتفقا عليه فممنوع اه باختصار (٣) فالقول انه يحل مع السهو لامع العمد غير رافع لهما لأن القائل به آخذ من كل قول بطرف فهو موافق للاول بقوله يحل مع السهو وللثاني بقوله لا يحل مع العمد فلم يرفعهما ولارفع مااتفقا عليه بل وافق كلا منهما من جهة اه ح بن جحاف (٤) وكالجد مع الاخ قيل المال كله للجد وقيل بل المقاسمة فالقول بحرمان الجد رافع لما اتفقا عليه من ثبوت ميراثه في الجملة ونحو ذلك فلا يجوز لخرقه الاجماع وبخلاف مالو صرحوا بعدم التفصيل فيه بأن يجيبوا في مسئلتين بجواب واحد فالمفصل خارق للاجماع او يعللوا بعلة جامعة بينهما يعلم منها أن حكمهما واحد لعدم الفارق واتحاد الجامع كتوريث العمة والخالة فان العلماء بين مورث لهما ومانع والجامع بينهما عند الطائفتين واحد وهو كونهما من ذوى الارحام فالقائل بتوريث واحدة دون الاخرى خارق لما اتفقوا عليه ضمناً فلا يجوز التفصيل الا فيما لم يقولوا بنفيه صريحاً اوضمناً اه ح ابن جحاف (٥) قال في شرح التحرير مالفظه ونقل الاول يعني عدم الرد عن علي وابن مسعود والثاني يعني الرد مع الارش عن عمر وزيد بن ثابت وانهما

---

(قوله) غير رافع للقولين ، اقول وح فالمراد من قولهم في رسم الاجتهاد على امر هو جنس الامور سواء كان واحداً أو أكثر

---

سوى هذا الخبر فلا بد من القطع على انهم اجمعوا لاجله اه شرح فصول ح (قوله) فلو اورد المثال الخ شكل عليه وعليه مالفظه ، لايكفي ايراده فقط اذا ابن الحاجب اورد عدة امثلة للاختلاف في مسئلة واحدة ثم ذكر مثال الاختلاف في مسئلتين دليلا على المختار من التفصيل والمؤلف اقتصر على المثال لامسئلة فتأمل والله اعلم اه ح عن خط شيخه والا بقي بلا مثال اه منه ايضاً (قوله) اي مع التفصيل مراد المؤلف بالتفصيل مالم يكن رافعاً للقولين وبعدمه مارفعهما فتأمل اه ح عن خط شيخه

بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكراً وثيباً فالقول بردها مجاناً قول ثالث رافع للقولين (١) ، احتج المانعون اما اولا فباتفاق الاولين على عدم التفصيل فالقول به خلاف الاجماع ، والجواب منع اتفاقهم على عدم التفصيل (٢) غايته انهم لم يقولوا به ( وعدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدمه ) أي التفصيل وانما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا فيه بنفي ولا اثبات ( والا امتنع ) القول ( فيما تجدد من الوقايع اذا لم يقولوا فيها بحكم (و)اما ثانياً فبان في القول بالتفصيل ( لزوم تخطئة الاولين ) اذ كل فئة مخطئة بالتعميم وفيه تخطئة كل الامة والادلة تنفيها ، والجواب ان ذلك ( ممنوع فيما قلناه ) من التفصيل لان ماتنفيه الادلة تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بأن يخطي بعض في مسئلة (٣) وبعض في اخرى فلا والا لزم ان يمتنع تجويز الخطأ على كل فرد من مجتهدي كل الامة في احكام متعددة ولا خلاف فيه

---

قالا يرد معها عشر قيمتها ان كانت بكراً ونصف العشر ان كانت ثيباً فقد اتفقوا على عدم ردها مجاناً قال الشارح وقال شيخنا الحافظ وفي هذا المثال نظر فأن الذي يروى عنهم ذلك من الصحابة لم يثبت عنهم واما التابعون فصحت عنهم الاقوال الثلاثة الاول عن عمر بن عبد العزيز والحسن البصري والثاني عن سعيد بن المسيب وشريح ومحمد بن سيرين وكثير والثالث عن الحرث العكلي وهو من فقهاء الكوفة من اقران ابراهيم النخعي اه بلفظه قلت وحكاية جواز الرد مجاناً قد ذكرها ايضاً الامام يحيي بن حمزة عليه السلام عن امير المؤمنين رضي الله عنه والشافعي حيث قال في المسئلة العاشرة من الباب الثاني من الحاوي في بيان المعتبرين في الاجماع في سياق حجية قول امير المؤمنين رضي الله عنه مالفظه ،وحكى عن امير المؤمنين انها ترد مجاناً من غير شيء كما ذهب اليه الشافعي اه وفي ماتراه عن شرح التحرير والحاوي مايدفع مااشتهر بين الاصوليين من أن القول بالرد مجاناً خارق للاجماع اللهم الا ان يريدوا بذلك مجرد التمثيل اه (١) فانهم قائلون جميعاً أنها لاترد مجاناً اه (٢) فيه بحث لأن من يقول بأن العيوب الخمسة ينفسخ بها النكاح يمنع ان بعضها لاينفسخ ضرورة ان السلب الجزئي ينافي الايجاب الكلي وكذا من يقول بأن شيئاً من العيوب لاينفسخ به يمنع أن البعض مما يفسخ به ومعلوم أن التفصيل قول بالايجاب للبعض والسلب عن البعض فكان ينافيهما فيكون باطلا والحاصل أن القول بالايجاب الكلي في قوة القول ببطلان نقيضه الذي هو السلب الجزئي ولازم بين له وكذا القول بالسلب الكلي يستلزم القول ببطلان الايجاب الجزئي فالقول بمجموع الايجاب الجزئي والسلب الجزئي الذي هو القول بالتفصيل قول بما اجمعوا على بطلانه ، أقول وبما قررنا ظهر الفرق بين مانحن فيه وبين الوقائع المتجددة اذ فيها لايلزم القول بالبطلان بخلاف مانحن فيه على ماقررناه وظهر أيضاً مايقال في الجواب على من قال بأن العيوب المشتركة بين الزوج والزوجة مما يفسخ به النكاح والعيوب المختصة بأحدهما لايفسخ بها مثلا قال كحكمين عند التحقيق وكل حكم لايخالف الا جماعة واحدة ومخالفة الاجماع انما تكون اذا أجمع الكل على حكم ثم جاء واحد وقال بنافيه كمسئلة الجد والنية على أن فيه تعسفاً لأن هذا التوجيه يخرج الكلام عما هو محل النزاع اذ محل النزاع ان يحدث القول لواحد والثالث بعد الاتفاق على قولين على مايشعر به تنكير قول ثالث فقد جعلوا التفصيل قولا واحداً ثالثاً والا فيخرج عن محل النزاع اه ميرزاجان (٣) ولازم التفصيل من هذا القبيل ، قال البيضاوي

---

(قوله) مخطئة بالتعميم ، أي بتعميم الحكم وعدم التفصيل (قوله) لان ماتنفيه الادلة ، أي الذي تنفيه (قوله) واما فيما لم يتفقوا عليه الخ ، بيانه ان القائل بالحل مطلقاً أخطأ في العمد والقائل بعدم الحل مطلقاً أخطأ في السهو ولم تتفق الطائفتان على الحل في العمد ولا على عدم الحل في السهو (قوله) والا لزم الخ ، يعني والا نقل بعدم التخطئة فيما لم يتفقوا عليه لزم عدم جواز تخطئة كل واحد من المجتهدين وانما قال في أحكام متعددة ليكون هذا كما نحن فيه من تخطئة بعض في مسئلة وبعض في أخرى (قوله) ولا خلاف فيه ، أي في تجويز الخطأ في تلك الاحكام مثلا يجوز تخطئة مجتهد في تحليل النبيذ ومجتهد آخر في وجوب الوتر وآخر في نقض الوضوء بمس الذكر ونحو ذلك اذ لم يتفقوا على كل واحد منها

---

(قوله) والا نقل بعدم التخطئة ، شكل على قوله عدم وظني بجوازاه

لغير الامامية ، احتج القائل بالجواز مطلقاً أما اولا فبان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يجوز فيها العمل بما يؤدى اليه الاجتهاد فكيف يكون مانعاً منه وهذا معنى قوله (قيل الاختلاف يشهد بالجواز قلنا الاختلاف في الممنوع) لان ماقلنا فيه بالمنع هو ما اتفقوا عليه ويرفعه القول الثالث كالاتفاق على عدم الرد مجاناً فانهم لم يختلفوا فيه فلا يكون اجتهادياً وأما ثانياً فبأنه لوكان الثالث باطلا لانكر اذاوقع لكنه لم ينكر، اما الاولى فلالامر بالنهي عن المنكر والسلف لايتفقون على مخالفة الامر، وأماالثانية فلان الصحابة اختلفوا في زوج وابوين وزوجة وابوين فقال ابن عباس رضي الله عنهما للأم ثلث الاصل قبل فرض الزوج والزوجة ، وقال الباقون للام ثلث الباقي بعدفرضها واحدث التابعون قولا ثالثاً فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في زوجة وابوين دون زوج وابوين ولم ينكر عليه احد(١)والا لنقل (و)الجواب ان (ماوقع من التابعين) من احداث مالم يقل به الصحابة (ان رفع)مذاهبهم (فمحمول على انه) وقع وقت الاختلاف منهم والنظر في الحادثة (قبل الاستقرار) على تلك المذاهب وذلك (كما حكي عن مسروق (٢)) انه احدث فيما اختلفت فيه الصحابة

---

وفيه نظر ولم يبينه ووجهه الاسنوى وغيره بان الادلة المقتضية لعصمة الامة عن الخطاء شاملة للصورتين وقال السبكي وهذا النظر له أصل مختلف فيه وهو انه يجوز إنقسام الامة الى شطرين كل شطر مخط في مسئلة ، الاكثر انه لايجوز واختار الامدى وابن الحاجب خلافه وهو متجه ظاهر فان المحذور حصول الاجماع منها على الخطاء اذ ليس كل فرد من الامة بمعصوم فاذاانفرد كل واحد بخطأ غير خطأ صاحبه فلا اجماع اه قلت يرجع هذا الكلام الى ان المراد من الضلالة في قوله عليه السلام « لاتجتمع امتي على ضلالة » الضلالة الشخصية اذ لوحمل على مطلق الضلالة لزم كونها شاملة للصورتين والله أعلم اه من التيسير شرح التحرير لبادى شاه

(١) في العضد والجلال على المختصر ، فقال ابن سيرين في مسئلة الزوج بقول ابن عباس لها ثلث الاصل وان فضلت على الاب وفي مسئلة الزوجة بقول الصحابة لها ثلث الباقي وعكس تابعي آخر الحكم فيهما فقال في مسئلة زوج ثلث مابقي لئلا تفضل على الاب وفي مسئلة زوجة ثلث الاصل لانها لاتفضل فيها عليه ولم ينكر عليه احد والا لنقل اه

(٢) وكما حكي عن مسروق في ميراث الجد مع الاخ انه قال بحرمانه وان الاخ يسقطه وهو رافع للقولين المتقدمين لان الصحابة فريقان قائل بان المال كله للجد وقائل بالمقاسمة فالحرمان رافع فان صح هذا عن مسروق فهو محمول على انه قال به قبل استقرار الخلاف والاجتهاد قبله شايع كما مر اهـ ح ابن جحاف * مسروق بن الاجدع بن مالك بن أمية الهمداني روى عن ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وسمع عمر وابن مسعود وخباب بن الارت وزيد بن ثابت وعبدالله ابن عمرو والمغيرة بن شعبة وعائشة وعبيد بن عمير وروى عنه الشعبي والنخعي وآخرون قال الشعبي ماعلمت أطلب للعلم في الآفاق من مسروق وما ولدت همدانية مثله وقال يحيى بن معين ثقة لايسأل عنه وقال ابن المديني ماقدم عليه احداً من اصحاب عبد الله وقال ابن سعد وكان

---

(قال) قبل الاستقرار على تلك المذاهب ، اقول قد قدمنا قريباً تحقق مالا يتم معه هذا

---

(قوله) لغير الامامية ، ظاهره ان القائلين بأن كل مجتهد مصيب يقولون بتجويز الخطأ على كل مجتهد فينظر في ذلك (قوله) في الممنوع، أي في ماحكمنا بمنعه وهو الذي يرفع القولين (قوله) ويرفعه القول الثالث ، عطف على اتفقوا عليه فهو من جملة الموصول ويحتمل انه حال (قوله) كالاتفاق على عدم الرد مثال لما اتفقوا عليه (قوله) على عدم الرد مجاناً فانه يرفعه الرد مجاناً (قوله) لكنه لم ينكر ، والا لنقل لتوفر الدواعي على نقله (قوله) دون زوج وابوين ، لأنه لوكان لها ثلث الاصل في زوج وابوين لأخذت أكثر من الأب (قوله) ان رفع ، كمسئلة الرد مجاناً (قوله) فمحمول على انه قبل الاستقرار الخ ، كلام المؤلف سالم عما أورد على كلام ابن الحاجب وذلك لأنه لما استدل للقائل بالجواز بقوله قالوا لوكان الثالث باطلا لأنكر لما وقع واجاب بأن ذلك من قسم الجيز أعترض عليه بأن هذا الاستدلال انما يرد على المانعين مطلقاً والجواب انما يتم على رأي القائلين بالتفصيل واما على رأي المانعين فالجواب انه يجوز ان يكون أحداث القول الثالث قبل استقرار المذاهب واما المؤلف عليه السلام فأنه اجاب على رأي المانعين بقوله فمحمول الخ واشار الى الجواب على رأى القائلين بالتفصيل بقوله والافواضح الخ فتم لماذكره المؤلف عليه السلام الجواب على المذهبين

---

(قوله) فينظر في ذلك ، ولعله اراد

من مسئلة الحرام قولا آخر ، قال جار الله روى عن ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد : ان الحرام يمين، وعن عمر اذا نوى الطلاق فرجعي ، وعن علي رضى الله عنه ثلاث، وعن زيد واحدة بائنة ، وعن عثمان ظهار وكان مسروق لايراه شيئاً ويقول ماابالي احرمتها ام قصعة من ثريد وكذلك عن الشعبي قال ليس بشيء محتجاً بقوله تعالى «ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام» وقوله «لاتحرموا طيبات مااحل الله لكم» وما لم يحرمه الله فليس لاحد ان يحرمه ولايصير بتحريمه حراماً قال ابو طالب عليه السلام واما ماحكى عن مسروق فانه لايلزم لانه كان لحق زمان الصحابة وهو من أهل الاجتهاد فلا يمتنع ان يكون الاجتهاد الذي ذهب اليه انما قال به في وقت اختلافهم ولم يكن قد استقر خلاف من أهل العصر الاول على تلك الاقاويل الاخر (والا) يكن ماوقع من التابعين كذلك (فواضح)(١) انه من قسم الجائز كما روى عن ابن سيرين لانه قائل في كل صورة بواحد من المذهبين ولذلك لم ينكر عليه «وهاهنا مسائل» ذكرت تبعاً لهذه المسئلة لوجوه مناسبة ﴿المسئلة الاولى﴾ اذا استدل أهل العصر في مسئلة بدليل اوتأولوا بتأويل فهل لمن بعدهم أحداث دليل اوتأويل لم يقولوا به ولم ينصوا على بطلانه(٢) ولا صحته ، منعه الاقلون وتوقف ابو عبدالله البصري في ذلك(٣) (و) قال الاكثرون وهو المختار (يجوز احداث(٤) دليل اوتأويل (٥) اذ) هو قول باجتهاد (لامخالفة) فيه لما اجمع عليه أهل

---

ثقة وله أحاديث صالحة وقال العجلي تابعي ثقة توفى سنة ثلاث أو اثنتين وستين روى له الجماعة وكان يصلي حتى ترم قدماه اه من الاكمال وحج فما نام الا ساجداً ذكره في الاحباب اه

(١) أي والا يرفع القولين كما نقل عن ابن سيرين وغيره في مسئلة زوج اوزوجة وابوين فواضح انه من قبيل الجايز لانه لم يرفع ما اتفق عليه الاولون فلم يخرق الاجماع المتقدم اه من شرح ابن جحاف مختصراً (٢) أما اذا نصوا على بطلانه فلا يجوز اتفاقاً اه عضد (٣) في شرح ابن جحاف وكذا ابو عبدالله أي توقف في احداث دليل أو تعليل ومنع ابو عبد الله وبعض أئمتنا وجمهور المتكلمين من احداث تأويل وعن المنصور بالله ان كان الدليل والتأويل من جهة النقل امتنع لامن جهة النظر فجائز اه (٤) واطلاق الاحداث على الكل تغليب كما لايخفى اه طبرى * اذا لم يكن فيه ابطال لما اجمعوا عليه ولا نصوا على بطلانه فلا مخالفة فيه للاجماع فهو قول لم يقولوا بخلافه وعدم القول ليس قولا بالعدم كما تقدم فلا مخالفة اه ح ابن جحاف (٥) ثالث او رابع او اكثر لم ينصوا على عدمه ولم يرفع مقتضى اقوالهم اه طبرى اما لو غير مقتضى اقوالهم من الحكم فلا كالقول الثالث الرافع للقولين ومثاله لو علل بعضهم تحريم بيع البر بالبر متفاضلا بالكيل وآخر بالطعم فجاء من بعدهم علله بالاقتيات فأنه لايجوز لرفعه القولين الاولين المتضمنين للاجماع على تحريم بيع الملح بالملح بمثله كذلك وتجويزعامته ذلك اه طبرى

---

(قوله) وهاهنامسائل ، هى ست مسائل ذكرها المؤلف عليه السلام والمناسبة فيها لهذه المسئلة ظاهرة ماخلى الثانية فالظاهر انها من توابع الفرع المتقدم

بالخطاء مامن شأنه ان تجوز مخالفته فهو من عموم المجاز ولذا نسب الخلاف الى الامامية اذ المعصوم عندهم لاتجوز مخالفته اه سيدي احمد بن حسن اسحق رحمه الله ح

(قوله) والمناسبة فيها الخ ، وهي المناسبة في الاحداث اه ح

---

(قوله) لانه كان لحق زمان الصحابة ، اقول لحوقه لزمانهم لايقتضي انه خاض معهم ومسائل الاجتهاد لايجتمع على الخوض فيها المجتهدون بل كل يقول ما قوى عنده من غير علمه انه يجمع على قوله أولا

(قوله) المغايرة لأدلة من تقدمهم، المراد المغايرة لها في كونها عموماً وتلك مفهوماً أو في كونها اقرآناً وتلك سنة ونحو ذلك مع أنها متفقة على حكم واحد (قوله) اما اولا، لم يذكر المؤلف عليه السلام الدليل الثاني فالاولى عدم ذكر اولا (قوله) مراد به الحكم المتفق عليه، حمل المؤلف عليه السلام سبيل المؤمنين على الحكم لا على طريقه الذي هو الدليل والتأويل لما سيأتي من جواب المؤلف عليه السلام عن اعتراض شارح المختصر المشار اليه بقوله قيل هنا سبيل المؤمنين لا هناك لأن جوابه عليه السلام



مبنى على هذا الحمل وسيأتي بيان ذلك ان شاء الله تعالى (قوله) قيل هنا سبيل لا هناك، هذا ذكره في شرح المختصر واجاب عنه المؤلف عليه السلام بأنه لا سبيل لهم في المتنازع فيه أي لا سبيل للاولين فيه كالحادثة المتجددة فالضمير عائد الى الاولين لا الى من بعدهم كما قد يتوهم اذ يفسد المعنى ولا يندفع الاعتراض والمعنى ان الاولين انما يكون لهم سبيل في المتنازع فيه لو حكموا فيه بصحة فيكون من بعدهم متبعين لسبيلهم أو حكموا فيه بفساد فيكونون متبعين لغير سبيلهم (قوله) والحق الخ، لما كان هذا الجواب الاول مقتضاه ان المراد بالسبيل الحكم بالصحة والفساد خاصة ذكر المؤلف عليه السلام ان الحق التعميم فيراد بالسبيل الحكم المتعبد به اعم من الصحة والفساد وحينئذ فلا اشكال في قوله والحق بعد قوله الحكم بالصحة والفساد كما قد يتوهم

(قوله) لم يذكر المؤلف عليه السلام الدليل الثاني، كما ذكره في شرح المختصر فكان ذلك مناسباً في كلامه اهـ ح (قوله) لما سيأتي من جواب المؤلف الخ، المراد الجواب الذي ارتضاه آخراً بقوله والحق، لا الاول فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

العصر الاول لان عدم القول ليس قولاً بالعدم(١) فكان جائزاً (و) أيضاً لو لم يكن جائزاً لانكر لما وقع (اذ لم تزل العلماء يستخرجون الادلة والتأويلات) المغايرة لادلة من تقدمهم وتأويلاتهم من غير نكير من احد بل يمدحون به ويعد لهم فضلاً، احتج المانعون أما اولاً فبان سبيل المؤمنين ما تقدم وهذا غيره فقد اتبع غير سبيل المؤمنين (و) الجواب ان (سبيل المؤمنين)(٢) مراد به الحكم (المتفق عليه)(٣) لا ما لم يتعرضوا له (والا امتنع) الحكم (فيما تجدد) من الوقائع لصدق غير سبيلهم عليه وهو باطل بالاتفاق (قيل) فرق بين (٤) ما تجدد من الوقائع وما نحن فيه اذ (هنا سبيل) للمؤمنين وهو استدلالهم وتأويلهم السابق فأحداث الاخر يكون اتباعاً لغيره و(لا) سبيل لهم (هناك) أي في الواقعة المتجددة فاحداث القول فيها احداث لسبيل لا اتباع لغير سبيلهم اذ لا سبيل لهم فيها (قلنا) لا نسلم الفرق اذ (لا سبيل) لهم أيضاً (في المتنازع) فيه وهو الدليل والتأويل الحادث وانما يكون لهم سبيل لو حكموا فيه بصحة أو فساد والمفروض خلافه، والحق ان المراد بالسبيل الذي وقع التهديد على اتباع غيره نفس المتعبد به لا طريقه (٥) والا(٦) لزم ان تكون العامة متبعة لغير سبيل

(١) بخلاف صورة التنصيص اهـ فصول بدائع (٢) وان كان ظاهراً فيما ذكر لكنه مراد الخ اهـ * عبارة العضد الجواب انه وان كان ظاهراً فيما ذكرتموه لكنه مؤول بأن المراد اتبع غير ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له والا لزم المنع عن الحكم في كل واقعة تتجدد وانه باطل بالضرورة والاتفاق اهـ (٣) لا دليله لأنه لو كان المراد به دليل الحكم لامتنع احداث دليل على ما تجدد من الوقائع اذ يصدق عليه انه غير سبيلهم واللازم باطل اتفاقاً اهـ ح ابن جحاف ولفظ ح راجع هاهنا ما سبق له عليه السلام في مسئلة حجية الاجماع حيث قرر قول المعترض وسبيلهم التمسك بالدليل لا بالاجماع الخ، حكاه هناك عن المعترض ولم يجب عنه (٤) في ح ابن جحاف قيل هاهنا فرق بين ابتداء دليل على حكم لم يقولوا فيه بنفي ولا إثبات فلم يستدلوا عليه بدليل وبين احداث دليل على حكم قد استدل عليه المجمعون بدليل آخر بأن هنا سبيلا لهم وقد اتبع غيره لا هناك أي فيما تجدد من الوقائع فلا سبيل لهم فيها حتى يمكن إتباع غيره فلا يصح الالحاق ولا ملازمة فيمتنع فيما استدلوا عليه لا فيما لم يستدلوا عليه لوجود الفارق اهـ منه (٥) وفي فصول البدايع أو نقول المراد بسبيل المؤمنين مذهب المجمعين لا دليلهم والا لزم معرفة السند أو اتباع المجهول اهـ (٦) أي والا يرد بالسبيل

(قوله) كما يتوهم، ينظر من اين ينشأ التوهم اهـ ح عن خط شيخه (قوله) لما كان هذا الجواب الاول، وهو قوله قلنا لا سبيل الخ (قوله) مقتضاه ان المراد الخ، عبارة المؤلف لو حكموا فيه بصحة أو فساد اهـ ح عن خط شيخه (قوله) فيراد بالسبيل المتعبد به اعم، شكل على قوله اعم، وعليه ما لفظه يقال بل الفرق كون الصحة والفساد في الجواب الأول عائدين الى الطريق يدل عليه قوله والمفروض خلافه وفي الثاني الى الحكم لا طريقه كما صرح به فتأمل اهـ، وفي حاشية عليه أيضاً، ينظر في اعمية الحكم المتعبد به للحكم بالصحة والفساد

المؤمنين لتخصيص المؤمنين فى الاية بالمجتهدين لما سبق من ان غيرهم لا يعتبر فى انعقاد الاجماع وسبيلهم الى أحكام الادلة من الكتاب والسنة وسبيل العامة التقليد وهو غير ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق ﴿المسئلة الثانية﴾ قوله (واختلف فى جواز عدم علم الامة ) فى عصر من الاعصار ( براجح ) أي بدليل راجح لايساويه دليل يخالفه ( معمول على وفقه ) يعني غير متروك حكمه(١) سواء عمل بحكمه من دونه كلهم أو بعضهم على قولين، والمختار الجواز اما اذا لم يقع من احد منهم العمل على وفقه فلا خلاف عند المحققين فى عدم الجواز لانه اجماع على الخطأ ، وحكى العلامة فى شرحه على المختصر ان فى المسئلة قولا بالجواز مطلقاً وقولا بالامتناع مطلقاً وقولا بالتفصيل وهو الجواز ان عمل على وفقه والا فالامتناع وفى ماحكاه نظر لاستلزام القول بالجواز مع عدم العمل على وفقه (٢)القول بجواز اجماع الامة على الخطأ ، احتج ( المجيز ) (٣) لعدم علمهم براجح معمول على وفقه ، عدم العلم به ( ليس اجماعاً على عدمه فان عدم العلم ليس علماً بالعدم) (٤)والا لزم عدم مالم يتفقوا على العلم به وهو باطل بالضرورة ، احتج ( المانع ) لذلك ، الدليل الراجح سبيل المؤمنين وقد عملوا بغيره (٥) فقد اتبعوا (غير سبيل المؤمنين وفيه) من الجواب ( ماسبق )(٦)من ان سبيلهم مراد به مااتفقوا عليه لامالم يتعرضوا له ، وقد أجيب بانه ليس سبيلهم بل من شأنه ان يكون سبيلهم ﴿المسئلة الثالثة﴾ اذا اختلف أهل العصر الاول فى مسئلة على قولين واستقر خلافهم فى ذلك ، واتفق اهل العصر الثانى (٧) على احدهما ففيه خلاف(٨)(و) المختار ان

---

نفس المتعبد به بل اريد الطريق لزم الخ ، اه (١) لكن لدليل مرجوح موافق للراجح اه (٢) لمعارض اه سبكي أى دليل يدل على نفي ذلك الحكم وان كان مرجوحاً اه سعد (٣) وصرح صاحب فصول البدايع ايضاً باختيار الجواز للعلة المذكورة اه (٤) فليس إجماعاً على الخطاء اه فصول بدايع (٥) أى غير ذلك الدليل الراجح الذى هو سبيل المؤمنين وان كان عملهم على وفقه فأن مجرد موافقة الحكم للدليل ليس إتباعاً له بل اذا اخذوه منه اه سعد (٦) في ح ابن جحاف وفيه ماسبق من الجواب من أنه لاسبيل للمؤمنين فيه لأنهم لم يقولوا فيه بصحة ولا فساد ولا تعرضوا له وانما يكون سبيلهم لو سلكوه وعملوا به فأما قبل ذلك فهم بصدد ان يصير سبيلهم ومن شأنه أن يكون كذلك اه (٧) كالاتفاق على حرمة بيع ام الولد ونكاح المتعة اه شرح ابن جحاف (٨) فعند احمد والاشعرى والجوينى والغزالي والصير في ممتنع

---

« المسئلة الثالثة » قوله اذا اتفق أهل العصر الاول على قولين ، اقول وعرف بها كل مجتهد في ذلك العصر ليتم مايأتى له من قوله لان اختلافهم اجماع على التخيير ومن قوله سلمنا (قال) والمختار ان الاتفاق اجماع ، اقول هذا المختار هو قول الاول كما قاله الزركشي في شرح الجمع فانه قال ذهب

---

(قوله) أي بدليل راجح لايساويه دليل يخالفه ، يعنى ان المرجوح الذي لايساوى الدليل الراجح هو الدليل المخالف حكمه لحكم الراجح لا الموافق الراجح في الحكم وينظر ما المانع من كون المرجوح هو الموافق حكمه للراجح أيضاً وقد أطلق في شرح المختصر الراجح ولم يقيده (قوله) غير متروك حكمه ، أي حكم الراجح لكن لدليل مرجوح و(قوله) سوا عمل بحكمه أى بحكم الراجح من دونه أي دون علم الامة بالراجح كلهم يعنى سواء عمل بحكمه كل الأمة أو بعضهم ولم يتعرض في شرح المختصر لعمل البعض والمؤلف عليه السلام زاده لان عمل البعض على موجبه كاف في جواز عدم علم الامة بالراجح اذ لا يصدق ح عدم عمل كل الامة على موجبه اللازم منه الأجماع على الخطأ الذي هو الممتنع (قوله) على قولين متعلق ، بقوله اختلف (قوله) وحكى العلامة ، مقابل لقوله فلا خلاف الخ ، (قوله) قولا بالجواز مطلقاً ، أي سواء عمل به احد من الأمة اولا (قوله) والا لزم عدم مالم يتفقوا على العلم به ، يعنى لو كان عدم العلم علماً بالعدم لزم عدم الشيء الذي لم يتفقوا على العلم به ، مثلا اذا لم تعلم الامة وجود زيد في الدار لزم ان يعدم وجوده اذ لو وجد فيها مع عدم علمهم به لأجمعوا على الخطأ بناء على ان عدم علمهم به علم بالخطأ وهو باطل ضرورة انه يصح وجود زيد مع عدم علم الامة به اذ لا خطأ (قوله) واستقر خلافهم ، كان الاولى ان يجعل هذا الشرط في المتن كما فعل المؤلف عليه السلام في المسئلة الرابعة وكما فعل ابن الحاجب في هذه والتى بعدها

ذ المراد به الاحكام الخمسة الخ ، فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وينظر ما المانع الخ ، لايخفى ان الترجيح انما يكون مثلا بين دليلين متماثلين في الصحة متغايرين في الاقتضاء كما هو المعروف من اصطلاح أهل الأثر فلا يصح كون المرجوح هو الموافق فتأمل اه ح عن خط شيخه

( الاتفاق ) من أهل العصر الثاني ( على أحـد قولي الاولين ) جائز وانه ( إجماع يجب اتباعه وهو قول اكثر أئمتنا عليهم السلام منهم أبو العباس وابو طالب ، وقول ابن سريج واتباعه، وابي على وابي هاشم وابي الحسن الكرخي ، وابي الحسين وابى عبدالله البصريين ، والرازي وابن الحاجب (لما تقدم ) (١) من الادلة الدالة على ان الامة لاتجتمع في عصر على خطاء ( وقيل ) جائز وقوعه ولكنـه ( لا ) يكون إجماعا يجب اتباعه وهو قول بعض التكلمين وبعض الحنفيـة وبعض الشافعيـة ورواه ابوطالب عن الصيرفى ( وقيل ) ان الاتفاق المذكور ( ممتنع ) وقوعه وهو قول أحمد بن حنبل والاشعرى والجويني والغزالى والامدى وابي بكر الصيرفى من اصحـاب الشافعي ، (٢) واحتـج أهل القولين الاخرين اما المانعون لوقوعـه فبما أشار اليه بقوله ( اذلووقـع ) لكان حجة لتناول الادلة له فيتعارض الاجماعان إجمـاع هؤلاء على عدم تسويغ الاخر وإجماع الاولين على تسويغ كل منهما وانه محال عادة واما المـانعون لحجيته فبما اشار اليه بقوله ( اوكان حجة ) يعني لوكان الاتفاق الواقـع على الوجه المذكور حجة ( تعارضا ) أي الاجماعان إجماع الاولين على جواز الاخذ بكل من القولين وإجماع الاخرين على تعين احدهما فقوله تعارضا هو التالي فى الحجتين وقوله لو وقع مقدم الحجة الاولى اوكان حجة معطوف عليه وهو مقدم الثانية وقوله ( لان إختلافهم إجماع على التخيير ) (٣) بيان المـلازمة لانها لاتتم الا ببيان الاجماع الاول فيحصل التعارض بينـه وبين الثـاني ( قلنـا ) في الجواب على مااحتـج به

وستأتى فائدة زيادة ذلك في نقض الحجج ( قوله ) وابن الحاجب ، حيث قال والحق انه بعيد الافي القليل وقد فسره شارحـه بأن المراد الا في القليل من المسائل يعنى انه وان بعد فلا يمتنع مثله وقد يقع قليلا ( قوله) تعارضا ، جواب قوله اذلو وقـع وكذا قوله أوكان حجة وهـذا معنى قول المؤلف عليـه السلام فيما يأتى اذ قـوله تعارضا تالي الحجتين

(قوله) وهذا معنى قول المؤلف الخ ، فلا حاجة الى هذا بعد تبيين ا ؤلف اه حسن كبسى ح

---

وعند أئمتنا عليهم السلام والجمهور بل يجوز ثم اختلفوا في وقوعه فاكثرهم على أنه واقع ثم اختلف ايضاً القائلون بوقوعه في كونه إجماعاً يحرم مخالفته ام ليس بأجماع فتجوز مخالفته فعند بعض أئمتنا وبعض الفقهاء والمتكلمين ليس بأجماع اذلا يموت القول بموت قائله وعند جمهور أئمتنا عليهم السلام وأبى علي وأبى الحسين وبعض الفقهاء أنه إجماع فتحرم مخالفته لانقراض قائله وانعقاد الاجماع بعده وهذا هو المختار وقيل ان كان المجمعون هم المختلفين بأن اتفقوا بعد إختلافهم فاجماع تحرم مخالفتـه والا فلا اه ح ابن جحاف (١) من انه لم يرفع مااتفق عليه الاولون فكان جائزاً وكان إجماعاً لأنه قول كل الامة اه من شرح جحاف (٢) وقواه الامام يحيى بن حمزة عليه السلام في الانتصار وفي المعيار له عليه السلام انه لايصح الاجماع بعـد الخلاف قطعاً وان خلاف الميت معتبر وان أجمع أهل العصر الثانى وذكر انه محكي عن بعض المتكلمين وبعض أصحاب الشافعي وبعض أصحاب ابى حنيفة وانه اختياره عليه السلام ذكر ذلك عنه السيد محمـد بن ابرهيم عادت بركاته في الروض البـاسم اه (٣) يعنى ان المكلف له ان يختار ويرجح أى القولين شاء فاذا انعقد بعدم إجماع على أحد القولين امتنع التخيير المجمع

---

الجمهور الى امتناعه اي الاجماع في هذه الصورة منهم احمد بن حنبل والاشعرى وامام الحرمين والغزالى وذهب جماعة الى الجواز

الطائفتان ماذكرتموه من اتفاق الاولين على جواز الاخذ بكل من القولين (ممنوع) اذ كل فرقة تجوز ماتقول به وتنفي الاخر (سلمنا) (١) ذلك (فمع انتفاء القاطع) أي مشروط بعدم ظهور القاطع فى احدها وهذا الشرط لايوجد بعد تحقق الاجماع لكونه قاطعاً ، واحتج المانعون لوقوعه بوجه آخروهو ان العادة تقضي بامتناع الاتفاق على ماأستقر فيه الخلاف اذ لاتزال إحدى الطائفتين تصر على مذهبها ، وبوجه آخر وهوانه لووقع الاجماع الثاني لكان ناسخاً للاول والاجماع لايكون ناسخاً ولا منسوخاً ، والجواب عن الاول منع قضآء العادة أذ لو امتنع لم يقع وقد وقع كخلاف الصحابة فى مسئلة العول واتفاق التابعين فيها على احدالقولين ولوسلم فانما تمتنع عادة اذا كثر اهل كل واحد من القولين ، امااذا كان القائل باحدها نادراً فلا كما نجده في كثير من أقوال القدماء الذين لم يبق لهم متابع ، وعن الثاني بان الاجماع الاول ان سلم مشروط بعدم الثاني فاذا ظهر انتفى الشرط فينتفى المشروط ، واحتج المانعون لحجيته بوجوه أخر أيضاً منها قوله ﷺ أصحابي (٢) كالنجوم ، الحديث يقتضى جواز الاخذ باي القولين سواء حصل اجماع بعد اولم يحصل ، ومنها ان أهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون اتفاقهم حجة ، ومنها انه لو كان حجة لكان لدليل وانه باطل والالما خفى على العصر الاول ، ومنها انه لوكان حجة لكان قول احدى الطائفتين بعد موت الاخرى كذلك ، والجواب عن الاول

عليه أولا فتعارض الاجماعان اه ح ابن جحاف (١) أي ولو سلم فانما أجمعوا على تسويغ كل من القولين بشرط انتفآء القاطع المانع من ذلك التسويغ وقد وجد القاطع وهو الاجماع فلا تعارض اه (٢) قال الاسنوى وجوابه ان الخطاب مع العوام اى المقلدين دون المجتهدين لان المجتهد لايقلد المجتهد ولأن قول الصحابى ليس بحجة وهولاء العوام الذين خوطبوا هم الموجودون في عصر الصحابة خاصة لأن خطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعدهم وحينئذ فلا يكون الخطاب متناولا لخواص أهل العصر الثاني لما قلناه اولا ولا لعوامهم لما قلناه ثانياً واذا لم يكونوا مخاطبين به لم يبق فيه دلالة على هذه المسئلة لأن الكلام في اتفاق اهل العصر الثاني اه وفيه نظر لأن خطاب المشافهة يعم بادلة خارجية والا لم يكن

(قوله) سلمنا فمع انتفآء القاطع ، اقول قيل عليه فيه بحث لأن تسليمه الاجماع الأول يستلزم كونه قاطعاً فكيف يقال ان بقآء القاطع مشروط بأن لا يوجد قاطع اذا للزم مذهب الرازي وابى الحسين الطبري في جواز نسخ الاجماع والنسخ به في سائر الادلة وان ذلك مستلزم لعدم استقرار حجيته (قوله) فانما يتمنع عادة اذا كثر اهل كل واحد من القولين ، اقول لايعزب عنك انه تقدم انه قد اجتمع القولان ومن شرط الاجماع القولي ان يقول اهل الاجماع بما اتفقوا عليه وهو التخيير ليعملوا بكل من القولين وان كان سكوتياً فلا بد من علم الساكتين بما قاله البعض من التخيير فلا بد من علمهم به أيضاً فكيف يقال انه يكون القائل بأحدهما نادراً

(قوله) اذ لاتزال احدى الطائفتين ، أي من العصر الثاني (قوله) تصر على مذهبها ، أي الموافق لأصحابها من أهل العصر الأول (قوله) واتفاق التابعين الاتفاق ممنوع اذ فيه خلاف ابن الزبير وابن الحنفية وعطا وروى عن الصادق والباقر وموسى بن جعفر وعلي بن موسى الرضا والناصر وغيره كذا نقل (قوله) ولو سلم ، أى قضاء العادة بالامتناع فانما يتمنع اذا كثر أهل كل واحد من القولين (قوله) فينتفي المشروط ، فلا نسخ حينئذ للاجماع بل انتفاء الاجماع لانتفاء شرطه (قوله) بأي القولين أي بأي قولي الصحابة المختلفين سواء حصل اجماع بعد اختلافهم اولم يحصل (قوله) ومنها ان أهل العصر الثاني بعض الامة الخ ، هذه الشبهة مبنية على ان قول العالم لاينقرض بموته صرح بذلك شارح الجوهرة والمحقق في شرح المختصر حيث قال قالوا لم يحصل اتفاق الامة لأن فيه قولاً مخالفاً لأن القول لايموت بموت صاحبه فلا إجماع اه ويحتمل ان المؤلف عليه السلام بنى هذه الشبهة على اعتبار من سيوجد فيكون المجمعون بعض الامة وسيأتي في جواب هذه الشبهة مايؤيد هذا والله أعلم واما الشبهة التى اشار اليها المؤلف بقوله فيما يأتى ومنها انه لو كان حجة لكان قول احدى الطائفتين بعد موت الاخرى كذلك فمبنية على العكس من ذلك وهو ان قول العالم يموت بموته فالجواب عنهما مختلف كما يأتى (قوله) لكان قول إحدى الطائفتين بعد موت الاخرى كذلك ، أي حجة وذلك أن الباقي

كل الامة الاحياء في ذلك العصر والباقي هو المعتبر اذ لاعبرة بالميت واللازم باطل إتفاقاً ذكره في شرح المختصر (قوله) بأن الاقتداء بأيهم للمقلدين ، عبارة المؤلف فيما سبق والجواب أن الخطاب للمقلدين خاصة وأراد المؤلف عليه السلام بالخطاب في قوله اقتديتم وعبارته فيما تقدم واضحة وأما عبارته هاهنا فينبغي أن يقدرفيها مضاف ليتضح المراد فيقال المراد أن خطاب الاقتداء بهم للمقلدين بالكسر أي للمستدلين باقوالهم اذ ليست حجة وقوله والا لزم اي وان لا يكن الخطاب للمقلدين خاصة بل عام لزم أن يكون قول كل احد من الصحابة حجة فيلزم التناقض عند اختلافهم بأن تجب طاعة كل واحد وعدم وجوبها ولزم أن يكون قول كل منهم حجة على الاخر وليس كذلك إجماعاً (قوله) ولوسلم ، أي كون قول كل واحد منهم حجة (قوله) وهي لاتقاوم الاجماع ، فيبطل قول المستدل سواء حصل إجماع بعد اولم يحصل (قوله) وعن الثاني ، أي الوجه الثاني وهو أن أهل العصر الثاني بعض الامة (قوله) ان ذلك يقتضي ان لايكون اجماعهم الخالي عن سبق المخالف حجة ، قدعرفت ان المخالف بنى الوجه الثاني على ان القول لايموت بموت صاحبه فعلى هذا كلام المخالف في هــذا الوجه مبنى على انه قد سبق قول المخالف وجواب المؤلف عليه السلام مبني على انه لم يسبق قول مخالف لقوله عليه السلام الخالي عن سبق المخالف فلا يتوجه ذلك ولعـل المؤلف عليه السلام بنى هذا الجواب على ماعرفت من ان شبهة المخالف مبنية على اعتبار من سيوجد فيكون المجمعون بعض الامة وقوله وانه باطل بالاتفاق يعني بين من جعل الاجماع حجة واما اذا كانت شبهة المخالف مبنية على ان القول لايموت بموت صاحبه فجوابها بغير ماذكره المؤلف وهو ان ماذكره المخالف منقوض بما اذا لم يستقر خلافهم فانه يجري فيه ماذكره المخالف مع ان المحقق في شرح المختصر قد دفعه بأن مالم يستقر  عليه رأى فليس قولا لأحد عرفا اذ يقال لم يقولوا بشيء فلا يتحقق مع الاتفاق قول مخالف (قوله) عن الكل ، أي جميع أهل العصر الاول ، وقوله ويجوز ان يخفى عن البعض أى بعض اهل العصر الاول فلجواز خفائه عن بعض أهل العصر الاول لا مانع من ظهوره لأهل العصر الثانى فيدعوهم الى الاتفاق عليه (قوله) كما يجي يعنى في بحث جواز تقليد الميت فان المؤلف ذكر هنالك ان الذي منع من تقليــد الميت استدل بانعقاد الاجمــاع بعده فلو اعتبر الميت لم ينعقــد اجمــاع اللاحقين واجاب المؤلف عليــه السلام بأ نه مسلم لولا قيام الاجماع بعد الخــلاف المستقر ولا يلزم من سقوط قول الميت مع إنعقــاد الاجماع بعده السقوط مطلقاً سواء أجمع على خــلاف قوله امـلا وأما صاحب الفصول فبنى على أن اتفاق أهل العصر الثانى ليس بأجماع بناء على أنه لايموت قول المخالف بموته وقواه السيــد العلامة محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى « قلت » وعلى ماحققه المؤلف عليه السلام يتم القول بانعقاد الاجماع مع القول بجواز تقليــد الميت وهو الحق

بان الاقتداء بايهم للمقلدين والالزم ان يكون قول كل واحد منهم حجة يجب اتباعها ولو سلم كان قول كل واحد حجة ظنية وهي لاتقاوم الاجماع الثابت بالدليل القاطع كسائر الظنيات ، وعن الثاني (١) ان ذلك يقتضى ان لايكون اجماعهم الخالي عن سبق المخالف حجة وانه باطل ، وعن الثالث انه لايجوز خفاء ذلك الدليل عن الكل ويجوز ان يخفى عن البعض ، وعن الرابع بانه ملتزم كما يجيء ان شاء الله تعالى ﴿المسئلة الرابعة﴾ الاتفاق من اهل العصر

مأمورين الآن وهو باطل ايضاً فالمسئلة باقية بحالها في العوام المخاطبين اهـ (١) تقرير الالزام أنه لو لم يكن أهل العصر الواحد كل الامة بل بعضهم لأن من مضى داخل في الامة لزم أن لا

(قوله) ان لايكون اجماعهم الخــالي عن سبق المخالف حجة ، اقول لانهم بعض الامة ويلزم

---

(قوله) وجواب المؤلف عليه السلام مبنى الخ ، تأمل فكلام المؤلف الزام للمخالف لكن ينظر في هذا الالزام لانه انما يلزمهم باعتبار من تكلم في المسئلة بخلاف من سيوجد ولذا الزمهم العضد بالاجماع قبل استقرار الخلاف فتأمل اهـ ح عن شيخه وفي حاشية عن خـط السيد العلامة الحسن بن يحي الكبسي رحمه الله تعالى مالفظه يقال المقصود الزام المخالف في شيء متفق عليه مما هو متفق على بطلانه وانما يكون ذلك فيما لم يسبق فيه خلاف أي لزوم كونه ليس بحجة فتأمل وسيندفع بهذا جميع مافي القوله الآتية ويعرف وجه العدول عما في العضد اهـ عن خط السياغي (قوله) واجاب المؤلف عليه السلام الخ ، عبارة المؤلف فيما سيأتي قلنا مسلم لولا قيام الدليل على انعقاد الاجماع بعد الخلاف المستقر وهي اولى من عباره المحشي ففي عبارته سقط اهـ ح

عقيب اختلافهم قبل استقراره بأن لم يطل(١) زمان الاختلاف جائز عندشرذمة قليلة (و) أما (الاتفاق بعد الاختلاف المستقر) فالخلاف فيه (كما تقدم) في مسئلة إتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الاول الا أن جواز وقوعه وكونه حجة أظهر(٢) مما سبق لأنه لاقول لغيرهم مخالفاً لهم في هذه المسئلة وقولهم بعد ظهور خطائه والرجوع عنه لم يبق معتبراً فهو إتفاق كل الامة بخلاف ماقبلها فأنه اذا اعتبر من خالفهم من الموتى فهم بعض الامة ولذا فرق الدواري بين المسئلتين فقال في هذه المسئلة أنه يحسن الاجماع بعد الخلاف وانه يكون حجة بخلاف المسئلة الاولى ، ووجه الفرق بما ذكرناه ، اذا عرفت ذلك فالقائل بالامتناع الامام يحي بن حمزة عليه السلام والباقلاني والجمهور على جوازه وكونه إجماعاً (وكل معتبري الانقراض جوزوه) لانه لما وقع منهم الاتفاق في العصر الذي استقر فيه الخلاف لم يكن إختلافهم إجماعاً على تجويز الاخذ بكل من القولين لعدم إنقراض العصر فلم يكن إتفاقهم رفعاً لمجمع عليه بخلاف إجماع العصر الثاني على أحد قولي الاولين فانه رفع لمجمع عليه ، وذهب الاقل الى أنه ليس بأجماع ، وحجة المانعين لوقوعه وحجيته كما تقدم من انه لو وقع أوكان حجة تعارض الاجماعان منهم بناء على عدم اشتراط الانقراض ، والجواب كما تقدم (٣) أيضاً ﴿المسئلة الخامسة﴾ اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين فهل يجوز

---

ينعقد إجماع أهل العصر على قول لم يسبق لقولهم مخالف لأنهم بعض الامة باعتبار من يأتي بعدهم فيلزم انلا ينعقد إجماع أصلا والاتفاق من المختلفين في هذه المسئلة على بطلان هذا اللازم وقد نقل السيد صلاح بن احمد في شرح الفصول الفرق بين المسئلتين وهما إعتبار من مضى وعدم اعتبار من يأتي عن السيد محمد بن ابراهيم الوزير بأن قال من مضى ظاهر الدخول في الامة بخلاف من سيوجد لأنه لايعلم هل يوجد اولا واذا كان طالما لم يعلم هل يخالف أولا ولأن إعتبار من سيوجد يؤدى الى بطلان إعتبار الاجماع فلا يمكن إعتباره فلا يستوى إعتبار ماتمكن كمن مضى واعتبار من لايمكن كمن يجوز انه سيأتي اه وهذا فرق جيد (١) بان تمضي عليه مدة يمكن كل ان يعمل بمقتضى مذهبه وقال الامام الحسن عليه السلام أن عدم الاستقرار أن يكون خلافهم واقوالهم على طريق البحث عن المأخذ كما جرت بهعادة النظار قبل اعتقاد حقية شيء من الطرفين اه سعد (٢) عبارة فصول البدايع والحجية هاهنا اظهر لأن قول البعض بعد الرجوع عنه لم يبق معتبراً فهو إتفاق كل الامة بخلاف ماقبلها اذا اعتبر قول المخالفين من الموتى اه والله أعلم (٣) منعنا الاجماع سلمنا فمع انتفاء القاطع اه

---

«قوله» بانلم يطل زمان الاختلاف ينظر فانه لامدخل للطول وعدمه في إستقرار الخلاف وعدمه «قوله» وقولهم مبتدأ خبره قوله لم يبق معتبراً والمعنى أن قول المتفقين بعد ظهور خطائه أي خطاء قولهم والرجوع عنه بسبب إتفاقهم لم يبق معتبراً وهذا جواب عما يقال سلمنا أن لا قول لغيرهم لكن لهم قبل الاتفاق قول معتبر فهو كقول غيرهم وحاصل الجواب أن قولهم لما ظهر خطاؤه والرجوع عنه بأتفاقهم لم يبق معتبراً فهو إتفاق كل الامة بخلاف ماقبلها الخ «قوله» ووجه أي الدواري الفرق بما ذكرناه من كون من خالفهم من الموتى بعض الامة اه

---

(قوله) ينظر فانه لامدخل الخ ، يقال هو لازم عرفاً اه

---

ان لايكون الاجماع الذي هو حجة الا ما اتفقت عليه الامة من اول وجودها الى انقراض اخر مجتهد من الامة •

هذا آخر ماظفرنا به من حاشية الدراية وفي نهايته مانقل في اولها عن خط ولد مؤلفها رحمهما الله تعالى

لمن بعدهم ان يفصل بينهما ، نظر فان قال أهل الاجماع بعدم الفصل او علم ان طريقة الحكم فيهما واحـدة لم يجز والا فالمختار الفرق (١) والخلاف فيها كالخـلاف في مسئلة احداث قول ثالث(٢) ولذالم يذكرها الامدي ولا ابن الحاجب بل جعلاها مسئلة واحدة وحكما عليها بالحكم السابق وذلك كما حكى عن الثورى من الفصل بين الجماع ناسياً والاكل ناسياً بقوله ان الجماع يفطر والاكل لايفطر والاجماع ممن تقدم من العلماء ان لافصل بينهما وكما روى عن ابن سيرين من فصـله بين مسئلة الزوج والابوين ومسئلة الزوجة والابوين والادلة والشبه وجواباتها تؤخـذ الي هذه المسئلة مما سبق

﴿ المسئلة ﴾ السادسة قد عرف مما تقدم انه لايجوز ان يتفق أهل العصر الثاني على خلاف إجماع من قبلهم ولا خلاف الاما حكاه قاضى القضاة عن الشيخ ابي عبد الله أنه قال انمالم يجز ان يتفقوا على مخالفتهم لان أهل العصر الاول(٣) اجمعوا على انه لايجوز

(١) أى جواز الفصل (٢) في الغيث الهامع شرح جمع الجوامع « تنبيه » توهم بعضهم أنه لافرق بين هذه المسئلة والتى قبلها لأن الامدى وابن الحاجب جمعا بينهما وحكما عليهما بحكم واحد لأن في كل منهما احداث قول ثالث لـكن الفرق بينهما أن هذه فيما اذا كان محل الحكم متعددا وتلك فيما اذا كان متحداً كذا فرق القرافي وغيره ويمكن أن يقال تلك مفروضة في الاعم من كون المحل متعدداً وكونه متحداً وهذه في كونه متعدداً فالاولى أعم اه (٣) في حاشية يريد إجماعاً قولياً صريحاً لابالالتزام

(قوله) فان قال أهل الاجماع بعدم الفصل الخ ، قـد نقل الامام المهدي عليه السلام في المنهـاج عن ابى الحسين زيادة تصوير وتفصيل يؤخذ منه بمعونة الله تعالى (قوله) أو علم ان طريقة الحكم فيهما واحدة ، قال الاسنوى كتوريث العمة والخالة فان علة توريثهما كونهما من ذوى الأرحام وكذلك علة عدم توريثهما فـكل من ورث واحدة قال في الاخرى كذلك فصار بمثابة قولهم لاتفصلوا بينهما (قوله) والا ، أي وان لم يقل أهل الاجماع بعدم الفصل ولا علم ان طريقة الحكم فيهما واحدة جاز الفرق ومثال مالم تكن الطريقة في المسئلتين واحدة ما اذا قال بعضهم لازكوة في مال الصبى ولا في الحلي المباح وقال بعضهم بالوجوب فيهما فيجوز الفصل ذكره الأسنوي (قوله) والخلاف فيها كالخلاف في مسئلة أحداث قول ثالث ، ذكره الامام المهدي عليه السلام في المنهاج نخذه من هنالك ان شاء الله تعالى واما شارح الجمع فرق بينهما بأن التى قبلها مفروضة في الاعم من كون محل الحكم متحداً أو متعدداً وهذه مفروضة في كون محل الحكم متعددا فالاولى اعم (قوله) بل جعلاها مسئلة واحدة اخذ ذلك لابن الحاجب من تمثيله في تلك بأمثلة في هذه المسئلة من ذلك قول ابن الحاجب وشارحه رابعها فسخ العيوب الخمسة قيل يفسخ بها وقيل لايفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بأنه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث فقول ابن الحاجب فالفرق كقولهم في هـذه المسئلة فالفصل بينها وبين باقى الامثلة (قوله) كما حكى عن الثورى ، هذا مثال لما قال أهل الاجماع بعـدم الفصل (وقوله) وكما روى عن ابن سيرين مثال لعدم قول أهل الاجماع بعدمه (قوله) مما سبق ، في مسئلة أحداث قـول ثالث (قوله) الا ماحكاه قاضى القضاة عن الشيخ ابى عبد الله ، سيأتى في النسخ الخلاف عن ابى الحسين الطبرى وفي رواية المؤلف عليه السلام هـذه تقوية لرواية الفصول عن ابى عبـد الله فيضعف تضعيفه لروايتـه عنـه وسيأتى انـ شاء الله تعالى (قوله) ان يتفقوا ، أى أهل العصر الثـانى على مخالفتهم أي اهـل العصر الأول (قوله) لأنـ أهـل العصر الاول اجمعوا على انه لا يجوز ان يقـع الاجماع من بعـد ، ظـاهره انه وقـع منهم الاجمـاع على منع جواز الاجماع على المخـالفة وقـد ذكـر الامام المهدى عليـه السلام انهم اذا اجمعوا على منع الاجماع بعد اجمـاعهم انه لاخـلاف في ذلك

---

(قوله واما شارح الجمع ففرق بينهما ، وصدر الفرق بأن محل الحـكم هنا متعدد وهنالك متحد ثم ذكر امكان الفرق بما نقله المحشي بعد ذلك والفرق انما هو بين ماهيتى المسئلتين لافي الخلاف فيهما فهو واحد والله أعـلم اه حسن يحيي ح (قوله) فالفرق كقولهم الخ ، يقـال لعـل هـذا من المسئلة الاولى اذ ليس محـل الحـكم وهو الفسخ متعدداً بل هو امر واحـد فـلا يستقـيم والله أعـلم اه حسن يحيي ح

ان يقع الاجماع من بعد على خلاف قولهم فلولم يجمعوا على ذلك لجاز ان يتفقوا على مخالفهم ويكون الاجماع الثاني في حكم الناسخ للاول ، ﴿ مسئلة ﴾ (الدليل) الدال على عصمة الامة عن الخطأ ( يمنع ) وقوع ( الردة ) (١) منهم جميعاً لانها أعظم الخطأ ، وكذلك الفسق وشذ المجوزون ، قالوا الردة تخرجهم عن أن تناولهم تلك الادلة السمعية لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا امة (و) الجواب أن ما ذكروه من ( كونها تخرجهم مردود بصدق ضلت الامة ) (٢) وارتدت قطعاً وهو محال ، ووجه صدقه ان زوال اسم الامة عنهم لما كان بأرتداهم كان متأخرا عن الارتداد بالذات فمندان حصل الارتداد (٣) وحدث صدق عليهم الاسم حقيقة فصدق الاسناد فتناولتهم الادلة وأما انقسامهم فرقتين كل فرقة اخطأت فى مسئلة وأصابت فى أخرى فالاصح جوازه لان المخطى فى كل واحدة من المسئلتين بعض الامة والخطأ ممتنع على الكل دون البعض ومنعه الاكثر من القدماء لان ذلك يوجب إجماع الامة على

(١) أى إجتماعهم على الكفر اه منتخب (٢) حال ردتهم اه رفو * بمعنى ما صدقت عليه الامة كما يقال الكاتب بمعنى ماصدق عليه في حين من الاحيان انه كاتب يصدق عليه بالاطلاق أنه قائم فيصدق كون الامة موصوفين بالارتداد اه رفو يعنى يصدق ذلك قطعاً وذلك لان الحكم بالشيء على الشيء قد يكون بإعتبار ثبوته له فيمتنع تنافي وصفى الموضوع والمحمول فلا يصح الامة مرتدة الا مجازاً باعتبار كونهم أمة فيما مضى وقد يكون باعتبار حدوثه له فلا يمتنع فيصح ارتدت الامة حقيقة فيلزم الاجماع على الخطاء ، وتحقيق ذلك أن زوال اسم الامة الخ مافي الشرح هنا اه من السعد والله أعلم أورد عليه أن صدقه بطريق الحقيقة غير مسلم وانما هو مجاز باعتبار ما كان وأجيب بأن ذلك اذا أطلق بعد وقوع الردة امافي حالها فالظاهر أنه حقيقة قال السبكي الارتداد علة الخروج فأن كانت العلة سابقة فهي حقيقة والافلا اه من شرح التحرير (٤) فرضاً اه

(قوله) كالناسخ للاول ، انما قال كالناسخ دفعاً لما يقال الاجماع لاينسخ وحاصل الدفع على ما اشار اليه في شرح الجوهرة انه ليس بنسخ وانما هو كالنسخ في انه ازال حكم الاجماع الاول كالاجتهادين فان الاجتهاد المتأخر يزول به حكم الاجتهاد المتقدم ولايكون نسخاً (قوله) وشذ المجوزون ، لردة الامة استدلالا بما ثبت في صحيح مسلم عن النواس بن سمعان الذى في آخره « ويبقى شرار الناس يتهارجون فيها تهارج الحمر فعليهم تقوم الساعة » وبما ثبت في صحيحه أيضاً عن عبدالرحمن بن شماسة الذي في اخره «ثم يبقى شرار الناس عليهم تقوم الساعة » وبما ثبت في صحيح البخاري عن مرداس الأسلمي « وتبقى حثالة كحثالة الشعير لايعبأ الله بهم» ونحو ذلك مما يدل على كفر الامة جميعاً قبل الساعة ، وقد اجاب في شرح الفصول بأن ذلك عند ارتفاع التكليف وقيام الدلالة على عدم إجماع الامة على الخطأ انما هو مع بقاء التكليف كما حققه النووي وفيه جمع بين الادلة وقال السيد المحقق الجلال في شرح الفصول الحق ان الردة فرع الايمان والممتنع انما هو ارتداد كل من آمن واما من تقوم عليهم الساعة فانهم كفار بالاصالة لحديث «لاتقوم الساعة وفي الارض من يقول الله » واولئك ليسوا من الامة ضرورة ( قوله) واما انقسامهم فرقتين الخ قد ذكر هذه المسئلة صاحب الفصول واختار الجواز كالمؤلف وقد اشار اليها ابن الحاجب والمؤلف عليه السلام في حجج المانعين لاحداث قول ثالث حيث قال المؤلف عليه السلام بأن يخطي بعض في مسئلة وبعض في اخرى فلا الخ ، ويصلح في مثالها المذبوح بلا تسمية كما سبق ومثلها الدواري بما لو قال بعض الامة القرأن مخلوق والشفاعة لاهل الكبائر وقال البعض الآخر الشفاعة للمؤمنين والقرأن غير مخلوق فليس ذلك اتفاقاً على الخطأ اذ خطأ كل قول في غير ما اخطأ فيه القول الثاني والمانع المخالف نظر الى انهم اخطاؤا بالنسبة الى مجموع المسئلتين ( قوله ) ومنعه الاكثر من القدماء ، اذ المانع هاهنا هو المانع عن احداث قول ثالث وهم الاكثرون

(قوله ) كالناسخ ، عبارة المؤلف في حكم الناسخ (قوله) يتهارجون الخ ، لفظ النهاية فيه ، بين يدي الساعة هرج أي قتال واختلاط وقد هرج الناس يهرجون هرجاً اذا اختلطوا وأصل الهرج الكثرة في الشيء والاتساع اهـ ح (قوله ) حيث قال المؤلف عليه السلام واما فيما لم يتفقوا عليه بأن الخ ، ولعله سقط من القلم اهـ ح (قوله) ويصلح في مثالها المذبوح الخ ، لايخفى ان الاولى مامثل به الدواري لان الكلام من المؤلف في انقسامهم الى فرقتين في مسئلتين لافي مسئلة واحدة والله أعلم اه اسمعيل بن محمد بن اسحق رحمه الله ح

(قوله) اذ لو كان المراد ماذكروه ، يعنى من منع خطأ كل فرقة في مسئلة غير ما اخطأت فيه الاخرى (قوله) فيمتنع التجويز ، أي تجويز الخطأ في كل واحد (قوله) فلانا نجوز تجويز لاتنكره الا الامامية الخ ، قد سبق ما عرفت بالنظر الى مذهب المصوبة (قوله) بامكان العالم ، لم يقل بحدوث العالم ليندفع ماقيل ان ثبوت الباري سبحانه



يتوقف على ثبوت حدوث العالم وقد توقف الاجماع على ثبوت الباري تعالى فليكن الاجماع متوقفا على الحدوث ووجه الدفع أن ثبوت الباري أي العلم به متوقف على إمكان العالم دون حدوثه ومما يدل على عدم توقف ثبوت الباري على ثبوت حدوث العالم ذهاب الفلاسفة مع إعترافهم بثبوت الباري الى قدم العالم كذا وجد لكن لو قال المؤلف عليه السلام وبأمكان الاعراض لتم الدفع لان الاستدلال على إثبات الباري تعالى اما بحدوث الاجسام والاعراض أو بأمكانهما وبيان الامكان أما في الاجسام فلانها مركبة من الهيولى والصورة أو من الجواهر الفردة وكل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر ممكن وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب كذا نقل ومثله في شرح المواقف وقد ذكروا في بيان إمكان الاعراض والاستدلال به على الصانع كلاما يؤخذ من موضعه وما ذكر من الاستدلال بالامكان على إثبات الصانع تعالى مبنى على أن علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان لا الحدوث وانما هو شطر اوشرط ومبنى على أن الواجب لا يكون مركبا ولتحقيق ذلك موضع آخر يؤخذ منه ان شاء الله بعونة الله تعالى

الخطأ ، قلنا المراد لاتجتمع على الخطأ فى حكم واحد بحيث تخرج الامة كلها عن الصواب فى ذلك الحكم اذ لو كان المراد ماذكروه لكان تجويز الخطأ أي خطأ كان فى كل واحد من أهل كل عصر ممتنعاً والتالي باطل اما الملازمة فلان الامة معصومة وقد أثبتم (١) للبعض حكم الكل فيمتنع التجويز للعصمة واما بطلان التالى فلانا نجوز تجوزاً لاينكره الا الامامية فى كل واحد من مجتهدي الاعصار الخطأ فى بعض المسائل والاصابة فى بعض بل لايبعد أن يقطع المخطئة بذلك ﴿مسئلة﴾ فى بيان ماثبت بالاجماع ومالا يثبت به فنقول يجوز ان (يتمسك بالاجماع فيما لا يترتب الاجماع (عليه) أي فى كل شيء لايتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به سواء كان عقلياً أو شرعياً أو لغوياً أو دنيوياً وأما مايتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به فلا يصح الاستدلال عليه بالاجماع والاول (كحدوث العالم ونفي الشريك) للصانع جل وعلا لان كون الاجماع حجة لايتوقف على العلم بهما وذلك لانا قبل العلم بهما يمكننا أن نعلم كون الاجماع حجة بأن نعلم إثبات الصانع بأمكان العالم وبحدوث الاعراض (٢) ثم نعلم بأثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الاجماع حجة ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع ، (٣) والثانى (٤)

---

(١) وذلك لأنكم قلتم بوجوب إجتماع الامة على الخطاء فيما أخطأ فيه بعض الامة في حكم والبعض الآخر في حكم آخر بحيث لزم البعض الاول اتصافه بكونه أخطأ فيما أخطأ فيه البعض الآخر ولزم البعض الآخر إتصافه بالخطأ فيما أخطأ فيه البعض الاول لماثبت خطأ الكل في الجملة من حيث الحكمين المختلفين اللذين وقع خطأ كل فريق وحده فيه ولولا إتصاف البعض بوصف الكل من تلك الحيثية لما كان فيه إجتماعهم على الخطأ وحينئذ يظهر بطلان التالي وهو إمتناع التجويز وذلك لتجويزنا في كل مجتهد في أى عصر الخطأ في بعض المسائل والاصابة في بعض والا لزم عصمة كل مجتهد وهو باطل بالاتفاق وانما قال لاتنكره الا الامامية لأن الامامية تقول بعصمة الامام فلاتقول بتجويز خطأ كل واحد من مجتهدى الاعصار بل تقول أن الامام في كل عصر لايخطى اه من إملا سيدنا حسن المغربى (٢) فأن حدوث الاعراض كاف لصحة الاستدلال على وجوده تعالى اه فصول بدايع (٣) قال الاصفهانى في شرح المنهاج مالفظه وفي اثبات وحدة الصانع بالاجماع نظر فانه كيف يمكن اثبات النبوءة بدون العلم بوحدة الصانع اه وفي فصول البدايع ونحو وحدة الصانع فان تعدده لاينافي حجيته (٤) أى مالا

---

(قوله) لم يقل بحدوث العالم الخ ، لاحاجة الى هذا التنكيت تأمل كلام المؤلف اهح عن خط شيخه (قوله) كذا وجد نسبه في بعض الحواشي الى ابن قاسم اهح وغيره

(قوله) والتمسك بالاجماع ، مبتدأخبره قولهمتفق عليه وما ذكره شروع في شرح قوله وفي الدنيوية خلاف و (قوله) لايتوقف عليه ، الاولى عليها أي لايتوقف الاجماع على الامور العقلية اذ لو توقف عليها لزم الدور (قوله ) قولان ، ذكر الامتناع في النهاية والجواز في العمد وشرحه (قوله) عموم أدلة الاجماع ، فإنها لم تفصل بين الاحكام الدينية والدنيوية قال الامام الحسن عليه السلام في القسطاس وقد يقال أن أريد إجماع المجتهدين وان لم يكونوا ذوي خبرة وبصر في ذلك دون من عداهم وان كانوا أرباب الخبرة والبصر فهذا خلف وان أريد العكس لزم حرمة مخالفة اهل كل صناعة



ولاقائل به وان أريد الجميع انتقض إخراج العوام من الديني لعدم علمهم بالمسئلة وعدم تكليفهم بها اه ومثله ذكر الدواري في الآراء والحروب قلت والاولى أن الدنيوي إن تعلق به عمل أو اعتقاد فهو حجة لرجوعه الى الديني والا فلا تتصور حجية فيه وقد أشار الى هذا في شرح المختصر جواباً عن إعتراض ابن الحاجب على حد الغزالي للاجماع حيث قال الغزالي على أمر من الامور الدينية بأنه غير منعكس على تقدير أن يتفقوا على أمر عقلي أو عرفي فدفع هذا الاعتراض في شرح المختصر بأن ذلك أن تعلق به عمل أو إعتقاد فهو أمر ديني والا فلا تتصور حجية فيه ، وفي الفصول المراد بالدنيوي غير العبادات وان كان دينياً كالحروب التي هي جهاد فاما الدنيوية التي لايتعلق بها تكاليف كالزراعة ونحوها ففي كونه حجة خلاف وقد مثل الدواري لمالا يتعلق بأمر الدين أن يجمعوا على عدم جواز الحرب في موضع معين ولما لايتعلق به أن يجمعوا على أنه يستقي من هذا النهر أو أنه يقع المقيل اوالتعريس في موضع معين (قوله)

كوجود الباري وصحة النبوءة فان العلم بكون الاجماع حجة مستفاد من الكتاب والسنة وصحة الاستدلال بهما موقوفة على العلم بوجود الصانع وصحة النبوءة فلو توقفا عليه لزم الدور ، والتمسك بالاجماع في الامور الدينية سواء كانت عقلية لايتوقف عليه(١) أوشرعية وفي اللغوية متفق على صحته (٢) ( وفي الدنيوية خلاف ) وذلك كالآراء والحروب وتدبير الجيوش وتدبير امر الرعية فللقاضي عبد الجبار فيه قولان احدهما امتناع مخالفته(٣) والاخر جوازها(٤) وتابعه على كل من القولين جماعة وحجة المنع عموم ادلة الاجماع والمجوزون يخصونها بالدينية لانها المتبادرة منها(٥) ﴿ مسئلة ﴾ الاجماع ينقسم الى قطعي وظني فالقطعي مانقل الينا متواتراً ولم يسبقه خلاف مستقر مع انقراض العصر عليه وكذا في الاصح مايسبقه خلاف اولم ينقرض العصر عليه لافادة الادلة القطع بعصمة أهل كل عصر عن الخطأ والظني كالاجماع السكوتي (٦) وقد

---

يثبت بالاجماع اه ( ١ ) لفظ لا لم يثبت في بعض نسخ المؤلف الا ملحقاً بغير خطه من دون تصحيح وعلى فرض عدم ثبوته يستقيم المعنى اذ حاصله يصح أن يتوقف عليه وأما على ثبوته فتذكير الضمير في قوله عليه باعتبار العقلي اوالمذكور اذ الظاهر يقتضي التأنيث وهو ظاهر اه سيدنا علي البرطي رحمه الله تعالى (٢) قد حكى الخلاف في العقلي الذي لايتوقف الاجماع عليه في أول بحث الاجماع في شرح قوله على أمر واحال على ماهنا فينظر اه (٣) وفي الميزان لكن انما يجب العمل به في العصر الثاني ان لم تتغير الحال وتجوز مخالفته ان تغير لأن المصالح العاجلة تحتمل الزوال اه فصول بدايع (٤) لأنه ليس أعلى من قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وانه ليس حجة في أمور الدنيا كما قال عليه السلام في قصة التلقيح أنتم أعلم بأمور دنياكم والحق أن هذا فيما لايتعلق به عمل اواعتقاد اه فصول بدايع (٥)قال أبو زرعة مالفظه وجه المنع أي من كونه حجة اختلاف المصالح بحسب الاحوال فلو كان حجة لزم ترك المصلحة واثبات المفسدة وقطع به الغزالي وصححه ابن السمعاني اه (٦) يقال مالم يعلم أن سكوتهم عن رضى فانه قطعي اه وفي حاشية مالفظه هذا اذا لم يتكرر العمل به أما اذا تكرر العمل ولم ينكره عليهم احد فمثل هذا السكوتي قطعي كما سيأتي في أول باب القياس في بحث قوله احتج الآخرون وهم القائلون بالتعبد به من جهة السمع حيث قال ولمثل ماسبق في خبر

مانقل الينا متواتراً ، لم يذكر المتلقى بالقبول وسيأتي للمؤلف في الاخبار خلاف ماهنا وكأنه بنى عليه السلام في هذا المحل على أحد القولين في المتلقى ( قوله) كالاجماع السكوتي ، اطلق الكلام هنا والكلام مقيد بما سبق فان السكوتي قد يكون قطعياً على تفصيل قد سبق اه

---

(قوله) وماذكره شروع في شرح الخ ، ليس ماذكره شروع في قوله وفي الدنيوية خلاف فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وسيأتي في الاخبار من ان المتلقي بالقبول من المعلوم صدقه على الاصح اه ح عن خط شيخه (قوله) على تفصيل قد سبق لعله في كلامه الذي نقله من شرح المختصر اه ح

سبق الخلاف فيه وما نقله الاحاد، وقد اختلف فى وجوب العمل به ، والمختار الوجوب وهو قول ائمتنا والجمهور منهم الحنابلة ومعظم الشافعية وبعض الحنفية وانكره ابو عبدالله البصري وبعض الحنفية (١) والغزالي من الشافعية لنا(٢) نقل الدليل الظني الدلالة مقبول فيه الآحاد فيجب العمل به اتفاقاً فنقل الاحاد للدليل القطعي الدلالة اولى بأن يجب العمل به لان الاول ظني بحسب الاصل فاحتمال الضرر في مخالفة المقطوع أكثر من احتماله في مخالفة المظنون (٣) فاذا ثبت وجوب العمل بالمظنون فثبوته بالمقطوع أولى ، واحتج ابو عبد الله البصري بأن مايقع الاجماع عليه يجب ان يشيع نقله ويتواتر من جهة العادة (٤) ، ورد بالمنع لجواز ان يستغنى عن نقله بغيره (٥) اذا عرفت ذلك فالقطعي لايعارض لان مخالفه اما قطعي أو ظني والكل ممتنع والالزم في القطعي أن يثبت مقتضاهما وهما نقيضان والظن ينتفي بالقطع بالنقيض وأما الاجماع الظني فتجوز معارضته وحكمه (اذا عارضه نص) من الكتاب أو السنة حال كون الاجماع والنص (ظنيين فالجمع) واجب بين الدليلين ان أمكن وذلك (بالتأويل)(٦) حيث

---

الآحاد الى أن قال فان قيل الخ اه (١) ظاهر استدلالهم أنهم انكروا وقوعه اه (٢) قوله لنا نقل الدليل الخ ، وفي العضد مالفظه ولنا أيضاً انه عليه السلام قال نحن نحكم بالظاهر الخ كلامه فخذه (٣) واحتمال الغلط لايقدح في وجوب العمل كما في خبر الواحد اه (٤) وذلك لأنه أمر مشهور متعلق بخلق كثير فيقتضى التوفر على نقله بخلاف خبر الآحاد اه (٥) كمستنده اه (٦) كان يجعل أحدهما حقيقة والآخر مجازاً مثلا، الاجماع منعقد على أن التساب والمجي على الله محال وقد عارضه الكتاب وهو قوله تعالى وجاء ربك والملك صفاً صفاً فيحمل المجي على المجاز بأن يقال وجاء رحمة ربك اونحوها اه بالمعنى واكثر اللفظ من الابهاج شرح المنهاج

---

(قوله) وما نقله الآحاد ، أي من الاجماع القطعي كما يدل عليه قوله فنقل الآحاد للدليل القطعي الدلالة اولى وهو كما في شرح المختصر التخصيص بالقطعي هو الموافق لما سبق في أول الاجماع لكن في تقرير المؤلف لاستدلال ابى عبدالله مايشعر بالتعميم وقد عرفت وماأسلفناه في هذا البحث وخلاصته أن الخلاف في هذه المسئلة المذكورة هنا خاص بالقطعي وفيما سبق عام لأن المخالف هنالك هو النفي للاجماع رأساً والله أعلم (قوله) بأن مايقع الاجماع عليه يجب أن يشيع نقله الخ ، هذا الاستدلال يقضى بأن المراد ان نفس الحكم المجمع عليه يجب أن يشيع وليس كذلك فان المراد أن نفس الاجماع يبعد أن يطلع عليه الواحد دون غيره لأنه أمر مشهور يتعلق بجمع كثير ليس كالاخبار وما ذكره المؤلف عليه السلام من الاستدلال لأبي عبد الله ذكره الامام الحسن عليه السلام والدوارى حيث قال العادة تقضى بنقل ماأجمع عليه من الاحكام نقلا متواتراً لتعلق غرض الجميع به ثم أجاب الدوارى بأنا لانسلم أن العادة تقضى بذلك وأجاب الامام الحسن عليه السلام بأنا لانسلم أن كل ما يتعلق به غرض الجميع لايقبل الا أن يحصل العلم به كما أنه يقبل نقل الآحادى فيما عمت به البلوى عملا كمس الذكر وأما جواب المؤلف عليه السلا[م] فكما ترى ولعله أراد بقوله أن يستغنى عن نقله أي عن نقل الحكم المجمع عليه بالتواتر بنقل غيره اى بنقل غير الاجماع تواتراً ولايخلو عن تكلف (قوله) أن يثبت مقتضاهما الخ ، والنسخ للاجماع أو به متعذر واختار في الفصول جواز تعارض الاجماع والدليل القطعيين ويعتبر حينئذ الاجماع دون الدليل القاطع لا لأن الاجماع ناسخ بل لأن الامة لاتجمع على خلاف القاطع الا وقد علموا نسخه لعصمتهم عن جهل القطعي وعن مخالفته واعترض بعض المحققين من شراح كلامه بأنه انما يتمشى على أحد أمرين بعيدين أما على جواز استناد الاجماع الى ظني فيلزم نسخ القطعي بالظني وأما على جواز خفاء المستند القطعي على من بعدهم والقطعي مما لا يجوز عادة إختصاص عصر به دون عصر

---

(قوله) هذا الاستدلال يقضى الخ ، ولعله يقال ان الحكم المجمع عليه نقل للاجماع اذ هو لازم لذلك الحكم لزوم الجزء للكل لأنه يعد نقل نفس الاجماع مجرداً أو بتواتر بل لايتضح ذلك الا مع الحكم فتأمل اه حسن يحي

(قوله) أو التخصيص، ظاهره سواء خصص بالاجماع أو خصص الاجماع فالتخصيص به جائز كما يأتي وأما تخصيصه فقد منعه في الفصول لأن الاجماع انما نشأ بعد موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتخصيص انما هو في مدته ، « قات » وكأن المؤلف عليه السلام أعتمد ظاهر عبارة الحفيد حيث قال خصصنا الأعم بالأخص فأطلق الكلام ولم يقيده لكن قد اورد عليه الدواري ان الاجماع متأخر إذ لا اجماع في ايام النبي صلى الله عليه وآله وسلم فكيف يخص بالخاص المتقدم مع ان الصحيح ان الخاص اذا كان متقدماً كان منسوخاً ثم اجاب بأن كون الخاص المتقدم منسوخاً حيث يصح النسخ بالعام والاجماع العام لايصح النسخ به ، قات فينبغي ان يحمل كلام المؤلف عليه السلام على ان المراد التخصيص بالاجماع (قوله) حيث كان احدهما قابلا له ، بأن لا يتراخى الخاص ونحو ذلك من شروط التخصيص كما يأتي ان شاء الله تعالى (قوله) ثم الاهمال ، هذا كما في الفصول حيث قال اوالاطراح وقد اعترضه بعض شراح كلامه بأن الاجماع أقوى وأولى من النص ولهذا قدم على القطعي وعلل ذلك بأنهم لايجمعون الا وقد علموا نسخ القطعي فما ظنك بالظني وقد نقل عن المؤلف عليه السلام أيضاً تضعيف القول بالاهمال بما سيأتي في الترجيح من ان الاجماع مع التساوي أرجح لاحتمال النص للنسخ فلعل المراد اذا عارض هذا الوجه وجه آخر من وجوه الترجيح (قوله) آخذ بالاجماع ماذكره المؤلف عليه السلام في تقرير هذه المسئلة وفي حمل كلام الشافعي ظاهر لا اشكال فيه لأنه عليه السلام حمل اقل ماقيل على جزء مقالة الشافعي لأنها مركبة من اثبات الثلث ونفي الزيادة فأقل ماقيل هو مجرد اثبات الثلث وهو مجمع عليه ولذا قال المؤلف فيما يأتي في الشرح فالاثبات في البعض بالاجماع والنفي عن البعض بالاستصحاب وقال وليس المراد أن النفي والاثبات مأخوذ من الاجماع وأما قوله عليه السلام ومثل أي الآخذ بالاجماع على أقل ماقيل باستدلال أصحابنا على قصر الامامة الخ ، فالظاهر أنه قصد به الاعتراض على التمثيل به فان المجمع عليه انما هو مجرد صحتها فيهم وهو جزء المدعى وأما القصر فيهم فهو مركب من صحتها فيهم ونفيها عما عداهم لأن ذلك معنى القصر ولا اجماع عليه وصاحب الفصول انما استدل به على صحتها فيهم فقط ونسبه الى أئمتنا كالهادي والقاسم عليهم السلام اذ صحتها فيهم هو أقل ماقيل ونفيها عن غيرهم بمثابة الاقتصار على الاقل الثابت بغير الاجماع بل انما ثبت بفقد الدليل في غيرهم كما يأتي وقد أورد على هذا حديث « الائمة من قريش » وأجاب عنه النجري والاستيفاء يحتاج الى بسط لايليق بالمقام

---

كان أحدهما قابلا له بوجه ما فيؤول القابل له من الاجماع والنص (أو التخصيص)(١) حيث كان أحدهما قابلا له (ثم) ان لم يمكن الجمع بأحد الامرين وجب (الترجيح) بأي وجوهه التي تجيء في آخر الكتاب ان شاء الله تعالى (ثم) ان لم يمكن الترجيح لاحدهما على الآخر وجب (الاهمال)(٢) لان العمل بهما غير ممكن والعمل بأحدهما من دون الآخر ترجيح من غير مرجح ﴿ مسئلة ﴾ (الآخذ بأقل ما قيل)(٣) في المسئلة (اذا لم يجد دليلا على ماعداه) أي الاقل قيل هو (آخذ بالاجماع) ومثل بأستدلال اصحابنا على قصر الامامة في ولد السبطين بالاجماع على صحتها فيهم

---

للشيرازي اه (١) مثاله الاجماع منعقد ان من لم يجن لم يغرم فهذا الحكم قد عارضه نص وجوب الدية على العاقلة في قتل الخطأ مع أنه لم يصدر منهم جناية فيخص الاجماع بغير العاقلة اه من الابهاج (٢) والاخذ في الحادثة بغيرهما اه (٣) في شرح بن جحاف الآخذ بأقل ماقيل اذا لم يجد دليلا على ماعداه آخذ بالاجماع كتمسك الشافعي رحمه الله في أن دية الذمي الثلث بأن الامة مابين قائل بالكل وبالنصف وبالثلث فالكل متفقون على وجوب الثلث فيكون ثابتاً بالاجماع ويجب الاقتصار عليه لفقد الدليل على الزيادة لأن فقده بعد البحث والنظر

---

(قوله) حيث قال خصصنا الاعم الخ ، قال الدواري مالفظه ، قوله خصصنا ، الاعم بالاخص ، اعلم ان الاجماع متأخر اذ لا إجماع في ايام النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، يقال انه قد يتقدم بعض الاخبار واذا كان كذلك وكان هو الخاص خص به وان كان هو العام فكذلك ايضاً اه ح (قوله) على أن المراد التخصيص بالاجماع ، وليس لذاته بل لتضمنه المخصص وهو مستند الاجماع كما سيأتي فلا يشكل شرط عدم التراخي ذكر معناه الحبشي (قوله) والاستيفاء يحتاج الى بسط الخ ، قال النجري مالفظه فأن قيل مدعا كم هو قصرها على البطنين فكيف يصح الاحتجاج بالاجماع عليه والاجماع انما هو على صحتها فيهم لا على قصرها عليهم قلنا لم نحتج بالاجماع على قصرها عليهم بل القصر له طرفان صحتها فيهم ونفيها عن غيرهم فاحتجينا على الطرف الاول بالاجماع وعلى الثاني بعدم الدليل وقد أشار الامام عليه السلام الى هذين الطرفين وكيفية الاحتجاج عليهما لأن الامامة شرعية وانما تؤخذ احكامها من الشرع ولادليل في الشرع يدل على جوازها في غيرهم فوجب نفيه

وبقول الشافعي بأن دية الذمى ثلث(١) دية المسلم لشمول القول بالكل وبالنصف له(٢) مستدلا بالاجماع فيه وهذا القول قريب الى الصواب (والاقتصار) على أقل ماقيل (لفقد الدليل) بعد البحث عن مدارك الاحكام (اذ هو) أي فقد الدليل (بعد النظر) البليغ (مستلزم ظن عدم الوجود) للدليل (المستلزم ظن عدم الحكم) فى الزايد على مااقتصر عليه (والا لزم تكليف الغافل) فثبت أن فقدان الدليل بعد الفحص البليغ يوجب ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب وقولهم أنه رجوع الى القول باستصحاب البراءة الاصلية فهو تمسك بالاستصحاب لابالاجماع غير صحيح لان للاجماع دخلا فى الاستدلال وهو فى إثبات الحكم اذ لولاه لاستصحب البرآءة الاصلية فى نفي الكل فالاثبات فى البعض بالاجماع والنفى عن البعض الاخر بالاستصحاب وليس المراد ان النفى والاثبات مأخوذان من الاجماع فذلك ممالم يقل به احد وبماذكرناه يمكن الجمع بين القولين فالقائل بأن ماهذا أنه اخذ بالاجماع يريد فى اثبات المتفق عليه لافى نفى الزيادة ، والقائل بأنه ليس بأخذ بالاجماع يريد فى نفى الزيادة أوفي مجموع الامرين لافى اثبات المتفق عليه وحده ويؤيد ماذكرناه كلام الغزالي فى المستصفى حيث قال في مسئلة دية اليهودى فان المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا مخالف فيه والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا إجماع فيه بل لو

---

مستلزم لعدم الحكم ويجب نفي ما لادليل عليه والا لزم تكليف الغافل لو فرض وجود حكم لادليل عليه (١) فمن قائل من الصحابة وغيرهم أن فى اليهودى والنصرانى نصف دية مسلم ومن قائل دية مسلم ومن قائل ثلث دية مسلم فكان هذا أقلها اه برماوى (٢) لأن الثلث بعضهما فمن أوجب الكل أو النصف فقد أوجبه فكان مجمعاً عليه اه سبكي

---

(قوله) وبقول الشافعي ، عطف على باستدلال أصحابنا أى ومثل الاخذ بأقل ماقيل بقول الشافعي رحمه الله (قوله) له ، أي الثلث (قوله) وهذا ، أي إستدلال الشافعي على إثبات الثلث قريب الى الصواب إذ هو أحد جزئي الدعوى اه (قوله) والاقتصار ، مبتدأ ولفقد الدليل خبره ومعنى الاقتصار نفي الزيادة فهو استدلال على الجزء الآخر وقوله مستلزم خبر الضمير المنفصل العائد الى فقد الدليل (قوله) لفقد الدليل ، قال فى شرح الجمع اما اذا قام دليل على الزيادة فان الشافعي يأخذ به كما قال في التسبيع في غسلات الكلاب لقيام الدليل عليه ولم يتمسك بأقل ماقيل وهو ثلاث غسلات اه (قوله) اذ هو ، علة لكون فقد الدليل دليلا (قوله) والالزم تكليف الغافل ، اذ القول بأن عليه حكماً في الواقع مع بحثه عن دليله وعدم وجدانه من تكليف من لايعلم وسيأتى ان شاء الله تعالى تقرير ماذكره المؤلف عليه السلام هنا في هذا التنبيه الذى جعله المؤلف عليه السلام خاتمة الكتاب (قوله)



والنفى عن البعض الآخر بالاستصحاب فان قيل قد سبق ان عدم الحكم وهو ان النفي عن الآخر لفقد الدليل فكيف قال هاهنا انه بالاستصحاب ونقله فيما يأتى أيضاً عن الرازى مع ان الاستدلال بفقد الدليل استدلالا مستقلا غير الاستصحاب ذكره المؤلف عليه السلام في تنبية ختم به هذا الشرح فينظر (قوله) مما لم يقل به احد ، اشارة الى دفع مايفهم من كلام ابن الحاجب حيث استدل للشافعي بالاجماع على اثبات الثلث ونفى الزيادة ثم رده بأن الاجماع لايدل على نفي الزيادة بل على وجوب الثلث وهو بعض المدعى ، واعلم انه وجد كلام من خط مولانا الامام المتوكل على الله اسمعيل عادت بركاته مضمونه الفرق بين تمسك أصحابنا على الامامة بالاجماع وبين تمسك الشافعي وذلك ان مسئلة الدية ليس فيها اجماع على اغناء الثلث وكفايته بخلاف مسئلة الامامة فان الاجماع ثبت على كفاية الفاطمي ، قلت لكن هذا الفرق غير مفيد في المقصود فان كفاية الفاطمي لاتمنع صحتها في غيرهم فان الكفاية وان قام عليها الاجماع فهي احد جزئي الدعوى لامجموعهما واما ان قوله ان مسئلة الدية ليس فيها اجماع على كفاية الأقل فسلم

---

فأن قيل كثيراً ما يتكرر ان عدم الدليل لايدل على عدم المدلول عليه فكيف تستدلون بعدم الدليل على جوازها على عدم الجواز قلنا عدم الدليل لايدل على عدم المدلول في الامور العقلية وأما في الشرعية فيدل والا لجوزنا تكاليف شرعية ولادليل عليها وفيه هدم الشريعة وبطلان التكاليف وانه محال انتهى بلفظه ح (قوله) ولفقد الدليل خبره ، في نسخة عوض هذا ينظر اين خبر الاقتصار وقد ذكر بعض الناظرين بأن قوله مستلزم وهو وهم وبعضهم انه قوله لفقد الدليل وهو ايضا خطأ ومعنى الاقتصار الى آخر سيلان اه (قوله) فينظر ، بياض هنا في الام وفي حاشية هنا لعله يقال بينهما تلازم فتأمل اه ح خط شيخه

فان كفاية الثلث تفيد مجموع جزئى المدعى اذ معنى كفايته عدم وجوب الزيادة فقد اشتملت على الاثبات والنفى فالكفاية في مسئلة الدية بمثابة قصر الامامة في الفاطمي في افادتها جزئى المدعى ولم يقم الاجماع على مجموعهما (قوله) ان كان قطعياً ، يحتمل انه كان قطعياً لكون الاجماع المثبت له قطعياً ويحتمل ان الحكم من حيث هو قطعي لكونه من الأحكام التي لايكفي فيها الظن ولعل الاحتمال الأول أظهر فتأمل، واما انكار حكم الاجماع الظنى فليس بكفر اجماعاً كذا في شرح المختصر ، قلت ولا فسق أيضاً ولهذا قال في حواشي الفصول الذي يفسق مخالفه من الاجماع انما هو القطعي فأما الظنى فتجوز مخالفته لارجح منه لجواز مخالفة الامارة الظنية لمرجح وان كان من الكتاب او السنة (قوله) فجاحده لايكفر ، ذكر في حواشي الفصول فى هذا المقام مسئلتين الأولى انكار المجمع عليه بأن يجمعوا مثلا على تحريم الحرير ويقول قائل هو مباح فهذا هو محل الخلاف هل يكفر جاحده أو يفسق لأتباعه غير سبيل المؤمنين اولا ايهما ، الثانية مخالفة مقتضى الاجماع بأن يجمعوا على تحريم الحرير ثم يلبسه واحد مع اعتقاد تحريمه لقيام الاجماع على التحريم قال فهو معصية لا يقطع بكبرها الا الدليل خاص على الكبر لأن الامة وان أجمعت على التحريم فلم تجمع على انه كبيرة ، قال في حواشي الفصول وقد وقع في هذا لبس لنحارير العلماء (قوله) فجاحده لايكفر ، لم يذكر المؤلف عليه السلام الفسق تبعاً لابن الحاجب وفي الفصول وشرحه ومخالفته كفر لرده القطعي، أئمتنا والجمهور بل هو فسق للوعيد عليه، الآمدى لا ايهما بناء على ان ادلة الاجماع ظنية وقد اعترض الامام المهدى عليه السلام القول بالتفسيق بأنه مبنى على القطع بالآية الكريمة أعنى «ويتبع غير سبيل المؤمنين» وفيها من التشكيكات ما يمنع القطع ومبنى على كون الوعيد دليلا على كبر المعصية



وقد خالف في ذلك كثير من المحققين وهذا يضعف به القطع بفسق من خالف الاجماع (قوله) ان لم يكن مما علم من الدين ضرورة، فأما ماعلم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس فانه يوجب الكفر اتفاقاً وانما الخلاف في غيره هكذا في شرح المختصر قال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج لا وجه لتكفير مخالف الاجماع اذ لا دليل يقتضيه فأما نحو الصلوات الخمس فكفر منكرها ليس لمخالفة الاجماع وانما يكفر لانكاره ما علم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم فالمنكر لوجوبها مكذب له صلى الله عليه وآله وسلم فحكمنا بكفره لذلك (قوله) خلافاً لبعض الفقهاء ، فقالوا يكفر اذ هو رد للقطعي قلنا لا نسلم ذلك الا اذا كان من ضرورة الدين ، واعلم ان المؤلف عليه السلام لم يذكر في هذه الخاتمة الا بيان مخالفة اجماع الامة والاولى ان يبين مخالفة اجماع العترة لتحسن الخاتمة ، وقد ذكر ذلك في الفصول قال فيه وفي حواشيه واختلف فى مخالفة اجماع العترة القطعي ، قيل فسق قياساً على مخالفة اجماع الامة قال في شرحه ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم «من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق» والغارق هالك «قلت» لكنه آحادي ، وقيل آثم وبه جزم الامام يحيي عليه السلام لمخالفة القاطع ومثله ذكر ض ع عليه السلام قال كالخلاف فى المسائل القطعية التي لا توجب الفسق ، وقيل خطأ لمن خالف الحرمة التي عليها قاطع وهو لا يعلم بأنه مخط ولا اثم عليه كذا في حواشي الفصول وشرحه ولا يخلو بعض هذه الادلة عن عدم انتهاض ، قاله بعض المحققين من شراح الفصول ، يريد بالخطأ هنا غير المعفو لأن ارادة المعفو يستلزم ان لا يكون حجيته قطعية والسماع لا يصح الى ذلك كيف وقد صححوا ان اجماعنا حجة الاجماع ضرورة ان ادلة اجماعنا أقوى من ادلة اجماع الامة مع حكمهم بأن اجماع الامة حجة قطعية وان مخالف القطعي آثم قال في الفصول ولا يفسق منكر كونها حجة اذ لا دليل وان قطع بخطائه ، «فائدة» قال في الفصول ومسائل الاجماع قليلة فليراجع بسايطها قال بعض المحققين من شراح كلامه ان اراد مسائله التي تحقق فيها الاجماع فمعدومة لا قليله الا في الضروريات والحجة فيها

---

(قوله) فمعدومة لاقليلة ، يحقق الحكم بالعدم فأن كثيرا منها لاينكر وهي غير ضرورية كالاجماع على توريث العصبة وتحريم الرضاع

---

كان الاجماع على الثلث إجماعاً على سقوط الزيادة لكان موجب الزيادة خارقاً للاجماع وقول الرازي فى المنتخب فى هذه المسئلة فهذه قاعدة مفرعة على الاجماع والاستصحاب، بيانه ان الاصل عدم الوجوب تُرِكَ العمل به فى الاقل لانعقاد الاجماع عليه فيبقى الباقي على الاصل والله أعلم ﴿ خاتمة ﴾ الحكم(١) المجمع عليه ان كان قطعياً فجاحده لايكفر ان لم يكن مما علم من الدين بالضرورة خلافاً لبعض الفقهاء ، لنا ان الاجماع

(١) أقول انكار حكم الاجماع الظنى ليس بكفر إجماعاً وأما القطعي ففيه مذاهب ، احدها كفر ، ثانيها ليس بكفر، ثالثها وهو المختار ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقاً وانما الخلاف في غيره والحق انه لايكفر هكذا ، إفهم هذا الموضع

غير مفيد للعلم الضروري بالحكم بحيث يساوي الصلوات الخمس ونحوها

اه عضد قال في شرح الشرح انما قال ذلك لأن ظاهر كلام المتن والشروح وأحكام الآمدى أن في المسئلة ثلاثة مذاهب الاول التكفير مطلقاً ، الثاني عدم التكفير مطلقاً الثالث وهو المختار التفصيل بأن حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فانكاره يوجب الكفر والا فلا ولا خفاء في انه لايتصور من المسلم القول بأن انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لايوجب الكفر ولذا قال في المنتهى اما القطعي فكفر به بعض وأنكره بعض والظاهر ان نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لايختلف فيه وهو صريح في أن الخلاف انما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين اه قال ميرزاجان هنا بعد كلام ما لفظه هذا والخلاف في أن منكر الاجماع القطعي هل هو كافر ام لا مبنى على الخلاف في ان الدليل الدال على حجيته هل هو قطعي ام لا كذا قيل فتأمل والله أعلم

الضرورة لا الاجماع وان اراد مسائله التى ادعى فيها الاجماع فليست بقليلة بل لاتنحصر بدعوى ابى جعفر ومن سلك مسالكه من القاصرين فانهم اذا عجزوا عن السير مع العلماء في مهامه الادلة فزعوا اليه كذباً على امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فانا لله وانا اليه راجعون

مايحرم النسب ورجم المحصن وغير ذلك مما يعد ويكثر ويجهل حكمه كثير من الناس فهذه قوادح ماتحتها طائل اه حسن بن يحي عن خط العلامة السياغي رحمه الله

انتهى الجزء الاول بحمد الله وفضله

ويليه الجزء الثاني واوله المقصد الرابع والله الموفق والمعين



# فهرست الجزء الاول

# فهرست الجزؤ الاول

# فهرست الجزء الاول

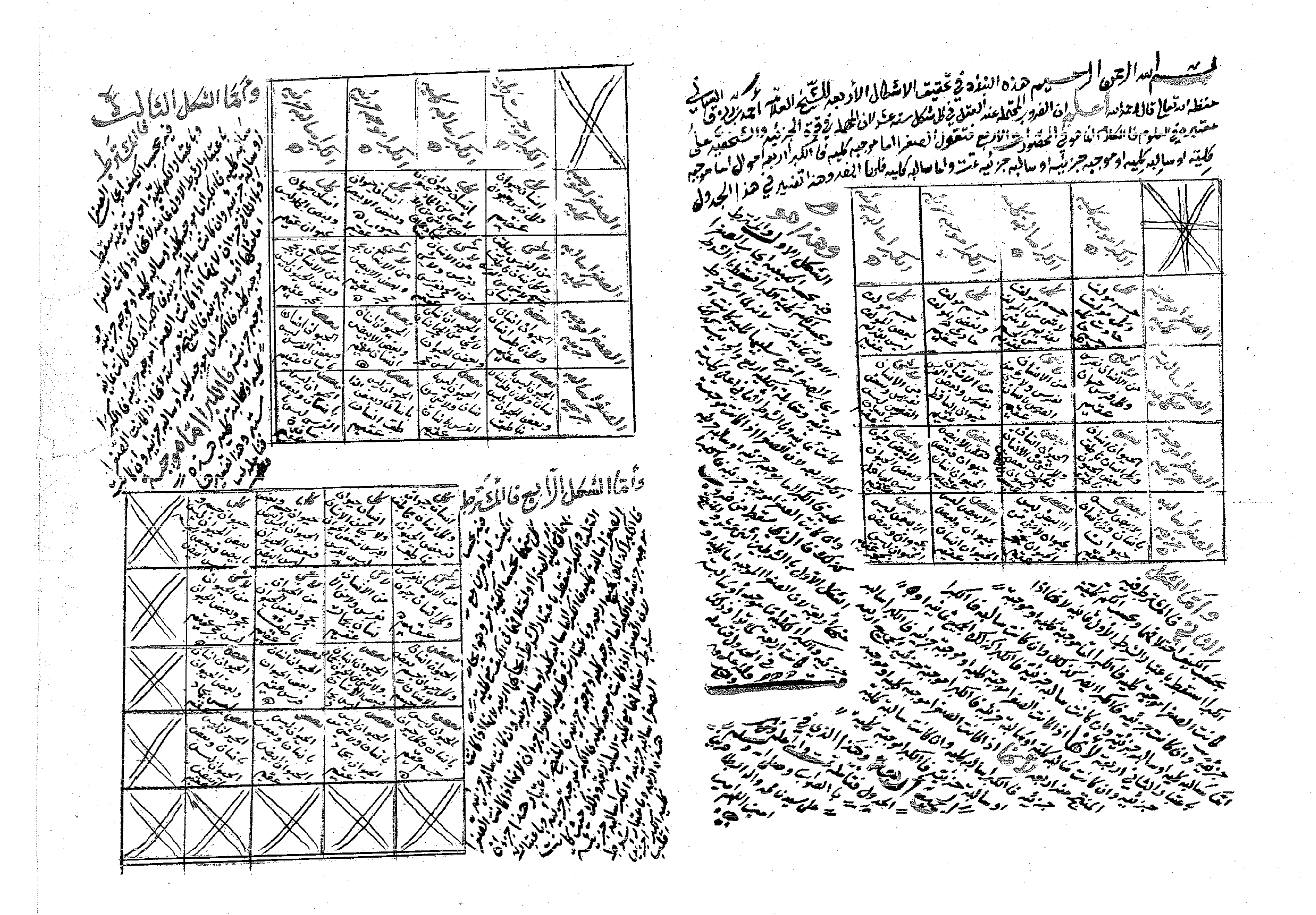
# فهرست الجزؤ الاول

## بقيـة الفهرسة

# بقية الفهرسة



انتهت فهرسة الجزء الاول



بسم الله الرحمن الرحيم هذه النبذة في تحقيق الاشكال الاربعة للشيخ العلامة احمد زروق البناني
حفظه الله تعالى قال رحمه الله اعلم ان الضروب المحتملة عند العقل في كل شكل ستة عشر لان المحمل في قوة الجزئية والتنكير على
حتمية في العلوم فالكلام انما هو في المحصورات الاربع فنقول الصغرى اما موجبة كلية فالكبرى اربع احوال اما موجبة
كلية او سالبة كلية او موجبة جزئية او سالبة جزئية وانما سالبة كلية فلنا الفروع هنا تفسير في هذا الجدول

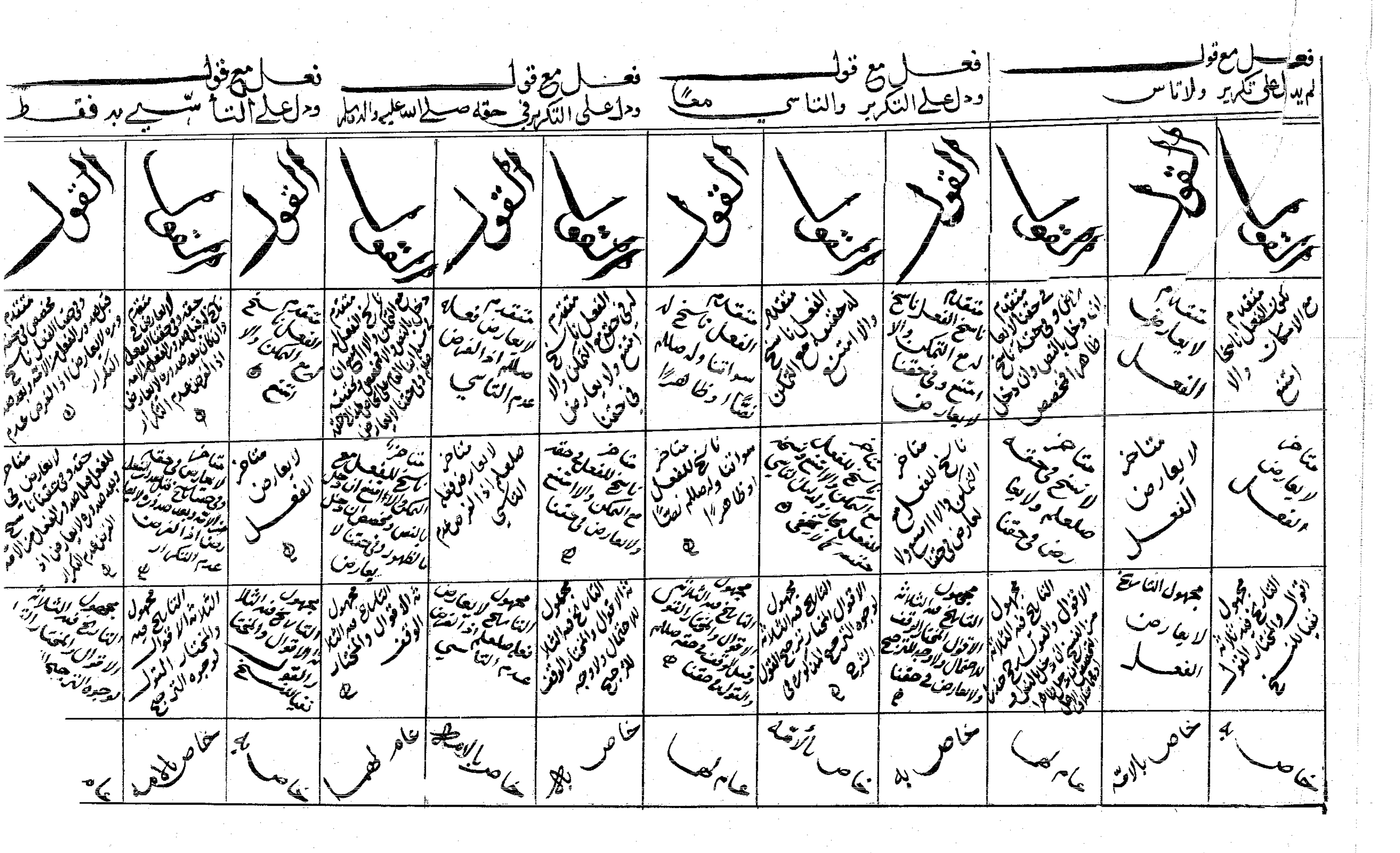
| | الكبرى موجبة كلية | الكبرى سالبة كلية | الكبرى موجبة جزئية | الكبرى سالبة جزئية |
|---|---|---|---|---|
| الصغرى موجبة كلية | [illegible] | [illegible] | [illegible] | [illegible] |
| الصغرى سالبة كلية | [illegible] | [illegible] | [illegible] | [illegible] |
| الصغرى موجبة جزئية | [illegible] | [illegible] | [illegible] | [illegible] |
| الصغرى سالبة جزئية | [illegible] | [illegible] | [illegible] | [illegible] |

وهذا هو الشكل الاول

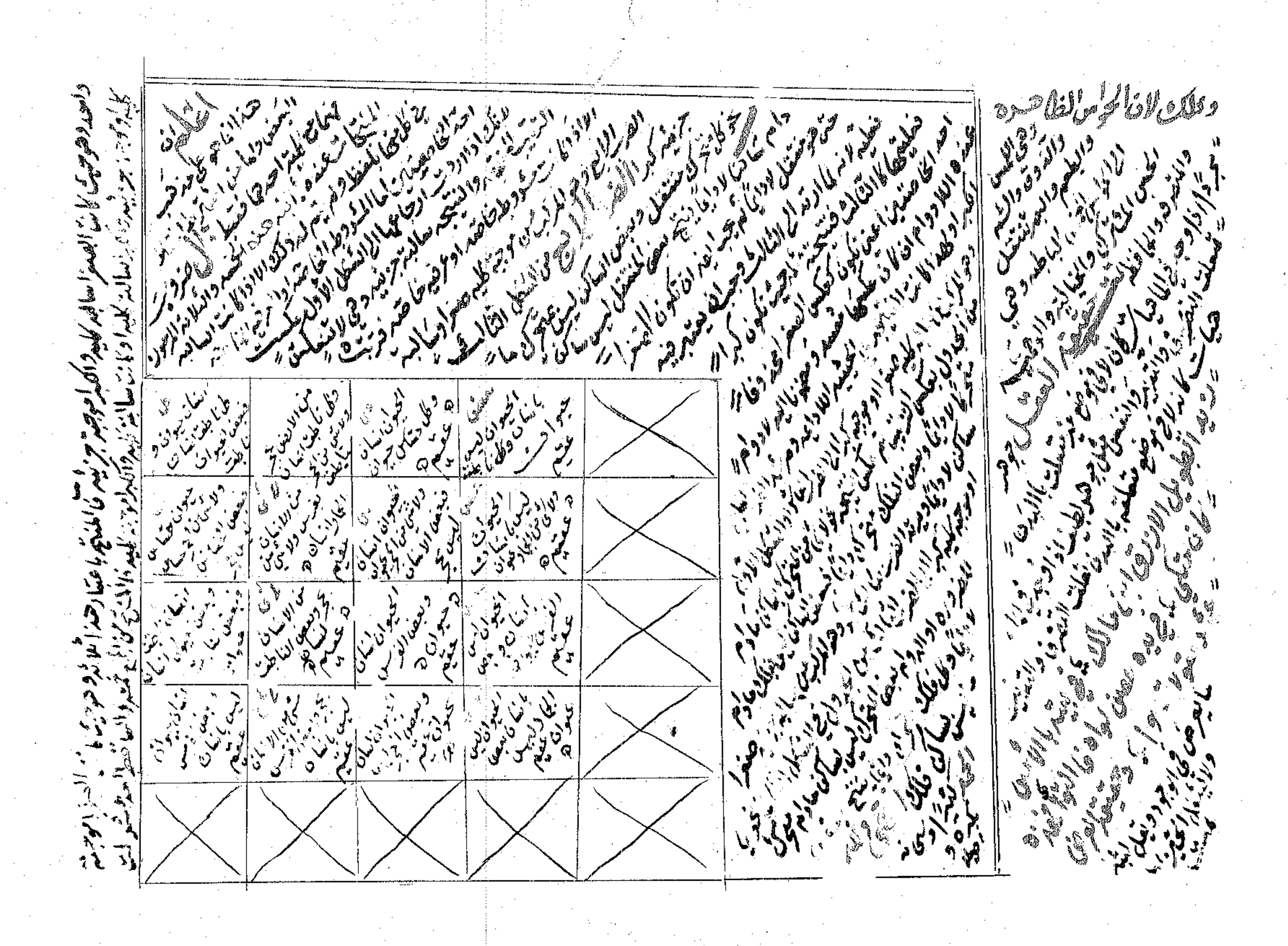
واما الشكل الثاني فالمشترط فيه

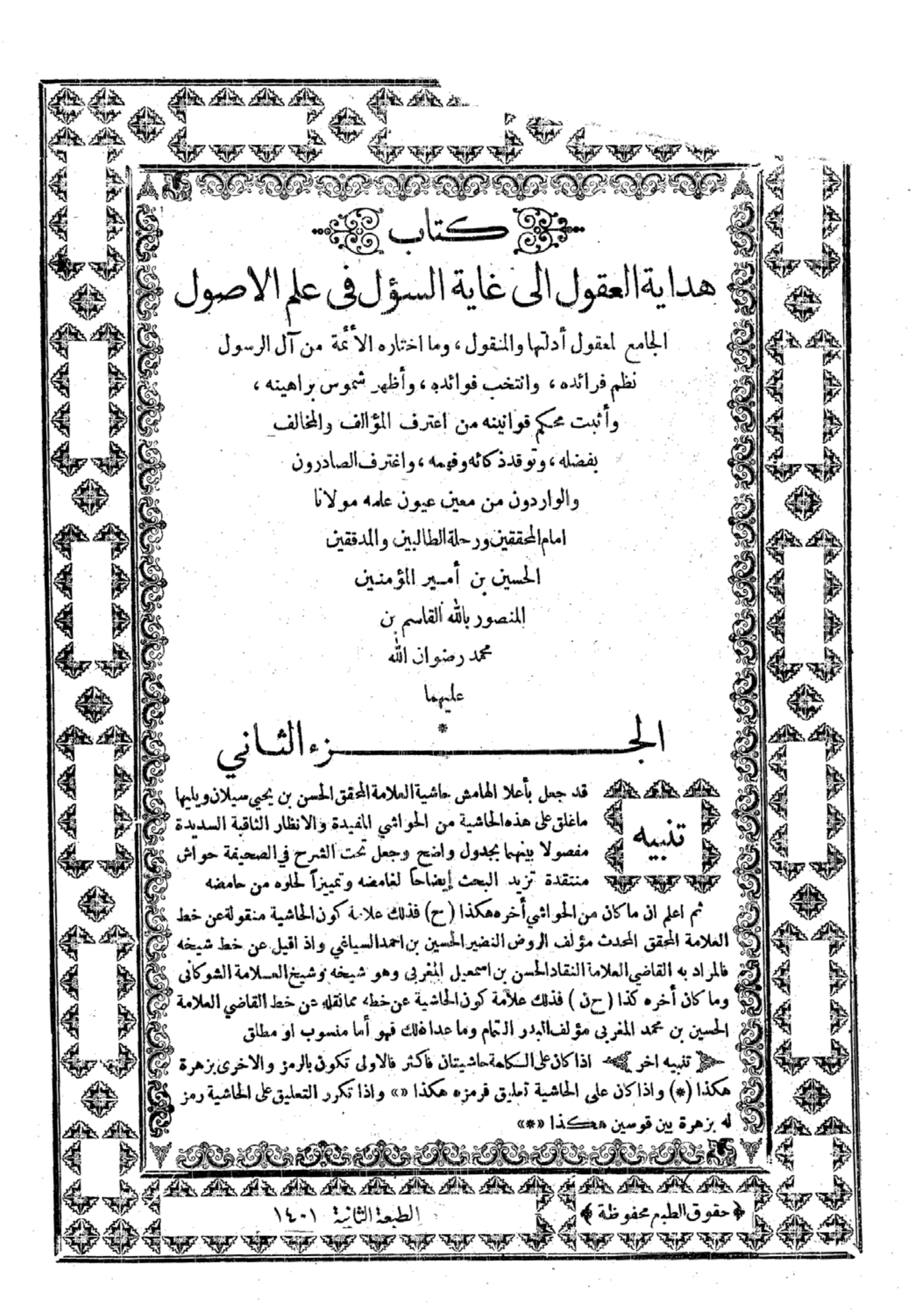
واما الشكل الثالث فالمشترط

واما الشكل الرابع فالمشترط



| فعل مع قول لم يدل على تكرير ولا تأس | | | فعل مع قول ودل على التكرير والتاسي معًا | | | فعل مع قول ودل على التكرير في حقه صلى الله عليه وآله | | | فعل مع قول ودل على التأسي به فقط | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| تقدم الفعل | تقدم القول | تقدم الفعل | تقدم القول | تقدم الفعل | تقدم القول | تقدم الفعل | تقدم القول | تقدم الفعل | تقدم القول | تقدم الفعل | تقدم القول |
| متقدم [illegible] الفعل ناسخا مع الإمكان وإلا امتنع | متقدم لا يعارض الفعل | متقدم [illegible] | متقدم ناسخ الفعل [illegible] مع التمكن وإلا امتنع وفي حقنا لا يعارض | متقدم الفعل ناسخ له مع التمكن وإلا امتنع | متقدم ناسخ له الفعل وله صلعلم سواتنا [illegible] وظاهرا | متقدم الفعل ناسخ لم يخرج التمكن وإلا امتنع ولا يعارض في حقنا | متقدم لا يعارض الفعل أو الغرض صلعلم عدم التاسي | متقدم [illegible] | متقدم ناسخ الفعل التمكن وإلا امتنع | [illegible] | متقدم [illegible] |
| متأخر لا يعارض الفعل | متأخر لا يعارض الفعل | متأخر ناسخ في حقه ولا يعارض صلعلم ولا يعارض في حقنا | متأخر ناسخ للفعل مع التمكن وإلا امتنع [illegible] | [illegible] | متأخر ناسخ للفعل سواتنا وله صلعلم [illegible] أو ظاهرا | متأخر ناسخ للفعل وفي حقه مع التمكن وإلا امتنع ولا يعارض في حقنا | متأخر لا يعارض [illegible] صلعلم أو الغرض عدم التاسي | متأخر ناسخ للفعل [illegible] | متأخر لا يعارض الفعل | [illegible] | متأخر لا يعارض [illegible] |
| مجهول التاريخ فيه ثلاثة أقوال والمختار القول [illegible] | مجهول التاريخ لا يعارض الفعل | مجهول التاريخ فيه ثلاثة أقوال [illegible] | مجهول التاريخ فيه الثلاثة الأقوال والمختار [illegible] والتعارض في حقنا | مجهول التاريخ فيه الثلاثة الأقوال المختار ترجيح القول [illegible] | مجهول التاريخ فيه الثلاثة الأقوال [illegible] | مجهول التاريخ فيه الثلاثة الأقوال والمختار الوقف [illegible] | مجهول لا يعارض التاريخ [illegible] صلعلم عدم التاسي | مجهول التاريخ فيه الثلاثة الأقوال والمختار الوقف | مجهول التاريخ فيه الثلاثة الأقوال [illegible] | مجهول التاريخ فيه الثلاثة الأقوال والمختار الترك لوجوه الترجيح | مجهول التاريخ فيه الثلاثة الأقوال المختار [illegible] |
| خاص به | خاص بالأمة | عام لهما | خاص به | خاص بالأمة | عام لهما | خاص به | خاص بالأمة | عام لهما | خاص به | خاص بالأمة | عام |





# كتاب

# هداية العقول الى غاية السؤل في علم الاصول

الجامع لمعقول أدلتها والمنقول، وما اختاره الأئمة من آل الرسول
نظم فرائده، وانتخب فوائده، وأظهر شموس براهينه،
وأثبت محكم قوانينه من اعترف المؤالف والمخالف
بفضله، وتوقد ذكائه وفهمه، واغترف الصادرون
والواردون من معين عيون علمه مولانا
امام المحققين ورحلة الطالبين والمدققين
الحسين بن أمير المؤمنين
المنصور بالله القاسم بن
محمد رضوان الله
عليهما

## الجزء الثاني

**تنبيه**

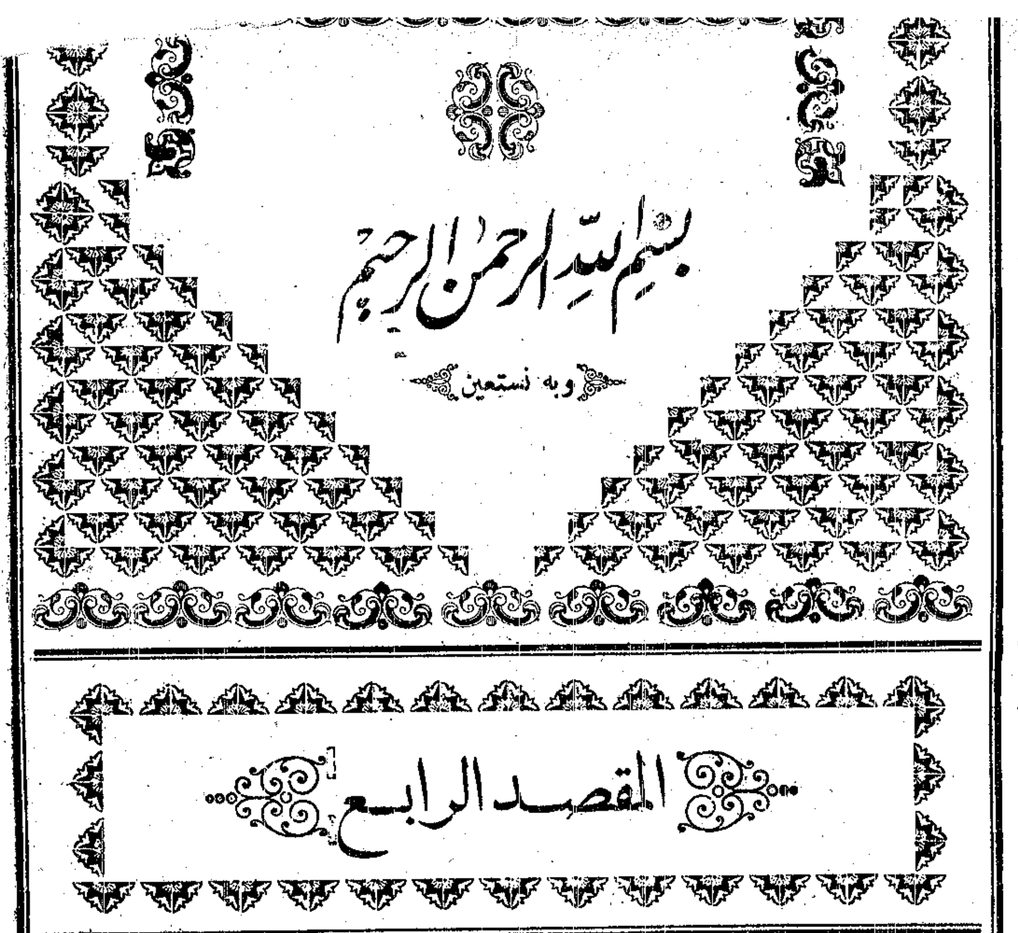
قد جعل بأعلا الهامش حاشية العلامة المحقق الحسن بن يحيي سيلان ويليها ماعلق على هذه الحاشية من الحواشي المفيدة والانظار الثاقبة السديدة مفصولا بينهما بجدول واضح وجعل تحت الشرح في الصحيفة حواش منتقدة تزيد البحث إيضاحاً لغامضه وتمييزاً لحلوه من حامضه

ثم اعلم ان ما كان من الحواشي أخره هكذا (ح) فذلك علامة كون الحاشية منقولة عن خط العلامة المحقق المحدث مؤلف الروض النضير الحسين بن احمد السياغي واذ اقيل عن خط شيخه فالمراد به القاضي العلامة النقاد الحسن بن اسمعيل المغربي وهو شيخه وشيخ العلامة الشوكاني وما كان أخره كذا (ح ن) فذلك علامة كون الحاشية عن خطه مما نقله من خط القاضي العلامة الحسين بن محمد المغربي مؤلف البدر التمام وما عدا ذلك فهو أما منسوب او مطلق

﴿ تنبيه اخر ﴾ اذا كان على الكلمة حاشيتان فاكثر فالاولى تكون بالرمز والاخرى بزهرة هكذا (*) واذا كان على الحاشية تعليق فرمزه هكذا «» واذا تكرر التعليق على الحاشية رمز له بزهرة بين قوسين هكذا «*»



الطبعة الثانية ١٤٠١




من مقاصد هذا الكتاب ( فى امور عامة ) لما تقدم من المقاصد الثلاثة ( وهو ) نوعان تجمعهما ( ابواب) ستة ، النوع الاول يتعلق بالنظر فى السند(١) وهو الباب الاول، والنوع الثاني يتعلق بالنظر فى المتن (٢) من أمر ونهي ، وعام وخاص ، ومجمل ومبين ، ومنطوق ومفهوم ، وظاهر ومؤول ، وناسخ ومنسوخ ، وقد شملتها بقية الابواب، والسند هو الاخبار عن طريق المتن من تواتر او آحاد مقبول أو مردود ولا شك ان الطريق الى الشيء مقدم عليه طبعاً فقدمه وضعاً وقال ﴿ الباب الاول فى الاخبار ﴾ وفيه خمسة فصول ، الاول فى بيان معنى الصدق والكذب والخلاف فيه، والثاني فى الخبر

(١) يشير الى ان البحث عن الخبر من جهة كونه من مباحث السند والا فهو من حيث كونه من أقسام المتن لايتعلق به بحث اصولى فأن علم الاصول انما ينظر في أدلة الحكم والخبر من حيث هو خبر ليس منها ثم انه بدأ بالامر والنهى بعد البحث فيما يتعلق بالنظر في السند لأن معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما معرفة الاحكام وتمييز الحلال من الحرام ، ثم لما كان النسخ من الاحوال المشتركة بين الكتاب والسنة دون الاجماع كما يجي بخلاف سائر الابواب المتعلقة بالنظر فأنها مشتركة بين الثلاثة الكتاب والسنة والاجماع ذكره آخر ابواب المقصد اه
(٢) أى مايتضمنه الكتاب والسنة والاجماع اه عضد منى

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله) في أمور عامة ، يشترك فيها الكتاب والسنة والاجماع كما ذكره ابن الحاجب وعمومها على جهة التغليب فان الاجماع لاينسخ ولا ينسخ به على الصحيح وان اطلق النسخ به فباعتبار مستنده

(قوله) والسند هو الاخبار ، أي الاخبار بالخبر الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) عن طريق المتن، أي الاخبار من طريق المتن و(قوله) من تواتر الخ ، بيان لطريق المتن وبيان ذلك ن السند الخ

[illegible] قال كما في قولهم الخ ، اشارة الى ماذكره في المطول [illegible] والكذب بأنه يستلزم الدور لأنهم عرفوا الصدق بأنه الخبر عن الشيء [illegible] على معرفة الصدق المتوقفة على معرفة الخبر فأجاب في المطول عن ذلك بأن الخبر المذكور في تعريف الصدق غير الخبر المحدود بالكلام المحتمل للصدق والكذب لأنه في تعريف الصدق بمعنى الاخبار وفي قولهم الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب بمعنى الكلام والمراد بالاخبار الاعلام بالنسبة لا الاتيان بالجملة الخبرية فلا يلزم الدور ايضاً (قوله) وكل خبر لابد فيه من دلالته على حكم ونسبة في الخارج الخ ، قد تقدم في بحث هل يتعلق الخطاب بالمعدوم وان مدلول الكلام اللفظي ليس شيئاً غير الحكم وهو الاذعان والقبول وهو العلم يريد المؤلف عليه السلام بذلك نفي الكلام النفسي وهاهنا جعل مدلوله  مجموع الحكم والنسبة مع ان النسبة ليست هي الاذعان ولعله يجاب بان الدلالة على النسبة من حيث انه يلزم من الدلالة على الحكم الدلالة عليها لامن حيث نفسها وقد اشار المحقق الشريف الى هذا في بحث الذكر الحكمي حيث قال الانباء عن النفي والاثبات يستلزم الانباء عن النسبة قطعاً واراد فيما سبق الدلالة على الحكم بغير واسطة فيكون المعنى فيما سبق ان مدلول الكلام بغير واسطة ليس شيئاً غير الاذعان والقبول فلا مخالفة ويؤيد هذا قول المؤلف بعد هذا ولسنا نريد بالدلالة عليه وجوده فارجع الضمير في عليه ووجوده للحكم فقط لا الى الحكم والنسبة فتأمل (قوله) التي اشتمل عليها ، اشتماله عليها من حيث انه دال عليها (قوله) ولسنا نريد بالدلالة عليه وجوده ، ظاهره ان الضمير يعود الى الحكم بقرينة قوله كما في خبر المجنون والساهي والنائم والشاك من عدم الجزم بالحكم الذى هو إيقاعها أو انتزاعها ، وقال المحقق الشريف بل قد يكون المتكلم شاكا في النسبة ويذكر مايدل على الايقاع أو الانتزاع وقد يكون جازماً باحدهما ويذكر مايدل على الآخر كما في خبر الكاذب اه (قوله) من عدم الجزم ، بيان لما في قوله كما في خبر المجنون (قوله) على ثبوت القيام الخ ، اشارة الى النسبة التى دل عليها الكلام اه وقوله وعلى الحكم اشارة الى الايقاع الذي هو التصديق (قوله)، وتطابق ايضاً قيامه ، أي ثبوت قيامه الخ صرح

المعلوم صدقه ، والثالث في الخبر المعلوم كذبه ، والرابع فيما لايعلم صدقه ولا كذبه ، والخامس في شرايط العمل بما يظن صدقه وأتى بها على هذا الترتيب فقال : ﴿ فصل الخبر ﴾ قد يقال بمعنى الكلام المخبر به كما في قولهم الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب وقد يقال بمعنى الاخبار كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء على ماهو به بدليل تعديته بعن ، اذا عرفت ذلك فالخبر على كلا المعنيين ( صدق وكذب ) ولا قسم له ثالث عند الجمهور(١) وكل خبر لابد فيه من دلالته على حكم ونسبة في الخارج(٢) والمراد بالحكم(٣) الايقاع او الانتزاع اى التصديق والجزم بثبوت نسبته التي اشتمل عليها أو انتفائها ولسنا نريد بالدلالة عليه وجوده بحيث لايتخلف عنها بل يجوز تخلفه عنها والدلالة بحالها كما في خبر المجنون والساهي والنائم والشاك من عدم الجزم لان الدلالة اللفظية يجوز تخلف المدلول عنها والمراد بدلالته على النسبة الخارجية دلالته على تحققها في احد الازمنة الثلاثة سوآء كانت كذلك في نفس الامر ام لا لما عرفت من جواز تخلف المدلول عن الدال في الدلالة اللفظية(٤) ، بيان ذلك انك اذا قلت قام زيد فقد دل هذا الخبر على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر وعلى الحكم بذلك الثبوت فان كان الموجود في الواقع ان زيداً قايم تطابق الحكم بثبوت القيام لزيد وما في الواقع وتطابق أيضاً قيامه في الواقع (٥) الذي هو مدلول الخبر وقيامه في الواقع

---

(١) لا عند من اثبت الواسطة وهو الجاحظ ومن قال بقوله اه (٢) ونعني بالخارج ماهو خارج عن كلام النفس المدلول عليه بذلك اللفظ اه عضد (٣) قال الشريف الحكم يطلق على النسبة الحكمية وهي إيقاعها اهو قد صرح بذلك في شرح المطالع وذكره الشيخ لطف الله اه (٤) بخلاف العقلية والطبيعية اه (٥) فان المطابقة مفاعلة من الطرفين وقد يطلقان أي الصدق والكذب على نفس المطابقة وبه اندفع الدور

---

(قوله) وكل خبر لابد فيه الخ ، وفي بعض النسخ مالفظه ، قوله وكل خبر لابد فيه من دلالته على حكم ونسبة ، لم يذكر هنا متعلق الحكم وهو النسبة النفسية ولابد من ذكرها لأن دلالة الخبر على النسبة الخارجية بواسطة دلالته على النسبة النفسية كما ذكره السعد في الحواشي حيث قال العبارة تدل على مافي الذهن وما في الذهن على مافي العين وسيصرح المؤلف قريباً بالنسبة النفسية التي هي متعلق

مع قطع النظر عن دلالة الخبر عليه وان كان الذي في الواقع انه لم يقم فلا تطابق بين مدلولي الخبر وما في الواقع وقد يظن عدم التغاير بين المطابق الذي هو في ما مثلناه قيامه في الواقع الذي هو مدلول الخبر وبين المطابق الذي هو قيامه في الواقع مع قطع النظر عن دلالة الخبر عليه وهو ظن فاسد لانهما متغايران بالاعتبار كما اشرنا اليه ، وتوضيحه ان ثبوت القيام له اعتباران احدهما كونه مفهوماً من الكلام مع قطع النظر عن الواقع والاخر كونه الواقع مع قطع النظر عن الكلام وما يدل عليه فالوقوع بأحد الاعتبارين غيره بالاعتبار الآخر اذا استقر عندك ذلك (فالصدق مطابقة حكمه) أي حكم الخبر الذي هو الايقاع (١) أو الانتزاع اونسبته (٢)(للواقع) والخارج وما في (٣) نفس الامر (والكذب عدمها) أي عدم مطابقة حكمه اونسبته للواقع (لا) ان حقيقة الصدق مطابقة حكمه اونسبته (لاعتقاد المخبر ، و) حقيقة الكذب (عدمها) أي عدم مطابقة حكمه او نسبته لاعتقاد المخبر (خلافاً للنظام) ومن تابعه فقالوا ان حقيقتهما ذلك حتى ان قول القائل السماء تحتنا معتقداً ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب والمراد بالاعتقاد معناه المشهور وهو التصديق الشامل للعلم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد الجازم الذي يقبله والجهل المركب والظن فالخبر المعلوم والمعتقد والمظنون صادق والموهوم كاذب لانه دال على الحكم بخلاف الطرف

---

الموردعلى تعريف الخبر اه (١) هذا موافق لما ذكره الشريف في حاشية القطب حيث قال نختار حده بقولنا الصدق مطابقة النسبة الايقاعية والانتزاعية للواقع والكذب عدم مطابقتها للواقع (٢) عطف على حكمه وهي تعلق احد الشيئين بالاخر بحيث يصح السكوت عليه سواء كان إيجاباً اوسلباً اه شرح تلخيص (٣) قوله أونسبته للواقع وما في نفس الامر معناه نفس الشيء في حد ذاته فالمراد بالامر هو الشيء نفسه فاذا قلنا مثلا الشيء موجود في نفس الامر كان معناه انه موجود في حد ذاته وان وجوده ذلك ليس باعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان موجوداً وذلك الوجود اما وجود اصيلي او وجود ظلي فنفس الامر يتناول الخارج والذهن لكنه أعم مطلقاً اذ كل ماهو في الخارج فهو نفس الامر قطعاً وأعم من الذهني من وجه اذ ليس كلما هو في الذهن يكون في نفس الامر فانه اذا اعتقد كون

---

قول او الحكم على قول (قوله) فلا ﴿٤﴾ تطابق بين مدلولى الخبر ، أي الحكم والنسبة (قوله) وقد يظن عدم التغاير الخ ، ذكر المحقق الشريف في شرح المفتاح وحواشيه ان الموصوف بالصدق والكذب ليس الا الايقاع والانتزاع وكذا الموصوف باحتمال الصدق والكذب، ووجهه ان الخبر لايدل الا على الوقوع الواقعي فهي النسبة المفهومة من الكلام والخارجية أيضاً فكيف يتصور تطابقهما مع اتحادها ودفع ذلك بما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) مطابقة حكمه اونسبته، اشارة الى انهم قد يعبرون عن الصدق بمطابقة نسبته لما في الواقع وقد يعبرون عنه بمطابقة حكمه فالاول قوله في شرح المختصر وحواشيه في تعريف الباقلاني للخبر : الصدق هو الكلام الذي تكون نسبته التي في النفس مطابقة لنسبته التي في الواقع والكذب بخلافه وقوله في التلخيص اذ كان لنسبته خارج تطابقه الخ وقوله في شرحه ان تكون نسبته بحيث تصدق الخ، والثاني قوله في شرح المختصر الخبر ينقسم الى صدق وكذب لان الحكم أما مطابق للخارج اولا الخ، وقول السعد في شرح التلخيص صدق الخبر مطابقته أي مطابقة حكمه

الحكم حيث قال أي التصديق والجزم بثبوت نسبته التي اشتمل عليها الخ ، واشتمال الخبر عليهما من حيث انه دال كما ذكره الشيخ في حواشي شرح التلخيص ، قال في هذه النسخة هنا صح ملحقاً بخط المصنف رحمه الله قال في حاشية على هذه النسخة ما لفظه هذه الزيادة لم تثبت في كثير من النسخ وهو الاولى لانه لم يظهر قوله وسيصرح المؤلف قريباً بالنسبة النفسية بل الظاهر انما اراد المؤلف بقوله ثبوت نسبته انما هي النسبة التي دل عليها الكلام فتأمل اه ح قال اهـ شيخنا المغربي دامت افادته (قوله) مطابقة حكمه اونسبته ، ارجع

(قوله) أو بأن لايكون هناك اعتقاد اصلا، فيعود النفي الى القيد والمقيد جميعاً (قوله) من الاعتقاد والمطابقة ، صوابه والواقع (قوله) لنا الاجماع وقوله وحجة النظام ، قال في حاشية الشلبي التعريفات وان كان من قبيل التصورات ولهذا لايجري فيها المنع كما تقرر في المعقول الا انه يتضمن دعوى أن هذا حد لذلك الشيء اورسم مثلا فالتمسك بالبرهان انما هو بالنظر الى الدعوى الضمنى فلا اشكال (قوله) على تكذيب الكافر ، قال في الجواهر الاجماع على ذلك دليل قطعي على ان مرجع الصدق والكذب مطابقة الحكم للواقع فقط وعدم مطابقته له وبهذا يبطل مذهب الفريقين ويضمحل ماذكروه في اثبات مذهبهم من الدلايل الظنية (قوله) فان الله حكم عليهم حكماً مؤكداً بأنهم كاذبون الخ قد أورد ان الآية لم يثبت بها الا بعض مدعى النظام وهو كون الكذب عدم مطابقة الاعتقاد لا البعض الآخر وهو كون الصدق مطابقة الاعتقاد فأشار المؤلف عليه السلام الى تقرير الاستدلال بوجه لا يرد عليه ماذكر حيث قال فلو كان لمطابقة الواقع اولعدمها مدخل الخ ، فالآية على ماذكره المؤلف عليه السلام اثبتت الصدق عند النظام بالالتزام والشيخ العلامة في حاشيته على شرح التلخيص قد بسط الكلام في دفع هذا الايراد بما لايحتمله المقام وعدل المؤلف عليه السلام عن عبارة المطول وهي فلو كان الصدق عبارة عن مطابقة الواقع الى ماذكره ليشمل نفى مذهب الجاحظ فان الصدق عنده ليس عبارة عن مطابقة الواقع فقط بل مع الاعتقاد فللمطابقة عنده دخل في تحقق الصدق كما ذكره المؤلف عليه السلام واما شمول عبارته عليه السلام لمذهب الجمهور فبالنظر الى مجموع المذهبين لأنه يصدق بالنظر الى المجموع انه لو كان لهما دخل اما بأن يكونا نفس حقيقة الصدق والكذب كمذهب الجمهور او بأن يكون كل منهما جزءاً من حقيقتها كمذهب الجاحظ

الراجح ، ولما كان المتبادر من عدم مطابقة الخبر للاعتقاد ان يكون هناك اعتقاد ولا يطابقه الخبر على ماهو القاعدة في دخول النفي على كلام فيه تقييد كان الظاهر ان يكون الخبر المشكوك واسطة بين الخبر الصادق والكاذب لانه لا اعتقاد فيه لتباين الاعتقاد والشك والنظام ممن لايثبت الواسطة فلابد ان يقال ان عدم مطابقة الاعتقاد اما بأن يكون هناك اعتقاد ولا مطابقة اوبأن لايكون هناك اعتقاد أصلا (ولا) ان حقيقة الصدق مطابقة حكمه اونسبته (للمجموع) من الاعتقاد والمطابقة (و) حقيقة الكذب (عدمها) اى عدم مطابقة حكمه اونسبته للمجموع من الامرين (خلافاً للجاحظ) واتباعه (فماعداهما) اي ماعدا مطابقة المجموع وعدمها على هذا القول (واسطة) بين الصدق والكذب وتحقيق كلامهم ان الخبر اما مطابق للواقع اولا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة اواعتقاد عدمها او بدون الاعتقاد فهذه أقسام ستة صادقها المطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة ، وكاذبها غير المطابق للواقع مع اعتقاد عدمها والباقي ليس بصادق ولا كاذب وهو المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة أو بدون اعتقاد وغير المطابق مع اعتقادها اوبدون اعتقاد (لنا) في الاحتجاج لمذهب (١) الجمهور (الاجماع على تكذيب الكافر اذا قال الاسلام باطل) مع مطابقته لاعتقاده (وتصديقه اذا قال هو حق) مع مخالفته لاعتقاده فلو كان للاعتقاد اولعدمه مدخل في تحقق الصدق والكذب لم يصح ذلك اذ يكون الخبران بالعكس على قول النظام اوواسطة على قول(٢) الجاحظ (و) حجة النظام (قوله تعالى) «اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله (والله يشهد ان المنافقين لكاذبون)» فان الله تعالى حكم عليهم حكماً مؤكداً بأنهم كاذبون في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته

الخمسة زوجاً كان كاذباً غير مطابق لنفس الامر مع ثبوته في الذهن ولذلك قال ولا يجب مطابقته لما حصل في العقل اهـ (١) ومما يصلح ان يحتج به للجمهور قوله تعالى «وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولداً مالهم به من علم ولا لآبائهم كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذباً» (٢) قال العضد الذي يحسم النزاع الاجماع الى آخره اهـ قال صاحب جواهر التحقيق معناه

الى قوله صرح المولف الخ كذا في نسخة جرى عليها قلم المصنف اهـ ح (قوله) ليشمل نفى مذهب الجاحظ الخ ، وجد نسخة عوض هذا الى قوله ، قوله تضمنه ، هي ليشمل نفي مذهب الجمهور ونفي مذهب الجاحظ فان لمطابقة الواقع وعدمها دخلا عند الجميع اما على مذهب الجمهور فظاهر واما على مذهب الجاحظ فلأن الصدق عنده عبارة عن مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب عبارة عن عدم مطابقته لهما

(قوله) لماصح ذلك الخ ، اذ يكون اما صدقاً لمذهب الجمهور او واسطة كمذهب الجاحظ لمطابقته للواقع مع اعتقاد عدم المطابقة
(قوله) تضمنه نشهد ، انما قال تضمنه ﴿٦﴾ لأن نشهد هنا انشاء يمين فلا يصح رجوع التكذيب اليه وقد ذكر الشيخ

للواقع فلو كان لمطابقة الواقع او لعدمها مدخل فى تحقق الصدق والكذب لما صح ذلك اذ يكون اما صدقاً او واسطة ، والجواب ان الدليلين اذا تعارضا فى الظاهر وامكن حمل احدهما على وجه يسقط معه التعارض وجب ، وما ذكره (محمول على رجوع التكذيب الى خبر تضمنه نشهد) فى « نشهد انك لرسول الله » والخبر المتضمن هو ان شهادتنا هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام والجملة الاسمية ولا شك انه غير مطابق للواقع لأنهم المنافقون الذين يقولون بألسنتهم ماليس فى قلوبهم (او) تضمنه (١) (المؤكدات) التي هى ان واللام والجملة الاسمية فانها وان دخلت على المشهود به وهو انك لرسول الله وحقها ان تفيد تأكيد مادخلت عليه فهي تشعر بان الشهادة عن جد كامل ورغبة وافرة والواقع بخلاف ذلك (او) على رجوع التكذيب (الى الخبر المشهود) (٢) وهو قولهم انك لرسول الله لا في نفس الامر بل (فى زعمهم) الفاسد واعتقادهم الكاسد لأنهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فكأنه قال تعالى والله يشهد ان المنافقين يعتقدون أنهم كاذبون في خبرهم الصادق وهو قولهم انك لرسول الله (او) على رجوع التكذيب (الى حلفهم بانكار ماقالوا) لما رواه البخارى فى صحيحه عن زيد بن ارقم قال كنت فى غزاة فسمعت عبدالله بن ابى ابن سلول يقول لاتنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله ولو رجعنا من عنده ليخرجن الأعز منها الاذل » فذكرت ذلك لعمي فذكره للنبي ﷺ فدعاني فحدثته فأرسل رسول الله ﷺ الى عبدالله بن ابي وأصحابه فحلفوا ماقالوا فكذبني رسول الله وصدقه فأصابني هم لم يصبني قط فجلست في البيت فقال لي عمي ماأردت الى ان كذبك رسول الله

ان الاجماع على ذلك دليل قطعي الخ ما في سيلان اه والله أعلم (١) يعنى ليس التكذيب راجعاً الى نفس مدلول يشهد لظهور انه انشاء للشهادة لا اخبار عن شهادة حالية أو استقبالية بل الى مايتضمنه من الخبر الغير المطابق للواقع وهو انهم يقولون ذلك عن علم ذلك بشهادة العرف أوانهم يقولون ذلك في الغيبة والحضور بشهادة فعل المضارع المنبي عن الاستمرار أوان هذه الشهادة صادرة عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام والجملة الاسمية ويجوزان يراد انهم قوم شأنهم الكذب وان صدقوا في هذه القضية خاصة أو كاذبون في تسمية مثل هذا الاخبار الخالى عن المواطاة شهادة اه سعد (٢) وههنا وجه آخر ذكره الشلبي في حاشيته وهو ان معنى الآية الكريمة ان المنافقين قوم عادتهم الكذب فلا تعتمد عليهم بمجرد ان صدر عنهم خبر صادق وهو شهادتهم برسالتك فأن الكذوب لايصدق

العلامة رحمه الله عن شرح المفتاح انه لامانع من حمل نشهد على الاخبار بالشهادة على الاستمرار فيرجع التكذيب اليه بذلك الاعتبار (قوله) عن جد كامل الخ ، هذا هو الخبر الذي تضمنه المؤكدات (قوله) لافي نفس الامر ، لما كان الكذب عبارة عن عدم مطابقة الواقع فان نسب الكذب الى الواقع كان هناك عدم مطابقة الواقع وان نسب الى الاعتقاد كان هناك عدم مطابقة الواقع في الاعتقاد ولما نسب الكذب هنا الى اعتقادهم الفاسد كان المراد به عدم مطابقة الواقع في اعتقادهم فالكذب ليس الا عدم مطابقته الواقع (قوله) في زعمهم ، الزعم بالحركات الثلاث في الفاء تجيء بمعنى القول ويستعمل في الحق والباطل لكن استعماله في الثاني أكثر كذا في حاشية الشلبي (قوله) اوعلى رجوع التكذيب الى حلفهم ، حلف بكسر اللام مصدر حلف من باب ضرب (قوله) ابن سلول ، سلول ام عبدالله فيكتب ابن سلول بألف في ابن وينون ابى ذكره في شرح البخاري وابن سلول صفة لعبدالله بعد صفة نسب الى ابيه وامه وقد ينسب الى احدهما فيقال عبدالله بن ابى (قوله) ماأردت الى ان ، كذلك فى الاساس ماأردت الى ما فعلت أي ماحملك فكان المعنى

ماحملك على ان قلت ما كذبك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيه ومقتك لأجله وفي حاشية الشلبي ماأردت الى ان كذبك أي أي

(قوله) لكن استعماله في الثاني اكثر ، وفي الحديث « زعموا مطية الكذب » رواه ابو داود وغيره اه حسن بن يحيى

ومقتك فأنزل الله تعالى « اذا جاءك المنافقون » فبعث الى النبي ﷺ فقال ان الله صدقك يازيد (و) حجة الجاحظ قوله تعالى « افترى على الله كذباً ام به جنة » وتقرير استدلاله ان الكفار حصروا أخبار النبي ﷺ بالحشر والنشر كما يدل عليه قوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق في الافتراء على الله وكونه خبر احال الجنة وارادوا بكونه خبر احال الجنة غير الكذب لانه قسيمه وقسيم الشيء يجب ان يكون غيره وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدم صدقه فكيف يريدونه وهم عقلاء من أهل اللسان عارفون (١) باللغة فيجب ان يكون من الخبر ماليس بصادق ولا كاذب ليكون هذا منه بزعمهم وان كان صدقاً في نفس الامر (٢) فانتفى المذهبان الاولان وثبت الواسطة وهو المطلوب ، والجواب ان (معنى قوله تعالى أم به جنة أم لم يفتر لذكره قسيما للافتراء) فعبر عن (٣) هذا بذلك لان المجنون لا افتراء له اذ الافتراء هو الكذب عن عمد لا الكذب مطلقاً يدل عليه استعمال العرب ونقل ائمة اللغة عنهم والمجنون لا عمد له فقوله ام به جنة ليس قسيماً للكذب بل لما هو اخص منه وهو الافتراء فيكون هذا حصراً للكذب في نوعيه : الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد (٤) واما استدلاله بما روى عن عايشة وقد سمعت بخبر رواه بعض الصحابة والله ماصدق ولا كذب فمعارض بما روى عنها انها قالت فلان (٥) يكذب ولا يعلم انه يكذب على انه يحتمل انها ارادت ولا كذب تعمداً تحسيناً للظن بالراوي جمعاً بين الادلة وقد استدل بقوله تعالى « ويحلفون على الكذب وهم يعلمون » على ابطال قول الجاحظ في الكذب لانه لو كان كما زعم لم يكن لقوله تعالى «وهم يعلمون» فائدة بل يكون تكراراً صرفاً واما قوله تعالى « ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون » فقد احتج به صاحب الجوهرة على اثبات المذهب الاول وابطال ماعداه

---

(١) فيه دفع لما ذكره بعضهم من انه يلزم من ثبوت الواسطة في زعمهم ثبوتها في نفس الامر اه سمرقندي (٢) لوجود المطابقة فيه فليتأمل اه مطول انما امر بالتأمل لأنه لما كان هذا الخبر غير مطابق للواقع في اعتقادهم وغير مطابق للاعتقاد فربما يشكل جعل كذبه لعدم مطابقته الواقع دون عدم مطابقة الاعتقاد ولكن يزول هذا الاشكال بتقرير هذا الجواب الثالث على وجه المنع هكذا لانسلم ان كذب هذا الخبر لعدم مطابقة الاعتقاد كما ذكرتم لم لايجوز ان يكون لعدم مطابقة الواقع في اعتقادهم اه (٣) من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم لان عدم الافتراء لازم للجنة اه (٤) ولو سلم أن الافتراء هو الكذب مطلقاً فالمعنى أقصد في هذا الكلام الغير المطابق للواقع فيكون كذباً ام لم يقصد فلا يكون خبراً لخلوه عن القصد والشعور المعتد به على ماهو حال كلام المجنون فهو على الاول جزم بالكذب وحصر له في نوعيه العمد وغير العمد وعلى الثاني حصر الكلام في الكذب وفيما ليس بخبر واياما كان فلا واسطة بينهما اه سعدالدين والله أعلم (٥) ومثل ذلك كثير ومنه في حديث سلمة بن الاكوع وقد قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ان جماعة من الصحابة قالوا بطل عمل عامر لما رجع سيفه على

---

عدل عن قوله في التلخيص لأنهم لم يعتقدوه لما يرد عليها من ان عدم اعتقادهم صدقه لا ينفي تجويزه المستلزم لجواز ارادته فلا يتم ان الصدق غير مراد (قوله) ليكون هذا منه بزعمهم ، انما قيد به ليندفع الاعتراض بأنه لايلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم الصدق ووجه الاندفاع انه لم يجعل عدم اعتقاد الصدق دليلا على عدم كونه صادقاً بل عدم ارادتهم كونه صادقاً والفرق ظاهر ذكره في المطول (قوله) ماصدق ولا كذب ، هكذا في شرح الجوهرة والذي ذكره الامام المهدي عليه السلام وابن الحاجب ماكذب ولكنه وهم فدل على ان الوهم وهو ماليس عن اعتقاد وان خالف الواقع ليس بكذب (قوله) فلان يكذب ولا يعلم انه يكذب ، قال في المنهاج فسمت من لم يعلم انه كاذب كاذباً وهذا نص على خلاف مذهب الجاحظ (قوله) ولا كذب تعمداً فأطلقت عاماً وارادت خاصاً وذلك شايع كذا في شرح المختصر قال في المنهاج وانما حملنا كلامها على ذلك لقولها فلان يكذب ولا يعلم انه يكذب فلابد من الجمع بين كلاميها وهذا التأويل يجمع بين كلاميها صادقين كما ترى وتأولنا هذا الاحتمال هذا التأويل بخلاف قولها يكذب ولا يعلم انه يكذب فانه لايحتمل خلاف ظاهره أصلا (قوله) فقد احتج به صاحب الجوهرة على اثبات المذهب الاول وابطال

متوهماً ان معنى قوله تعالى «ويحسبون انهم على شيء» انهم معتقدون لصحة ماحلفوا عليه وهو وهم كاذب لان المعنى انهم يحلفون لله في الاخرة انهم ما كانوا مشركين(١) كما

---

نفسه فقتله فقال صلى الله عليه وآله وسلم كذب من قال ذلك بل له اجره مرتين اخرجه الشيخان ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم لأبي سفيان وقد قال له ان سعد بن عبادة قال اليوم نستحل الكعبة كذب سعد بن عبادة ولكن هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة رواه البخاري في حديث الفتح من رواية عروة بن الزبير انتهى من خط سيدي العلامة هاشم بن يحيي كثر الله فوائده ورضي عنه (١) قال السيد العلامة صفي الدين احمد بن محمد اسحق رحمه الله هنا بعد كلام مالفظه ، وما ذكره ابن الامام من معنى الاية هو الذي في الكشاف والبيضاوي الا انهما لم يمنعا من اعتقادهم صحة ماحلفوا عليه في وقت الاضطرار بالمعرفة بل جعلا ذلك صحيحاً باعتبار شدة نفاقهم ومرونهم عليه حتى استمر ذلك معهم الى وقت تصير المعارف فيه ضرورية ، وان الكشف عن الحقائق لقوة نفاقهم وصيرورته طبعاً في الحيوة وبعد بعثهم لايجديهم نفعاً وح لايتوجه على صاحب الجوهرة منع ابن الامام عليه السلام بانه وهم كاذب، بقي ههنا ابحاث ينبغي التنبية عليها ، اولها ان الذهن الكليل الفاتر والفهم السقيم القاصر تبادر اليه من عبارة صاحب الكشاف ان مراده بالكاذبين هم المتصفون بهذه الصفة القبيحة اعنى رذيلة الكذب وليس المراد انهم هم الكاذبون فيما حلفوا عليه بل المراد ان من صدر عنه الكذب في الدنيا والاخرة والحلف عليه هو البالغ في هذه الصفة الغاية القصوى والله ولي التوفيق والهادى الى سبيل التحقيق ، وثانيها ماذكره صاحب الكشاف وتعرض له وهو اختلاف العلماء في كذبهم في الاخرة فقال بعضهم القرآن ناطق بذلك نطقاً لااشتباه ولامرية فيه كما ترى في هذه الاية وفي قوله تعالى « والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون » وقال بعضهم عند ذلك يختم على افواههم هذا ماخص ماتعرض له جار الله «» وثالثها ان الخبر عند النحاة هو الجزء المتمم للفائدة وهو مورد الصدق والكذب ومحل الحكم فاذا قلت لمن قال زيد بن عمرو قائم صدقت اوكذبت رجع الى قوله قائم لا الى الحكم بالبنوة فاذا تقررت هذه القاعدة فكيف يصدق على ما ورد في الحديث الصحيح انه يقال للنصارى يوم القيامة ما كنتم تعبدون فيقولون كنا نعبد المسيح بن مريم فيقال كذبتم « ماتخذ الله من صاحبة ولا ولداً » فانه رجع فيه التكذيب الى غير محل الحكم قيل وجه صدق القاعدة وانطباقها على مافي الحديث ان تكذيبهم واقع في محل الحكم وذلك أنهم لما اخبروا بعبادتهم للمسيح بن مريم ونسبوه الى امه التي هي نسبة الحق وعدلوا عما كانوا ينسبونه وامه في دار الدنيا متوهمين انهم منزهون له عن ذلك فكذبوا لذلك فلم يقع التكذيب الا على محل الحكم وهذا الجواب في غاية الجودة والمناسبة ، « البحث الرابع » قول ابن الامام فيما نقله عن صاحب الجوهرة آخر البحث فانه فسق بالاخلال الخ ، وهو ان يقال كيف يحكم بالفسق على من تكلم بكلمة الكفر ومقتضاه الحكم بالاكفار لابالتفسيق قلت لعل ذلك محمول على اختيار صاحب الجوهرة لمذهب ابى هاشم من عدم ثبوت الكفر على من جرى على لسانه الكلمة الكفرية الا مع مساعدة العقيدة على ذلك الجارى فلذا قال واما اذا كان مكلفاً بذلك اى بالاخبار بخلاف ما اخبر به وكان مأخوذاً باعتقاده فالتفسيق يتوجه الى ما جرى على لسانه ثم يختبر بعد ذلك اعتقاده ، وينظر ما انطوى عليه فؤاده، فيؤاخذ بما هو مقصوده ومراده ، والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب حرره احمد بن محمد ابن اسحق وفقه الله للصواب اه باختصار «» وفي حاشية ما لفظه وهذا على القول بجواز الكذب في الآخرة ومنعه ابو علي وابو هاشم وغيرهم من المعتزلة وتأولوا الاية بأنهم قد نسوا كفرهم لما

ماعداه وذلك لأن مقتضى كلام النظام انه صدق ومقتضى كلام الجاحظ انه واسطة وقد حكم الله بكذبه

يحلفون لكم فى الدنيا انهم منكم ويحسبون انهم على شيء من النفع بالايمان الكاذبة الا انهم هم الكاذبون في حلفهم انهم ماكانوا مشركين وكيف يصح التفسير بأنهم يعتقدون هناك صحة مايحلفون عليه مع الاضطرار الى علم ما انذرتهم به الرسل

ولوالدنا قدس الله روحه قول فى الصدق والكذب مغاير لما تقدم، حاصله موافقة الجاحظ فى معنى الصدق وموافقة النظام فى معنى الكذب ان كان ثمة اعتقاد فالواسطة عنده ثلاث صور مطابق الواقع وغير المطابق اذا كان من دون اعتقاد كخبر الساهى والمجنون والنائم والشاك ومطابق الاعتقاد دون الواقع وهو الجهل المركب واما مطابق الواقع مع اعتقاد عدم المطابقه فهو واسطة في قول الجاحظ(١) كذب في هذا القول، (٢) وممن اثبت الواسطة الامام المؤيد بالله احمد بن الحسين عليه السلام لانه صرح في شرح التجريد في باب الاقرار بان اقرار الهازل لا يوصف بصدق ولا كذب، وفي كلام فيه فى الشهادات مايدل على ان خبر الساهي يوصف بالكذب اذا خالف

---

شاهدوا احوال القيامة واهوالها ويكون معناه انهم كاذبون في الدنيا ذكر معناه في تجريد الكشاف فعلى هذا يمكن توجيه كلام صاحب الجوهرة من دون نكير فتأمل اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد (١) لأنها لم تحصل فيه مطابقة المجموع ولا عدم مطابقة المجموع حتى يكون صدقاً او كذباً اه (٢) قوله كذب في هذا القول ومثل معنى هذا للامام شرف الدين اعنى مطابق الواقع مع اعتقاد عدمها كذب وقد ذكره ابن راوع في شرحه على الاثمار قال لأنه يعبر عن اعتقاده فهو كاذب اه * وههنا مذهب آخر اشار اليه المحقق الجونفورى في الفرايد شرح الفوايد الغياثية بعد حكاية الثلاثة المذاهب المشهورة بلفظ وههنا احتمال اقرب من مذهب الجاحظ لم يذهب اليه احد وهو ان يكون الصدق بتحققهما والكذب بانتفاء واحد منهما، اقول واليه ذهب السيد حسن الجلال في عصام المتورعين وههنا قول لمح اليه المحقق عصام الدين الاسفرايني في شرحه على تلخيص المفتاح محصوله ان الصدق والكذب كما يتصف بهما الخبر يتصف بهما المخبر وهو في وصفيته بكل منهما بمعنى يخالف الآخر، غير ان ذلك المحقق لم يوضح القول في تحقيق ذلك بحيث ينزاح الاشكال ويعرف من اين اعتور هذه الاقوال الاختلال واقول في تحقيق ذلك ان الصدق والكذب كما يوصف بهما الخبر يوصف بهما المخبر وهذا معلوم من اللغة وموارد الاستعمال ضرورة لكنه متى قصد اتصاف الخبر بايهما مع قطع النظر عن المخبر فلا شك انه يكون الملحوظ اليه حينئذ كون الخبر حكاية عن الواقع ونفس الامر فان طابقه الخبر كان صادقاً والا كان كاذباً ولا واسطة بين النقيضين فصح بهذا قول الجمهور وهو ان الخبر اما صادق اوكاذب ولا واسطة ومتى قصد وصف المخبر بايهما مع قطع النظر عن نفس الخبر فالملحوظ اليه حينئذ حال المخبر ولاشك ان اخباره حكاية عما في ذهنه من نسبة ايقاعية او انتزاعية فان طابقت الحكاية المحكى كان الخبر صادقاً والا كان كاذباً وبهذا يصح ان صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذبه بعدمها فأن فرض عدم الاعتقاد كاخبار النائم والساهي والمجنون بل الظان والشاك لم يتصف المخبر بصدق ولا كذب وبهذا يتضح تحقيق الواسطة في المخبرين فيكون منهم من ليس بصادق ولا كاذب وعلى هذا دلت آية « افترى على الله كذباً ام به جنة » فان القائلين بهذا القول بصدد بيان حال المخبر فمع جزمهم بعدم صدقه صح لهم ترديد حاله بين

الواقع فخالف كلامه من هذا الوجه (١) هذا القول ، وللشيخ الحسن الرصاص قول آخر حاصله ان مطابقة الواقع صدق كما قاله الجمهور ومخالف الواقع كذب في صورتين احداهما ان يخالف الاعتقاد كما قاله الجاحظ والاخرى ان يصدر الخبر لاعن امارة سواء وافق الاعتقاد اولم يكن ثمة اعتقاد واما ان صدر الخبر المخالف للواقع عن امارة لم يسم خبره كذباً ولا يسمى كاذباً وهذا كان يخبرك مخبر بقدوم زيد ثم تخبر انت بذلك وينكشف عدم قدومه قال اذا المعلوم لغة وشرعاً ان مثل هذا لايسمى كذباً ولا المتكلم كاذباً وهذا التفصيل الذي ذكره في مخالف الواقع مخصوص بما اذا لم يكن مكلفاً بالاخبار بخلاف ما أخبر عنه ومأخوذاً باعتقاده واما اذا كان مكلفاً بذلك فان فسق بالاخلال بما كلف به وخرج الى عداوة الله تعالى فهو كذب والخبر كذب وهذا كالاخبار بان الله تعالى جسم وان له ثانياً وسواء أخبر بذلك لشبهة اوجرأة وان لم يفسق كالاخبار بالشفاعة للفاسق فهو محتمل للكذب وعدمه انتهى كلامه ، وانت خبير بان هذه تفصيلات يبعد ان تنهض على شيء منها دلالة ، واذا عرفت ان الخبر قد ينقسم الى صدق و كذب فمنه معلوم الصدق ومنه معلوم الكذب ومنه مالم يعلم فيه ايهما (٢) وقد وضع لكل من الثلاثة الاقسام فصلا فقال (فصل والمعلوم صدقه) من الاخبار منه ماهو متفق عليه ومنه ماهو مختلف فيه فالمتفق عيه اربعة الاول (خبر الله تعالى) فأنه لايجوز فيه الكذب لما فيه من النقص الذي لايجوز على الله تعالى والثاني (خبر رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم) لانه معصوم عن الكذب (٣) عمداً على

(قوله) فالمتفق عليه أربعة لايخفى ان خبر الله وخبر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وخبر الامة داخلة تحت ماعلم وجود مخبره نظراً فيكون المتفق عليه قسمين ماعلم وجود مخبره نظراً وما علم وجود مخبره ضرورة ولو صرح المؤلف عليه السلام في المتن بالاتفاق فيما هو متفق عليه والاختلاف فيما هو مختلف فيه لكان صواباً لايهام عبارة المتن الاتفاق على ان الكل منها علم صدقه

---

الكذب والجنون وتأويل الآية المشهور وان كان ممكناً لكنه خلاف الظاهر ولا يصار اليه الا لدليل واستدلال الجمهور بالاجماع على تصديق اليهودى اذا قال الاسلام حق وتكذيبه اذا قال الاسلام باطل ان عنوا بتصديقه وصف خبره بكونه صادقاً سلمنا ولا يضرنا بل هو مطلوبنا ، وان عنوا به وصف المخبر بكونه صادقاً منعنا الاجماع ، ومنشأ الوهم والاختلاف في هذه المسئلة هو ظن ان وصف المخبر بالصدق لصدق خبره واعتقاد التلازم بينهما وليس بشيء بدليل آية المنافقين فان قوله تعالى « والله يعلم انك لرسوله » صريح في تصديق الخبر وقوله بعده « والله يشهد ان المنافقين لكاذبون » نص في تكذيب المخبر فدل على ان صدق احدهما لايستلزم صدق الاخر وانه في كل منهما بمعنى يخالف الآخر ، وبهذا التحقيق يتضح الصدق من المين ، ويعرف به مايرفع الخلاف من البين ، ثم بعد تحرير هذا رأيت المحقق الجونفورى قد قال في آخر مباحث الصدق والكذب ما لفظه ولا يبعد ان يدعى ان للصدق والكذب اطلاقين احدهما وهو الشايع ماذكره الجمهور والثاني ماذكره النظام سواء كان الاطلاق بطريق الاشتراك اويكون الثاني بطريق التجوز وعليه يحمل الكذب في الاية وفي حديث عايشة يغفر الله لابي عبد الرحمن اما انه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ اه كلامه وهو كما ترى فتأمل وانصف اه من افادة الشيخ العلامة محمد بن صالح السماوي رحمه الله تعالى (١) له ان يقول مع الهازل اعتقاد لا الساهي والنائم اه منقولة (٢) وهل يجرى التقسيم على الاقوال كلها الظاهر ذلك والله اعلم اه (٣) هذا التعليل يدل على ان بعض خبر

(قوله) والمحفوف بالقراين ، اي الخبر الآحادي المفيد للعلم بمعونة القراين وحينئذ فيراد بالقراين القراين المنفصلة الزائدة على مالاينفك عنه الخبر عادة كما ذكره المؤلف عليه السلام في خبر الملك فيخرج المتواتر فانه قد يتوقف على القراين أيضاً لكن المراد القراين المتصلة اللازمة للخبر وكان ينبغي من المؤلف اخراجها اذ ليست هي المرادة هنا ولعل المؤلف عليه السلام اغفل هاهنا الفرق بين القراين المنفصلة والمتصلة اللازمة اعتماداً على ماسيأتي في شرح قوله وفي اقله اقوال فانه اشار الى القراين المتصلة اللازمة والى جواز توقف المتواتر عليها وانه يتفاوت لاجلها حيث قال لانه انما يصح اذا تساوى الخبران في القراين العائدة الى أخبار المخبرين الخ ، وصرح أيضاً باختلافه لاجلها بقوله فيماسيأتي والصحيح اختلافه باختلاف الخبر والخبر والمخبر عنه ، وتوضيح المقام ان القراين منها ماينفصل عن الخبر ولايلزمه بل ينفك عنه كما ذكره المؤلف عليه السلام من خبر الملك الخ ، ومنها مايلزم الخبر ولا ينفك عنه وهي أربعة أنواع لأنها اما أحوال راجعة الى نفس الخبر مثل الهيئات المقارنة له الموجبة لتحقق مضمونه او احوال راجعة الى المتكلم بالخبر مثل كونه موسوماً بالصدق مباشراً للامر الذي اخبر به اواحوال راجعة الى الواقعة التي اخبروا عن وقوعها مثل كونها قريب الوقوع فيحصل باخبار عدد اقل او بعيدة فتفتقر الى اكثر أو احوال راجعة الى السامع مثل فطانته وتفرسه فحصول العلم بمعونة مثل هذه القراين لايقدح في التواتر ولذلك يختلف باختلافها قال في الجواهر اختلف العلماء في افادة المتواتر العلم هل يجوز ان يتوقف على القراين ام لا فمنهم من منعه لأن العلم بصدق الخبر المتواتر ضروري بنفس الخبر لابغيره ، ومنهم من جوزه وهو المختار واليه ذهب النظام من المعتزلة محتجين بأنه لو لم يجز لزم ان لاتكون الأخبار المتواترة متفاوتة في افادتها للعلم واللازم منتف لأنها تتفاوت قطعاً فتارة تتفاوت في الخبر اى المتكلم اذ قد تخبر جماعة معينة بواقعة معينة ويفيد خبرهم السامع العلم بها وقد تخبر جماعة اخرى بتلك الواقعة المعينة مع تساويهم في العدد ولا يفيد خبرهم السامع العلم بها وليس ذلك الا لتحقق القراين الدالة على الصدق في الجماعة الاولى وانتفائها في الجماعة الثانية والافالواقعة متحدة وعدد المخبرين متساو والسامعون متحدون مثل ماعلم ان الجماعة الاولى لاداعي لهم الى الكذب في ذلك الخبر اولهم صارف عنه او مثل كونهم متحفظين عن الكذب موسومين بالصدق وتارة تتفاوت في المخبر عنه أى الواقعة التى اخبروا بها اذ يفيد خبر جماعة معينة في واقعة علم السامع بها ولا يفيد خبر الجماعة المعينة في الواقعة الاخرى لاختصاص الواقعة الاولى بكونهم متلبسين بها كما اذا اخبر دخاليل الملك بأحواله الباطنة وتارة تتفاوت في المخبر بلفظ اسم المفعول اي السامع اذ يخبر جماعة معينة بواقعة معينة ويفيد خبرهم العلم للسامعين المخصوصين ولا يفيد العلم للسامعين الاخرين مع اتحاد المخبرين واتحاد الواقعة وليس ذلك الا لفطانة السامعين وتفرسهم دون السامعين الأخرين

---

الاطلاق وسهواً في التبليغ لدلالة المعجزات وقد تقدم تقريره (و) الثالث (ما علم وجود مخبره ضرورة) كقولنا الواحد نصف الاثنين وكقولنا الصلوة واجبة (١) فانها معلومة من ضرورة الدين (اونظراً) كقولنا العالم حادث (٢) وكخبر احدنا الموافق لخبر المعصوم (و) الرابع (خبر الامة (٣) كلها بالشهادة لله ورسوله بعصمتها (و) المختلف فيه ستة الاول الخبر (المحفوف بالقراين) (٤) كخبر ملك عن موت ولده ولا مريض عنده سواه مع خروج النساء على هيئة منكرة وخروج الملك ورآء الجنازة على نحو تلك الهيئة فانه يفيد العلم وهو اختيار والدنا قدس الله روحه (٥) وقول) النظام والجويني والرازى والامدي وابن

---

الرسول صلى الله عليه وآله وسلم غير معلوم الصدق وهو ما كان في غير التبليغ سهواً فينظر والله اعلم اه (١) الا عند النظام اذا صدر من كافر فهو كاذب لأنه مخالف لاعتقاده وهو عند الجاحظ واسطة والله اعلم اه (٢) الا عند الجاحظ والنظام اذا صدر من ملحد اه (٣) وكذلك العترة اه فصول * لفظ العضد كخبر أهل الاجماع اه وفي بعض الحواشي ان خبر الامة أعم من أن يكونوا مجتهدين أولا بخلاف ماسلف في الاجماع فالاجماع اخص مما هنا اه (٤) ويعز وجوده في الشرع بل قال عضد الدين أن ذلك لايوجد في الشرع وانه لايشترط عدالة المخبر فيما يعلم بالقراين اه والله أعلم (٥) وحاصل المذاهب فيه اربعة ، الاول انه يفيد العلم عند انضمام القراين فقط وهو المختار الثانى انه يفيد العلم مطلقاً على الاطراد الثالث انه يفيده لاعلى اطراده الرابع انه لايفيده اصلا بل انما يفيد الظن فقط اه سعد

(قوله) وظاهر كلام الرازي مبتدأ خبره قوله ان المنكرين الخ ، وقوله حيث قال بيان لعلة كون المنكرين هم الأكثر (قوله) بفترة ، بأن لا يتخلل زمان كثير فيعد منقطعاً ولا يقل التخلل فيعد متصلا فأما مع عدم التراخي فهو المداركة والمواصلة كذا في حواشي الفصول (قوله) السمنية بضم السين وفتح الميم مع تخفيفها قوم من عبدة الأوثان كذا في شرح الفصول



الحاجب والبيضاوي وظاهر كلام الرازي حيث قال في المنتخب والباقون انكروه ، ان المنكرين لافادته العلم هم الاكثر (و) الثاني الخبر (المتواتر وهو) في اللغة ماتتابع من الامور واحداً بعد واحد بفترة من الوتر ومنه «ثم أرسلنا رسلنا تترى» وفي الاصطلاح (خبر بلغت رواته عدداً لا يكذب عادة) (١) أي يستحيل في العادة وقوع الكذب من ذلك العدد (خلافاً للسمنية) (٢) وهم قوم من الهند (و) كذا (البراهمة) وهم قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل فانهم انكروا افادته العلم حال كونه (ماضياً وحاضراً عند اكثرهم وماضياً) فقط (عند الاقل) منهم حيث قالوا لا علم في غير الضروريات الا ما يعلم بالحواس دون الاخبار وغيرها (لنا) انا نجد من انفسنا (العلم) الضروري (٣) (ضرورة بالبلاد النائية) كمكة والمدينة (والامم الماضية) كالانبياء والخلفاء والصحابة كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذاك الا بالاخبار قطعاً ، وقد اورد عليه شكوك (٤) منها ان التواتر لا يقع لانه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو ممتنع عادة ، ومنها انه لو وقع لم يفد العلم لجواز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الاخرين قطعاً ولان الجملة مركبة من الاحاد بل هي نفسها فاذا جاز كذب الاحاد جاز كذب الجميع قطعاً لان لازم الجزء لازم الكل وتجويز الكذب ينافي حصول العلم ، ومنها انه لو افاد العلم لادى الى

(١) قال ابن الهمام المتواتر خبر جماعة يفيد العلم لا بالقرائن المنفصلة بل بنفسه وقال ابن الملك في شرح المنار عرفه المحققون بأنه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه فقوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كشق الجيوب و التفجع في الخبر بموت ولده على الصحيح أي الذي عليه الجمهور اهـ من شرح ملا علي قاري على النخبة اهـ (٢) السمنية كجهنية قوم بالهند دهريون قائلون بالتناسخ اهـ قاموس (٣) لا يقال الضروري يغني عنه قوله ضرورة لأنه يقال ضرورة قيد لوجدان كون العلم التواتري ضرورياً لا نظرياً فافترقا اهـ * قال البرماوي في شرح منظومته في أصول الفقه في ذكر تواتر السنة من مباحث التواتر مالفظه لكن التواتر في السنة قليل حتى ان بعضهم نفاه اذا كان لفظياً وهو ان يتواتر لفظه بعينه لا اذا كان معنوياً كان يتواتر معنا في ضمن الفاظ مختلفة ولو كان المعنى المشترك فيه بطريق اللزوم ويسمى التواتر المعنوي اهـ المراد نقله وهو بحث طويل نفيس صحح فيه كون المتواتر اللفظي منتفياً في السنة ونقل كلام ابن الصلاح في ذلك وما تعقب به ودفع ذلك التعقب فليراجع ان شاء الله تعالى اهـ (٤) ستة اهـ

(قوله) لا يجوزون على الله بعثة الرسل فأنكروا المتواتر سداً لطريق الشريعة لانه لا طريق لنا اليها الا الكتاب والسنة ولا طريق لنا اليهما الا النقل المتواتر ذكره في الجوهرة وشرحها (قوله) ماضياً كالامم الماضية والقرون الخالية (قوله) وحاضراً وهي ماكانت موجودة الآن نحو الاخبار بوجود مكة (قوله) عند الأقل منهم من بيانية لا تفصيلية وقد سبق نظيره (قوله) حيث قالوا لا علم في غير الضروريات الا ما يعلم بالحواس دون الاخبار وغيرها ، ينظر في تطبيق هذا الكلام على مدعاهم المذكور في الفن وفي معناه اذ لا يصح استثناء المعلوم بالحواس من الضروريات ولا من غيرها ولعله اراد بالضروريات الوجدانيات فما يعلم بالحواس هو غيرها فصح استثناؤه من الغير والاخبار المتواترة هي من الغير أيضاً لكنها لا تعلم بالحواس فصح قوله دون الاخبار و(قوله) وغيرها لعله اراد به ما يعرف بالأدلة العقلية القطعية (قوله) ضرورة هذا قيد للوجدان أي وجدان كوننا عالمين بالبلاد النائية ضروري أي حاصل بلا نظر (قوله) فيما يعود الى الجزم ، وان كان احدها أوضح

(قوله) ينظر في تطبيق الخ ، لعل بناء كلامه ان المحسوسات من الضروريات وليس كذلك فكلام المؤلف مستقيم ولا وجه لتخصيص الضروريات بالوجدانيات فتأمل اهـ لا يخفى ان المحسوسات من الضروريات كما صرح به العضد في بحث القياس فكلام القاضي المحشي مستقيم اهـ ح عن خط شيخه (قوله) وان كان احدها اوضح ، اذ الجزم متفق فيهما وان اختلفا بان العلم في احدها بالتواتر والآخر بالحس اهـ ح

تناقض المعلومين لجواز ان يخبر جمع كثير بشيء ومثلهم بنقيضه وذلك محال ، ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى أوعيسى صلوات الله عليهما انه قال لانبيء بعدي (١) وهو ينافي نبوة نبينا ﷺ فيكون باطلا ، ومنها انه لوافاد العلم لم يكن ضروريا إذ لو كان كذلك لما فرقنا بين مامثل بهوبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على أنفسنا وجود إسكندر ، وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني أقوى بالضرورة ، ومنها انه يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر للمخالفة ، والكل مردود ، أما إجمالا فبأن دليلنا ضروري وما ذكرتموه تشكيك في ضروري فلا يسمع ، واما تفصيلا فالجواب عن الاول بانه قد علم وقوعه والفرق وجود الداعي هنا لافي الطعام ، وعن الثاني بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد (٢) فان الواحد جزء العشرة لاالعشرة والعسكر (٣) يغلب ويفتح والواحد منه لايغلب ولا يفتح وقولهم لازم الجزء لازم الكل انما يصح في الاجزآء المحمولة واما الاجزآء الخارجية فلا ، وعن الثالث بانه فرض محال ،(٤) وعن الرابع بمنع (٥) كمال العدد في جميع المراتب ، (٦) وعن الخامس بان الضروري انواع مختلفة يفارق بعضها بعضاً بالسرعة وغيرها ، وعن السادس بان الضروري لايستلزم الوفاق لجواز العناد والا ورد خلاف السوفسطائية (٧) واذ قدعرفت ان التواتر يفيد العلم فهذه

(قوله ) انه يستلزم، يعني لو كان ضروريا (قوله) لاالعشرة ، فليست جزء العشرة (قوله ) ويفتح ، يعني يفتح البلاد ( قوله ) في الاجزاء المحمولة ، أي العقلية كجزء الماهية نحو الانسان حيوان ناطق (قوله) لاالخارجية، فلا يثبت للكل مايثبت لها في الخارج (قوله )فرض محال ، فان تواتر النقيضين محال ، (قوله) في جميع المراتب ، اذ يحتمل اذ في بعضها من لم يبلغ عدد التواتر فلم يحصل شرط العلم (قوله) لجواز العناد ، يعني من الشرذمة القليلة اه

---

(١) المشهور في الكلام قول موسى شريعتي لاتنسخ ابدا وتمسكوا بالسبت ابدا اه (٢) حاصله ان حصول العلم سواء كان بخلق الله بطريق العادة أو بايجاب الاخبار اياه يجوز أن يتحقق بخبر عشرة ولايتحقق بخبر تسعة بأن يزول بانضمام الواحد اليه احتمال الكذب عند السامع وان كان محتملا له في نفسه من حيث انه خبر ثم لايخفى أن الشبهة الاولى تنفي وقوع التواتر والأخيرتين تنفيان إفادته العلم الضروري والبواقي افادته العلم اه سعد الدين (٣) متألف من الاشخاص وهو يغلب مقابله اه عضد (٤) لأن التواتر انما يفيد العلم في الاخبار من المحسوسات ولا يمكن وقوع التناقض فيها اه من الابهاج شرح المنهاج * قوله وعن الثالث ، وأجاب المحقق الجلال عن هذا بأن الضابط حصول العلم بخبر الجماعة فما حصل به العلم من خبر احدى الجماعتين فهو المتواتر دون الآخر اه شرح المختصر (٥) في تحرير ابن الهمام وشرحه مالفظه واخبار اليهود آحاد الاصل يكفي للمانع احتمال كونه آحاد الاصل على انه ثبت بالنقل ان بخت نصر قتلهم بحيث قلوا ولم يبق منهم عدد التواتر وقد اشترط في التواتر استوآء الطرفين والوسط في الكثرة التي تحصل منها التواتر اه (٦) لأن شرط حصول العلم بالتواتر العلم بكمال نصابه في كل مرتبة فلا نسلم حصول نصابه ولا بعضه في أول مرتبة هذا الخبر المختلق وانما اشتهر بين الفريقين مختلقاً كما تشتهر الاكاذيب المصنوعة اه شرح جلال للمختصر (٧) فان منهم من ينكر حقايق الاشيآء ويقول انها خيالات باطلة وهم العنادية ، ومنهم من يزعم أنها تابعة للاعتقاد فلوا اعتقد المعتقد العرض جوهراً أو العكس فالامر كما اعتقد وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم انه شاك وانه شاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاأدرية والحق انهم لايستحقون الجواب بل يقتلون ويضربون ويقال لهم لاتجزعوا فانه لاثبوت لشيء وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف ويقال سفسط في

﴿ مسئلة ﴾ تشتمل على امور ثلاثة ، اولها في الخلاف في العلم الحاصل عنه هل ضروري اونظري ، وثانيها في الشروط التي لا يحصل عنه العلم من دونها و الخلاف فيها ، وثالثها في التواتر المعنوى ، اما الاول وهو الخلاف في العلم الحاصل عنه فقال الامام الهادي الى الحق يحي بن الحسين عليه السلام صرح به في كتاب «البالغ المدرك» والجمهور من أئمتنا و الفقهاء والمتكلمين من المعتزلة والاشاعرة ( وهو ضروري لوقوعه لمن لم ينظر ) في أحوال المخبرين من العدد وانتفاء المواطاة ونحو ذلك ( و ) لمن ( لم يبلغ حد النظر كالصبيان ) والبله الذين لايتأتى منهم النظر بالضرورة ولو كان نظرياً لما حصل لغير الناظرين ( وقيل ) (١) بل العلم الحاصل عن التواتر ( نظري ) وهو قول البغداديين وابي الحسين البصري وابن الملاحمي من المعتزلة والجويني من الاشاعرة وبعض الفقهاء وذلك ( لاحتياجه الى ) المقدمتين ولو كان ضرورياً لم يحتج ، بيان ذلك ان العلم لايحصل الا بعد ( العلم بانتفاء اللبس في مخبره ) بأن يكون محسوساً لاشتباه (٢) فيه (و) بعد علم انتفاء ( داعي الكذب وذلك بان يكون المخبرون جماعة لاداعي لهم اليه وكلما كان كذلك فليس بكذب وما ليس بكذب فهو صدق لعدم الواسطة (ورد بالمنع ) لاحتياجه الى سبق العلم بذلك بل يحصل العلم أولا ثم يلتفت الذهن الى الامور المذكورة وقد لايلتفت اليها على التفصيل (٣) وامكان الترتيب لايوجب الاحتياج والا لزم في كل ضروري لانك اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول لانه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج واذا قلت الكل أعظم من الجزء فلك ان تقول لان

(قوله) ورد بالمنع لاحتياجه ، اللام متعلقة بالمنع وليست للتعليل والمعنى ورد بمنع احتياجه الخ ، (قوله) وامكان الترتيب ، أي ترتيب المقدمتين ليحصل الانتاج

( قوله ) ليحصل الانتاج ، أي بالأخرة والا فليستا بمنتجتين اه ح عن خط شيخه

---

الكلام أي هذى اه شرح تحرير والله أعلم (١) وميل الغزالي انه قسم ثالث اه عضد حاصل كلامه انه ليس أولياً ولا كسبياً بل من قبيل القضايا التى قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين لأنه قال في المستصفى العلم الحاصل بالتواتر ضرورى يعنى انه لايحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع أن الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضرورياً بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لايكون معدوماً فانه لابد فيه من حصول مقدمتين احداها أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لايجمعهم على الكذب جامع ، الثانية أنهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لايفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه اه سعد الدين (٢) اشارة الى وجه اشتراط الاستناد الى الحس يعنى أن العقلي قد يشتبه على الجمع الكثير كحدوث العالم على الفلاسفة اه سعد (٣) وتحقيقه أن العلم الحادث انما يفتقر الى العلم بسببه لاالى العلم بانتفاء سبب نقيضه لكن الضرورة اذا استقرت في الذهن غفل عن ملاحظة سببها فلم يحتج الى العلم بها الى ملاحظة ترتيبه على قانون الكسب وان احتاج الى ادراك السبب غير مرتب كما في الحدسيات فان الحدس سرعة انتقال الذهن من المبادى الى المطالب بلا ملاحظة ترتيبها والعلم التواترى من هذا القبيل وهو ظاهر كلام الغزالي وهو الحق واليه ينبغي رد كلام الفريقين اه شرح الجلال رحمه الله تعالى

الـكل مركب منه ومن غيره والمركب من الجزء ومن غيره أعظم من الجزء فالكل أعظم من الجزء (وقيل بالوقف) للتعارض بين الادلة وعدم تميز الصحيح منها عن غيره وهذا قول المرتضى الموسوي والامدي، واما الثاني فمن الشروط ماهو صحيح ومنها ماهو فاسد ، أما الشروط الصحيحة فثلاثة كلها في أهل التواتر وقد جمعها قوله ( وشرطه(١) في كل مرتبة (٢) بلوغ المخبرين عدداً يمنع الاتفاق عادة مستندين الى الحس ) فاولها تكثر المخبرين وبلوغهم حداً يمنع العادة من الاتفاق منهم والتواطؤ على الـكذب، وثانيها اسنادهم لذلك الخبر الى الحس لا الى غيره كالعقل(٣) فانه لا يفيد قطعاً، وثالثها(٤) استواء مراتب المخبرين وطبقاتهم في الشرطين الاولين فلا تخلو مرتبة عنهما (وضابطه) أي

---

(قوله) يمنع الاتفاق ، أي يمنع ذلك العدد توافقهم على الكذب (قوله) كالعقل ، نحو حدوث العالم اه (قوله) وضابطه الخ ، هذا بيان لكيفية العلم بحصول هذه الشرايط يعني هل يتقدم العلم بها على العلم بالمتواتر كما هو شأن العلم النظري اولا يتقدم عليه بل يكشف حصول العلم بالمتواتر عن حصولها وهذا معنى ما في شرح المختصر حيث قال واما كيف يعلم حصول هذه الشرايط فمن زعم انه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله واما نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه فاذا علم ذلك عادة علم وجود الشرايط فقول المؤلف عليه السلام والعلم بحصوله ، من قبيل أعجبني زيد وكرمه وضمير حصوله لشرط التواتر

(قوله) من قبيل أعجبني زيد وكرمه، أي مما اسند الفعل الى شيء والمقصود اسناده الى ماعطف عليه ليفيد قوة اختصاص المعطوف بالمعطوف عليه ولا كذلك العطف المعهود ولا الابدال اه حسن ابن يحيى ح

---

(١) وشروط المتواتر الصحيحة في المخبرين ثلاثة ، احدها تعدد النقلة بحيث يمنع التواطؤ عادة على الـكذب ، وثانيها الاستناد في اخبارهم الى الحس أي احدى الحواس الخمس لا الى العقل لما سبق ولا يشترط الاستناد الى الحس في كل واحد منهم وفي الشرح العضدي لأنه لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين مقلداً فيه أو ظاناً أو مجازفاً وقال السبكي وعندي هنا وقفة اه المراد نقله من التحرير وشرحه (٢) قوله في كل مرتبة ، اشارة الى انه شرط لتعدد الطريق في المتواتر فان لم تتعدد كان متواتراً فيما حصل به الشرط ومن بعد آحادي، قال المحلي في شرح قول الجمع فيشترط ذلك في كل الطبقات أي في كل طبقة طبقة ليفيد خبرهم العلم بخلاف ما اذا لم يكونوا كذلك في غير الطبقة الاولى فلا يفيد خبرهم العلم ومن هذا يتبين أن المتواتر في الطبقة الاولى قد يكون آحاداً فيما بعدها وهذا محمل القراءة الشاذة اه المراد نقله من خط السيد اسمعيل ابن محمد اسحق رحمه الله (٣) نحو ان يخبر ان الله قادر وانه ليس بجسم ونحو ذلك مما لا تعلق للحس به اه منهاج (٤) قال بعض الاذكياء لا حاجة الى هذا الشرط الثالث لأنه يحصل العلم بخبر التواتر بمجرد حصول الشرطين الاولين الا ترى انه اذا اخبر أهل التواتر عمن لا يحصل العلم بخبره فانه يحصل العلم بصدور مضمون ما أخبر به أهل التواتر عمن نقلوه عنه وان لم يحصل العلم بحصول ما نقله عمن نقله عنه فليتأمل اه من خط السيد صلاح الاخفش * أراد عليه السلام باستواء مراتب المخبرين ماصرح به ابن الحاجب وشارحه العضد وصاحب الفصول من اشتراط استواء طرفي الناقلين وهما الاول والآخر والوسط وظاهر كلام ابن الحاجب اشتراط الاستواء الحقيقي واعترضه الامام المهدي عليه السلام في المنهاج وضعف ذلك الاشتراط ولكن كلام شارحه العضد يقتضي ان ليس مراد ابن الحاجب المساواة الحقيقية فانه فسر استواء الطرفين والوسط بقوله أعني بلوغ طبقات المخبرين في الاول والآخر والوسط بالغاً ما بلغ عدد التواتر فقوله ما بلغ عدد التواتر يقتضي أن ليس المراد الا المساواة في بلوغ عدد التواتر في الثلاث المراتب لا في قدر العدد كما صرح بذلك صاحب الفصول حيث قال واستواء عددهم في الطرفين والوسط في عدم النقص لذلك العدد عن أقل عدد يحصل العلم بخبرهم واحترز عن ذلك في شرحه بما لو اخبر واحد ثم اخبر بخبره بعد ذلك جمع عظيم كحديث تمسكوا بالسبت ابدا فانه لا يكون متواتراً قال وأما أنه اذا روى الحديث عشرة فلا بد ان ينقله عنهم عشرة فلا يشترط بل يكفي نقل خمسة عشر عن عشرة ونقل عشرة عن مائة وليس المقصود الا كمال العدد اه فعرفت أن ليس المراد المساواة في مراتب المخبرين حقيقة بل في كمال العدد والله أعلم اه * هذا الشرط الثالث انما يتم فيما وقع على اكثر

ضابط شرط التواتر والعلم بحصوله عند القائلين بأن العلم الحاصل عن التواتر ضروري (حصول العلم) (١) بصدقه فاذا علم ذلك علم وجود الشرائط لا أن الضابط في حصول العلم عنه سبق العلم بها خلافا لمن يرى انه نظري ، (و) اذ قد عرفت انه لابد فيه من العدد فقد وقع (في أقله أي أقل مايحصل به العلم (أقوال) كثيرة (٢) فقيل يكفي في حصول العلم (أربعة) ذكر هذا القول صاحب الفصول (٣) اذ كم من أربعة يحصل العلم بقولهم دون الف وقطع ابو الحسين البصري وابو بكر الباقلاني والسبكي وغيرهم بانه لا يحصل العلم بخبر الاربعة قال الباقلاني اذ لو افاده قول الاربعة الصادقين لافاده قول كل اربعة صادقين ولو كان كذلك لم يجب تزكية شهود الزنى (٤) لكن تزكيتهم واجبة بالاتفاق ، اما الملازمة الاولى فلان الحكم على الشيء حكم على مماثله ، واما الملازمة الثانية فلانه ان علم القاضي بقولهم فقد علم صدقهم فيستغنى عن التزكية وان لم يعلم بذلك لزم ان يعلم كذبهم (٥) لان الفرض ان محصل العلم بالصدق قول اربعة صادقين فتى لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم فينتفى الملزوم وهو قول أربعة صادقين وانتفاؤه ليس لانتفاء القول ولا لانتفاء الاربعة لوجودها فتعين ان يكون لانتفاء الصدق وبانتفائه يتعين الكذب لعدم الواسطة واذا تعين كذبهم لم يحتج ايضاً الى التزكية لخلوها عن الفائدة ، والجواب ان ماذكروه من الشرطية مبني على مايجيء لهم من ان كل خبر افاد علماً بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة وكليته ممنوعة لانه انما يصح اذا تساوى الخبران في القراين العائدة الى اخبار المخبرين واحوالهم والوقائع والسامعين من كل وجه ، للعلم الضروري بتفاوت حصول العلم بتفاوتها واستواؤها من كل وجه بعيد عادة وقولهم لان الحكم على الشيء حكم على مماثله مسلم

و(قوله) عند القائلين ، قيد للضابط و (قوله) في حصول العلم عنه ، أي عن التواتر و(قوله) سبق العلم بها، أي بالشرايط (قوله) ان محصل العلم بالصدق ، بكسر الصاد وتشديده اسم فاعل (قوله) فقد انتفى اللازم، أي العلم بالصدق (قوله) فينتفي الملزوم وهو قول أربعة صادقين وتقرير الملازمة لوحصل قول أربعة صادقين لحصل العلم بالصدق لكن لم يحصل فينتفي الملزوم وانتفاؤه لا لانتفاء احد اجزائه وهو الصدق لا لانتفاء القول ولا لانتفاء الأربعة فاذ انتفى الصدق تعين الكذب فلم يحتج الى التزكية (قوله) ذا تساوى الخبران في القراين ، هي ماعرفت مما نقلناه سابقاً من الاحوال الاربعة اللازمة للخبر وكان ينبغي من المؤلف عليه السلام هنا بيان الفرق بين القراين اللازمة والقراين المنفصلة اذ لم يتقدم ذلك حتى يكفي الاجمال هاهنا

---

من مرتبة واحدة فاما ماوقع عليها فلا وكذا حد التواتر بأنه نقل جماعة عن جماعة لايظن تواطؤهم على الكذب او يحيل العقل تواطؤهم الخ ، فانه لايتناول ماوقع عليها فلينظر والله أعلم اه من خط السيد اسمعيل بن محمد اسحق (١) قوله حصول العلم الخ ، قيل عليه العلم يستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور واجيب بان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهذا حال كل معلول ظاهر مع العلة الحقيقية مثل الصانع مع العالم فان قلت العلم من غير شبهة معلول أعم فلا يدل على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة مالم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل اه خيالي من حاشية شرح العقائد (٢) المذكور منها هنا عشرة اه (٣) نسبه في تعليق الشرح الى ابي هاشم اه شرح فصول (٤) وهذا ليس بشيء للتشديد في الزنى ولهذا لايجوز للشاهد أن يشهد بغير رؤية الايلاج اه من شرح الجلال (٥) يقال لايلزم من انتفاء العلم بالصدق العلم بالكذب لجواز ظن الصدق أو مرجوحيته أو استواء طرفيه هو والكذب وبالجملة لايلزم من انتفاء الاخص انتفاء الأعم الا بدليل يرفع الاعم حتى يلزم العلم بالكذب فالتزكية محتاج اليها مع عدم العلم والظن بالصدق ومع ظن الصدق ان كان الجرح لمجرد خف

ولكن لامماثلة مع الاختلاف ، نعم اذا استوى الخبران من كل وجه حصل التماثل ويلزم الصدق ولكنه في غاية البعد (و) قيل لايكفي اربعة بل لابد من (خمسة) (١) واختاره صاحب الفصول ونسبه الى الجمهور ، وقطع قاضي القضاة وابو رُشَيد بنقصها عن العدد الذي يحصل به العلم وتوقف الباقلاني فيها وحجة القاطعين بمثل ما احتج به الباقلاني وهو انه لوافاده قول خمسة صادقين لافاده قول كل خمسة صادقين الى اخره ، والجواب كالجواب ، وقد اورد على الباقلاني (٢) واجيب عنه بأن خبر الخمسة قد يكون موجباً للعلم بدون التزكية وقد لايكون موجباً له فيعلم كذب واحد فتجب التزكية لالان الخمسة ليس محلا للعلم (٣) حتى يتساويا في كونهما غير مفيدين للعلم بأنفسهما بل لتعلم عدالة الاربعة (٤) وصدقهم بخلاف الاربعة (٥) فانه يجب التزكية فيه لاجل ان هذا القدر ليس محلا للعلم فيعدل بالتزكية فلا تكون التزكية مشتركة بينهما بل يختص بالاربعة (و) قيل اقل مايحصل به العلم (سبعة) ذكره هذا القول أيضاً صاحب الفصول (٦) ولعله من مقالات الباطنية (و) قال الاصطخري اقله (عشرة) لان مادون العشرة آحاد (و) قيل (اثنا عشر) كعدد النقباء في قوله تعالى «وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً» وذلك لانهم نصبوا للتعريف بأحوال بني اسرائل فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبوا (و) قال ابو الهذيل اقله (عشرون) لقوله تعالى «ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مأتين» وخص هذا العدد ليفيد خبرهم العلم باسلام الذين يجاهدونهم ويقاتلونهم

---

الضبط وغلبة السهو والنسيان وبمثل هذا يورد على مايلي هذا القول فتأمل (١) عدد أولى العزم من الرسل على قول من فسرهم به وهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم اه برماوى وقد جمعهم ابوشامة فقال

أولوا العزم نوح والخليل كلاهما ... وموسى وعيسى والنبي محمد

اه (٢) يعنى انه أورد على الباقلاني ماتقدم في منعه للاربعة فكأنه قيل لم منع في الاربعة وتوقف في الخمسة فاجيب عنه بالفرق كما ترى اه (٣) بل هي محل له ولكن بمعنى أنها قد تكون موجبة له كما انها تكون غير موجبة له بخلاف الاربعة فليست محلا للعلم اصلا ، وبتفسير محلية الخمسة للعلم بما ذكرنا يندفع مالعله يفهم من مناقضة ذلك الظاهر مذهب الباقلاني اذهو قائل بالتوقف فاذا كان قائلا بالوقف فكيف يقال فتجب التزكية لا لأن الخمسة ليست محلا للعلم لأفهام هذه العبارة افادة الخمسة للعلم دون الاربعة فمع حمل العبارة على ماذكرنا يندفع ذلك المفهوم الموهوم ويتلائم منطوقها والمفهوم اه سيدي احمد بن محمد اسحق رحمه الله اه (٤) ظتن في نسخة بالخمسة اه (٥) فانه اذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا وقد يجاب عن أصل استدلال القاضي بان امر الشهادة اضيق وبالاحتياط اجدر اه سعد يريد أنه قد يجاب عن أصل استدلال القاضي بانه لايلزم من الجزم بعدم حصول العلم بقول الاربعة في باب الشهادة الجزم بعدم حصوله بقول الاربعة في باب الخبر والرواية لأن أمر الشهادة اضيق وبالاحتياط اجدر اه جواهر (٦) في حواشيه ولا يعرف لهذا القول وجه مناسبة الا

(قوله) وقد اورد ، أي اورد ما احتج به الباقلاني فنائب اورد ضمير عائد الى ما احتج به الباقلاني فيما تقدم على الجزم بعدم حصول العلم بخبر الأربعة وهو قوله فيما سبق لو افاده قول خمسة صادقين لافاده قول كل خمسة صادقين الخ ، والمعنى وقد اورد على توقف الباقلاني في الخمسة احتجاجه في الأربعة فانه يقتضي الجزم بعدم حصول العلم بخبر الخمسة أيضاً فلامعنى للتوقف فيها لأن التزكيه كما تجب في الأربعة تجب في الخمسة والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم (قوله) قد يكون موجباً للعلم بدون التزكية الخ ، الذي في الجواهر جواباً على الباقلاني مالفظه هذا انما يرد على الباقلاني لو كان قائلا بأن قول الخمسة في الشهادة يحتاج الى التزكية مطلقاً كما ان قول الأربعة يحتاج الى التزكية مطلقاً اما لو قال بأن الأربعة في الشهادة بالزنا تحتاج الى التزكية مطلقاً وقول الخمسة في الشهادة قد لايحتاج الى التزكية مطلقاً لافادته العلم وقد لايحتاج اليها لعدم افادتها العلم فلذلك ترددت في الخمسة فلا يلزم النقض واذا احتاجت الى التزكية فانما يحتاج اليها ليعلم عدالة الاربعة الذين هم اقل شهود الزنا عدداً من غير احتياج الى تعديل الخامس (قوله) آحاد ، والعشرة عقد (قوله) باسلام الذين يجاهدونهم وفي شرح الجمع فيتوقف بعث عشرين على اخبارهم بصبرهم وكونهم على هذا العدد ليس الا لأنه اقل مايفيد

العلم المطلوب في مثل ذلك (قوله) الى من يتواتر به امره، فيكون قوله ومن اتبعك عطف على الاسم العظيم وهو الله (قوله) والصحيح اختلافه، اختار هذا في الفصول وابن الحاجب يعني فلا ينحصر في عدد مخصوص بل يختلف باختلاف المخبر الخ، قال في شرح المختصر وحواشيه وضابطه ما حصل العلم عنده وهو المختار لأنا نقطع بحصول العلم بالمتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا متقدماً ولا متأخراً أي لا قبل حصول العلم كما يقتضيه رأي من يقول انه نظري ولا بعده على رأينا ولا سبيل الى العلم به عادة لأنه يتقوى الاعتقاد بتدريج كما يحصل كمال العقل بتدريج خفي والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك ونقطع أيضاً ان حصول العلم التواتري يختلف بالقراين التي تتفق في تعريف مضمون الخبر والاعلام به وهي غير زائدة على القراين المحتاج اليها في حصول العلم فتخرج الامور المنفصلة الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة لكون الخبر المفيد للعلم بمعونتها غير متواتر بخلاف المفيد للعلم بمعونة القراين الغير

《١٨》

(و) قيل اقله (أربعون) لان الله تعالى قال «يا أيها النبي حسبك الله (١) ومن اتبعك من المؤمنين» وكانوا كما قال أهل التفسير أربعين رجلا فلو لم يفد قولهم العلم لم يكونوا حسب النبي لاحتياجه الى من يتواتر به امره (و) قيل اقله (سبعون) لقوله تعالى (٢) «واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا» وانما خصهم لما مر (و) قيل في اقله (غير ذلك) كما قيل من انه ثلثمائة وبضعة عشر عدد أهل غزوة بدر لان الغزوة تواترت عنهم كما حكى الرازي عن قوم انهم شرطوا عدد أهل بيعة الرضوان قال في البرهان وهم الف وسبعمائة (٣) وهذه الاقوال (مما لا دليل عليه) (٤) وما ذكروه ليس مما يتمسك به لانه لا يعد شبهة فضلا عن ان يكون حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المدعي لا تدل على اشتراط تلك الاعداد في افادة العلم وذلك ظاهر (والصحيح اختلافه) اى عدد التواتر في تحصيل العلم (باختلاف المخبر) والمراد به الجنس وذلك في التدين والحزم والتنزه عن الكذب وتباعد الديار وارتفاع تُهَم الاغراض والاطلاع

ماقيل في أصحاب الكهف اه (١) ان عطف قوله ومن اتبعك على الضمير فلا يكون كافيهم وناصرهم الا وهم مؤمنون خلص يحصل العلم بخبرهم وان عطف على الاسم العظيم فلا يكونون كافين له صلى الله عليه وآله وسلم ويقون فعلهم بفعل الله الا وهم مؤمنون ذكر معناه الاسنوى اه من خط المولى ضياء الدين قدس سره (٢) لأن الله تعالى قال «واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا» أي للاعتذار الى الله تعالى من عبادة العجل ولسماعهم كلامه من أمر ونهي ليخبروا قومهم بما يسمعونه فكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك اه محلى (٣) لكن الذي في الصحيح عن البراء بن عازب وهو رواية عن جابر الف وأربعمائة وقال النووى انه الاشهر وعن سلمة ورواية عن جابر الف وخمسمائة وعن عبد الله بن ابي أوفى الف وثلثمائة وقال الواقدى وموسى بن عقبة الف وستمائة وقيل غير ذلك اه برماوى (٤) ويلزم

الزائدة بل اللازمة فانه متواتر داخل في المفيد بنفسه العلم بصدقه اه وقد ذكر المؤلف عليه السلام هذه القراين اللازمة غير الزائدة بقوله باختلاف المخبر بكسر البا الخ (قوله) والمراد به الجنس، ليصح نسبة الاختلاف اليه اذ لا يصح نسبة الاختلاف الى الواحد (قوله) وذلك أي اختلاف المخبر، و(قوله) وفي انتفاء تلك الصفات، عطف على قوله في الدين بمعنى اختلف المخبرون في تلك الصفات وفي انتفائها فمنهم من وجدت فيه تلك الصفات فأفاد خبره العلم ومنهم من انتفت عنه فلم يفد خبره

(قوله) عطف على الاسم العظيم وهو الله، وان عطف على المجرور فلا يكون الله كافيهم الا وهم مؤمنون خلص يحصل العلم بخبرهم اه اسنوي (قوله) واختار هذا صاحب الفصول صاحب الفصول اختار كونه غير معلوم العدد بل يختلف واختار

ان اقل ما يفيد العلم خمسة اه حسن بن يحيى (قوله) لا متقدماً ولا متأخراً، أقول فيه بحث لأن من اعتبر العدد المخصوص في التواتر لعله يقول ان افادته العلم مشروطة بهذا العدد في الواقع ولا يلزم منه العلم به قبل او بعد والجواب ان الظاهر من حال من قال اقل عدد التواتر كذا انه يحصل من هذا العدد العلم فان كان العلم الحاصل منه ضرورياً كان العلم بحصول هذا العدد حاصلا بعد العلم الحاصل بالتواتر وان كان نظرياً كان مستفاداً منه فكان العلم الحاصل بالتواتر بعد العلم بحصول هذا العدد المعين، يشهد لما ذكرنا ما قال الشارح قبيل هذا حيث قال فمن زعم انه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله الخ، نعم ما ذكرناه احتمال قوي لكن الظاهر انه لم يذهب اليه احد اه ميرزاجان (قوله) عطف على قوله في الدين، لفظ الهداية في التدين اهح

من المخبرين على المخبر به عادة كدخاليل الملك(١) اذا اخبروا عن أحواله الباطنة وفى انتفاء تلك الصفات ونحو ذلك (و)باختلاف (المخبَر) وهو السامع فكم من سامع يحصل له العلم بخبر جماعة ولا يحصل لاخر بذلك الخبروذلك لاختلافهم (٢)فى تفرس آثار الصدق والادراك والفطنة (و)باختلاف (المخبرعنه) (٣) اذ لايخفى على الذكى ان الاختلاف فيه موجب للاختلاف فى العلم بخبر اقل اوا كثر وكذلك اختلاف المخبرين والسامعين (٤)، واما الشروط الفاسدة فقد بينها بقوله (واشتراط الاسلام) في أهل التواتر (والعدالة) فيهم (و) كون (المعصوم) منهم عند الامامية (٥) وابن الراوندي وابي الهذيل لانه اشترط عصمتهم جميعاً أووجود المعصوم فيهم (واهل الذلة) عند اليهود (و)حصول (اختلاف النسب) فيهم (و)اختلاف (الدين و) اختلاف (الوطن)، وجميع ماذكروه (فاسد لحصول العلم بدونها) ضرورة وللجميع شبهه واهية اما الاولان فلان الكفر عرضة للكذب والتحريف والاسلام، والعدالة ضابط الصدق والتحقيق ولهذا اختص المسلمون بدلالة اجماعهم على الصدق ولم يحصل العلم باخبار النصارى بقتل المسيح مع كثرة عددهم وليس ذلك الا لان الكفر مظنة الكذب وكذلك الفسق مظنة الكذب فعدمهما يكون شرطاً، وماذكروه باطل للقطع بأن

---

ان يقول القائل بمثل هذا في تسعة عشر لقوله تعالى «عليها تسعة عشر» وثمانية لقوله تعالى «وثامنهم كلبهم» واشباه ذلك ممالا ينحصر ويتكلف له مناسبات كما تكلف له في هذه المذكورات ولاقائل به والله أعلم اه برماوى (١) الدخلل، والدخلل كقنفذ ودرهم المداخل والمباطن اه قاموس (٢) ولاختلافهم بين من يغلب على طبعه الانكار ومن يغلب عليه الانقياد ومن هو متوسط في ذلك اه منقولة (٣) أي الواقعة مثل أن تكون امراً خفياً أوظاهراً غريباً أومبتذلا اه (٤) زاد الشريف المرتضى وهو أن لا يكون السامع معتقداً لمدلول خلاف التواتر والالم يفده علماً وتعقب بأن سامع المتواتر إن كان مقراً بتواتره فانكاره مكابرة وان كان منكراً له فالسبب منتف عنه كذا في شرح الفصول وقيل قول الشريف هذا لابد منه اذ كم من أهل مذهب يخالفون المتواتر وينكرون تواتره ولا حامل على ذلك الا تقرر خلاف مدلوله عندهم لأن العقايد موروثة فمن ذلك انكار المعتزلة إمامة علي عليه السلام كما قال المرتضى وقيل ليس منه لأن المعتزلة مقرة بتواتر خبر «من كنت مولاه» لكن ينكرون دلالته على الامامة بل يدل على فضله ومن صوره انكار كثير لكرامات الاولياء مع بلوغ ذلك مبلغاً عظيماً وتصريح الكتاب والسنة بذلك وانكار تأثير السحر والمسح على الخفين ورفع اليدين في الصلاة قال العراقي خبر «من كذب علي متعمداً» رواه مائتان من الصحابة فيهم العشرة وقال السيد محمد بن ابراهيم خبر من كنت مولاه روى عن مائة واربعة وخمسين طريقاً لايعرفها الا أفراد من الحفاظ ومن المتواتر خبر الشفاعة وقال الحاكم خبر رفع اليدين رواه خمسون من الصحابة فيهم العشرة وخبر «أنزل القرآن على سبعة احرف» رواه عشرون منهم وخبر «أنت مني بمنزلة هرون» رواه نيف وعشرون وقل مااتفق العلماء على مدلول أكثرها والله أعلم اه (٥) وهذا يقتضى ان لايصح تواتر بعد مضي أئمتهم الاحد عشر واستتار الثاني عشر وفيه مدافعة الضرورة ذكر معناه الامام المهدى

---

العلم (قوله) وذلك لاختلافهم في تفرس آثار الصدق الخ، يعنى وفي انتفائها وانما ترك ذكر الانتفاء استغناء بما تقدم (قوله) وباختلاف المخبر عنه، أي الواقعة التى اخبروا عن وقوعها ككونها امراً قريب الوقوع فيحصل باخبار عدد اقل، او بعيدة فيفتقر الى اكثر ولم يذكر المؤلف عليه السلام الاختلاف في احوال نفس الخبر وهو القسم الرابع من القراين اللازمة المتصلة كما عرفت من المنقول سابقاً وهي الهيئات المقارنة للخبر الموجبة لتحقق مضمونه (قوله) اذ لايخفى عليه لكون الاختلاف في المخبر عنه مقتضياً لاختلاف عدد التواتر وقوله وكذلك أي كاختلاف المخبر عنه اختلاف المخبرين والسامعين في ان الاختلاف فيهما موجب للاختلاف في العلم الخ للتعليل المذكور وهو انه لايخفى على الذكى الخ (قوله) على الصدق، متعلق بدلالة و (قوله) بأخبار النصارى هكذا عبارة ابن الحاجب والظاهر ان الاخبار من اليهود لقوله تعالى «وقولهم انا قتلنا المسيح» وضمير قولهم عايد الى أهل الكتاب

---

(قوله) والظاهر ان الاخبار من اليهود، يقال والنصارى مطبقون انها قتلته اليهود كما ذلك معروف ولعله انما خص اخبار النصارى لانتفاء داعي كذبهم بخلاف اليهود والله أعلم افاده سيدى حسن بن يحيي ح

أهل قسطنطينية (١) لواخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا كفاراً، واما دلالة الاجماع على الصدق فانما اختصت بالمسلمين بالادلة السمعية دون العقلية، واما حديث النصارى فلا نسلم ان عدم العلم انما كان للكفر والفجور لجواز ان يكون لاختلال في الاصل (٢) او الوسط بأن لا يكون المخبرون فيهما متصفين بالصفات المذكورة، (٣) واما الثالث فلانه لو لم يكن المعصوم فيهم لم يمتنع الكذب، اما الملازمة فلان غير المعصوم يجوز الكذب عليه فيجوز على كل واحد واذا جاز كذب الاحاد جاز كذب الجميع. وأما بطلان اللازم فلان تجويز الكذب ينافي حصول العلم واحتجاجهم باطل، أما اولا فلانه نصب للدليل في مقابلة الضرورة لما مر من القطع بحصول العلم بقول الكفار، وأما ثانياً فبأن حكم الجملة يخالف حكم الاحاد وقد تقدم، وأما ثالثاً فلانه لو كان كذلك لكان العلم حاصلا بقوله بالنسبة الى من سمعه لا بخبر التواتر، وأما الرابع فلان اهل التواتر اذا لم يشتملوا على أهل الذلة لم يؤمن تواطؤهم على الكذب لغرض بخلاف ما اذا اشتملوا عليهم فان خوف مؤاخذتهم بالكذب تمنعهم عنه ولو صح ماذكروه لثبت غرضهم من إبطال العلم بالخبر المتواتر بمعجزات عيسى ونبينا

(قوله) وان كانوا كفاراً، قيل أهلها مسلمون الآن لكن لم يرد المؤلف عليه السلام الا على تقدير كفرهم (قوله) واما دلالة الاجماع، هذا دفع لقولهم ولهذا اختص المسلمون بدلالة الاجماع الخ، (قوله) واما حديث النصارى لعله اليهود (قوله) حاصلا بقوله أي بقول المعصوم بالنسبة الى من سمع قوله (قوله) ليثبت غرضهم، أي غرض اليهود لأنهم هم المشترطون لأهل الذلة في حصول العلم وقوله من ابطال، بيان لغرضهم أي ليثبت غرضهم الذي هو ابطال العلم وقوله بمعجزات متعلق بالخبر المتواتر و(قوله) حيث لم يدخلوا أي من حيث ان اليهود لم يدخلوا في الاخبار بها أي في المخبرين بمعجزات عيسى صلى الله عليه وسلم او بمعجزات نبيئنا صلى الله عليه وآله وسلم اذ ليسوا من الناقلين لمعجزاتهما بل هم منكرون لها وقيد الحيثية تعليل لقوله ليثبت غرضهم فان التعليل احد استعمالات حيث

---

عليه السلام في المنهاج ولم يرو مقالتهم عن أبي الهذيل وابن الراوندي اه وفي الزبدة للعاملي الامامي وقول المخالف باشتراطنا دخول المعصوم افتراء لأنا لم نشترط دخول المعصوم الا في الاجماع اه (١) بضم القاف وسكون السين المهملة وفتح الطاء المهملة وسكون النون وكسر الطاء الثانية وسكون الياء المثناة من تحت وكسر النون وفتح الياء الثانية وفي آخرها هاء وهي أعظم مداين الروم بناها قسطنطين ملك الروم وهو أول من تنصر من ملوك الروم فنسبت المدينة اليه ذكره ابن خلكان اه (٢) أي في المستند فانهم انما استندوا الى وهم لا الى حس صحيح لقول الله تعالى (ولكن شبه لهم) ولا حاجة بعد ذلك الى قوله والوسط اه شرح مختصر للجلال رحمه الله تعالى والله أعلم اه * الظاهر أن المراد بالاصل أول مرتبة من مراتب التواتر كما لا يخفى اه السيد احمد اسحق (٣) في بعض الحواشي مرجعه أي حديث النصارى الى الآحاد فان اليهود ينقلون ذلك عن سبعة نفر دخلوا البيت الذي فيه المسيح ويتفق من مثلهم التواطؤ على الكذب فان قيل تواتر الخبر بينهم بالصلب والصلب مما يعاينه الجمع العظيم لذي لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، قلنا إنهم نقلوا الصلب بعد القتل والمصلوب بعد القتل لا يتأمل فيه عادة ففي الطبايع نفرة عن التأمل في المصلوب والحلى تتغير بالصلب أيضاً وتشتبه لبعد مسافة النظر فعلم انه كما لم يتحقق النقل المتواتر في قتله لم يتحقق في صلبه ولأن النقل المتواتر بينهم في قتل رجل علموه عيسى وصلبه لكنه لم يكن ذلك الرجل عيسى في نفس الامر وانما كان كما قال الله تعالى «ولكن شبه لهم» فان قيل كيف جاز ذلك ووقع وهو يؤدي الى الشك في حق غيره فلا يقطع بالاخبار المتواترة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لجواز أن يكون قد شبه لهم أي للسامعين منه صلى الله عليه وآله وسلم ويؤدي الى بطلان الايمان بالرسل عليهم الصلاة والسلام لجواز أن غيرهم شبهوا بالانبياء وكيف جاز ذلك والايمان بعيسى عليه السلام كان واجباً عليهم وما كانوا يعرفونه الا بالعيان فكان يجب الايمان بالشبيه وهو كفر قلنا القاء شبه المسيح عليه السلام على غيره غير مستبعد في القدرة وفيه حكمة بالغة

صلوات الله عليهما وعلى جميع الانبياء حيث لم يدخلوا فى الاخبار بها لانهم هم اهل الذلة والمسكنة لكنه باطل(١) لحصول العلم باخبار العظماء أهل الشرف والسيادة بل ربما كان حصول العلم هنا أسرع من حصوله بخبر أهل الذلة لترفع هؤلاء عن رذيلة الكذب لشرفهم وقلة مبالاة أهل الذلة به لخستهم، واما الخامس والسادس والسابع فلان اتفاق النسب والدين والوطن مظنة التواطؤ على الكذب لغرض وهو باطل أيضاً للعلم بحصول العلم باخبار متوطنى بقعة واحدة وان اتفقت أديانهم وانسابهم كما ذكرناه فى أهل قسطنطينيه، وشرط قوم ان لاتحويهم بلد ولا يحصرهم عدد لمثل ماتقدم وهو أيضاً فاسد (٢) لانه قد يحصل العلم بخبر أهل بلد من البلاد بل بخبر الحجيج وأهل الجامع (٣) بواقعة مع كونهم محصورين والفرق بين متوطنى بقعة وأهل بلد لايخفى (وقولهم) أي قول ابي الحسين البصرى وابي بكر الباقلاني ومن وافقهما كالشيخ الحسن الرصاص والقاضى جعفر بن احمد (كل خبر) من جماعة (افاد علماً بواقعة) لشخص (فمثله) أي مثل ذلك الخبر فى العدد سواء كان أهل الخبر الثاني هم أهل الاول أم غيرهم يجب ان (يفيد العلم بغيرها) لذلك الشخص اولغيره قال ابو الحسين فى المعتمد ومن حكمه انه اذا وقع العلم بخبر عدد ان يقع بخبر من ساواه في ذلك العدد فاذا وقع العلم لعاقل لزم ان يقع لكل عاقل وقال المؤيد بالله والمنصور بالله وابو رشيد والصاحب الكافى وصاحب الجوهرة ان ذلك يجب في العدد الكثير فاما القليل فيجوز ان يقع العلم لخمسة دون خمسة ولشخص دون شخص هذا محصل الخلاف فى هذا الحكم، وماذكره ابو الحسين ومن معه فيه (صحيح ان تساويا) لافى العدد وحده كما ذكروه بل لابد من تساوى المخبرين والواقعة والمخبر (من كل وجه) لما علمت من تفاوت افادته العلم بتفاوتها (وهو) أي التساوي من كل وجه

---

وهي دفع شر الاعداء عن المسيح عليه السلام فقدكانوا عزموا على قتله فكان هذا دفع للمكروه بوجه لطيف ولله تعالى لطائف في دفع الاذاء عن الرسل وقد علم منهم انهم لايؤمنون فالقى شبهه على غيره استدراجاً لهم ليزدادوا طغياناً وفي حق غيره مستبعد لما يؤدى اليه من التلبيس وعدم المقتضى مما ذكر فلايحصل التجويز اه (١) أى ثبوت غرضهم اه (٢) عبارة فصول البدايع والكل فاسد لحصول العلم الضرورى وان كان البعض مقلداً أوظاناً أومجازفاً وعند انحصارهم كاخبار الحجيج عن واقعة صدقتهم اه (٣) كما لو اخبروا بسقوط المؤذن عن

---

(قوله) لانهم، أي اليهود هم أهل الذلة لاغيرهم علة لكون هذه الحيثية علة السابق (قوله) بخبر أهل بلد من البلاد ، هذا رد للشرط الأول أعنى ان لاتحويهم بلد و (قوله) بل بخبر الحجيج ، هذا رد لقوله ولايحصرهم عدد ولعله اراد حجيج اهل كل بلد فهم منحصرون فيستقيم قوله بعد ، هذا مع كونهم محصورين لكن ينظر في وجه العطف ببل في قوله بل بخبر الحجيج (قوله) والفرق بين متوطنى بقعة واهل بلد لايخفى يدفع بهذا مايقال هذا الشرط قد أغنى عنه اشتراط اختلاف الوطن وقد جمع بينهما أيضاً ابن الحاجب ووجه الدفع ان اشتراط ان لايحويهم وطن يخرج خبر اهل وطن كبغداد مثلا سوآء حواهم بلد بأن يقيموا فيه اوكانوا متفرقين واشتراط ان لايحويهم بلد يخرج خبر المقيمين في بلد سواء كانوا اهل وطن ام لا ويدخل خبر اهل وطن مع التفرق وفهم بعض الناظرين ان المؤلف اشار الى مافي القاموس من الفرق بين البقعة والبلد فنقل على كلامه مالفظه في القاموس البلد جنس المكان كالعراق والشام وفيه البقعة بالضم وتفتح القطعة من الأرض على هيئة التى الى جنبها اه فجعل مدار الفرق في تبرد البقعة والبلد (قوله) وقولهم ، مبتدأ خبره قوله صحيح لماذكر المؤلف عليه السلام ان الصحيح اختلاف العلم في التواتر باختلاف الخبر والمخبر والمخبر عنه اشار الى دفع قول من قال كل خبر الخ اذ مقتضاه ان الاختلاف بذلك وضمير قولهم في المتن عايد الى جنس القائلين واما في الشرح فقد خصصه بأبى الحسين ومن معه ولم يتقدم لهم ذكر ولعله مبنى على ان جنس المخالف صادق على ابى الحسين ومن معه لاتقدم مايدل عليهم وعبارة ابن الحاجب وقول ابى الحسين والقاضي الخ ،

---

(قوله) لكن ينظر في وجه العطف الخ ، وجه العطف ان حجيج أهل بلد اخص من أهل بلد فيفيد الترقي وفي حاشية اصلها قد الترقى الى

( بعيد )جداً لتفاوتها عادة ، واما الامر الثالث فقد بين الكلام فيه بقوله ( واختلاف الاخبار في الوقايع )(١) يعني ان المخبرين اذا بلغ عددهم الى حد التواتر لكن اختلفت أخبارهم بالوقايع التي اخبروا بها مع اشتراك جميع اخبارهم في معنى مشترك بين مخبراتهم سواء كان الاشتراك في ذلك المعنى على جهة التضمن كأن يكون داخلا في الوقايع التى اخبروا بها وجزءاً من كل واحدة منها أو على جهة الالتزام كان يكون ذلك المشترك خارجاً لازماً لكل واقعة فانه ( يفيد تواتر القدر المشترك ) (٢)ضرورة لاتحاد اخبارهم فيه ونظايره أكثر من ان تحصى(٣) (كشجاعة علي عليه السلام ) فان الاخبار بوقايعه في حروبه من انه فعل يوم بدر كذا وقتل يوم احد كذا وهزم في خيبر كذا ونحو ذلك يدل بالالتزام على شجاعته (٤)وذلك لان الشجاعة من الملكات النفسانية فيمتنع ان تكون نفس الهزم المحسوس أو جزءاً منه لكن الشجاعة لازمة لجزئيات الهزم والقتل في الوقايع الكثيرة فتكون دلالة الهزم ونحوه في الوقايع الكثيرة على الشجاعة بطريق الالتزام(٥) (و)من ذلك (جود حاتم) فان ما يحكى من عطاياه من الخيل والابل والعين وغيرها(٦) يدل بالتضمن على جوده وجعلت هذه دلالة تضمنية من جهة الظاهر اذ الجود بالحقيقة يطلق على الملكة النفسانية وفي الظاهر يطلق على الاثر الصادر عنها وقد اريد بالجود هاهنا ماهو الظاهر وهو اعطاء ما ينبغي لالعوض مطلقاً فيكون

---

المنارة فيما بين الخلق كان اخبارهم مفيداً للعلم اه (١) الظاهر أن معنى في الوقايع بالنظر الى الوقايع وباعتبارها كما يدل على ذلك قوله عليه السلام في الشرح لكن اختلفت اخبارهم بالوقايع فيكون كقولهم مادل على معنى في نفسه اه (٢) ويسمى المتواتر من جهة المعنى اه عضد (٣) قال في التحرير وشرحه بعد قوله كأخبار علي رضي الله عنه في الحروب وعبدالله ابن جعفر في العطا مالفظه ولا شيء منها أى من اخبارها يدل على السجية أى الملكة النفسية يعنى الشجاعة والسخاء ضمناً اذ ليس الجود جزء مفهوم اعطاء الآلاف ولا الشجاعة جزء مفهوم ماذكر في حروب علي رضى الله عنه ولا يدل على السجية التزاماً الا بالمعنى الاعم للالتزام لجواز تعقل «» قاتلي الف بلا حضور معنى الشجاعة وأما وجود دلالة الالتزام بالمعنى الاعم فلانه اذا تصور مقابلة الالف ومفهوم الشجاعة وطلب الملازمة بينهما حكم بها اه ثم نقل كلام العضد في هذا البحث أعني قوله اذا كثرت الاخبار في الوقايع واختلفت الى قوله لم يبلغ درجة القطع ثم نقل كلام السعد عليه ثم قال بعده فما قيل والقائل ابن الحاجب اذا اختلف المتواتر في الوقايع المعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن او التزام تساهل اه المراد نقله «» تعليل النفي دلالة الالتزام بالمعنى الاخص وهو كون الدال بحيث يلزم من تعقله تعقل المدلول (٤)وان لم يصرح بانه شجاع اه شرح فصول للجلال (٥) فقد دل الملزوم وهو الوقايع على اللازم وهو الشجاعة اه (٦) الثوب واقراء الضيف اه عضد ونظام وقوله يدل بالتضمن على جوده ، وان لم يصرح بانه كريم اه نظام فصول * فأن العرف قاض بأن نفس الاعطاء جود اه حاشية فصول قال الاسنوى بل الاعطاء لا الكرم والجود لعدم وجوده في واحد فافهمه وعلى كلام

---

(قوله) وأما الامر الثالث ، يعنى الاخبار في الوقايع ، هذه العبارة احسن من قول ابن الحاجب واذا اختلف المتواتر في الوقايع اذ لا معنى لاختلاف المتواتر في الوقايع فلذا حمله شارحه على اختلاف الاخبار في الوقايع (قوله) فيمتنع ان تكون نفس الهزم المحسوس فلا تكون الدلالة مطابقة (قوله ) لازمة لجزئيات الهزم ، هكذا في الجواهر ولعله اراد بها لازمة لمجموع الجزئيات لا لكل فرد منها ويحتمل انه اراد انها لازمة لكل فرد كما هو مقتضى قوله سابقاً وجزءاً من كل واحدة منها ،وقوله لازماً لكل واحدة وسيأتي استيفاء الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى (قوله) لالعوض مطلقاً ، قيد الاطلاق ذكره في الجواهر ولم يتعرض له السعد وقيد الاطلاق لاينافي كونه جزءاً من الاعطاء المخصوص لانه إنما ينافيه لو كان قيد الاطلاق شرطاً بأن يكون معناه بشرط عدم التقييد كما ذكروا ان الماهية بشرط لاشيء لاتوجد في الجزئيات وليس كذلك بل المراد بقيد الاطلاق لابشرط شيء كما في الماهية لابشرط شيء فانها توجد في الأشخاص

---

ماهو دون البلد فان الحجيج واهل الجامع قد حواهم المسجد الحرام والجامع ولعل الوقعة مما تتعلق بهما والله اعلم اه حسن بن يحيى وفي حاشية المراد حجيج اهل بلد وهم أخص من جميع اهلها اه من خط ح وغيره

(قوله) بل تكون من الدلالة الالتزامية ، ولذا ذكر بعض شراح الفصول ان الحق كون المثالين جميعاً من دلالة الالتزام (قوله) واعلم ان هاتين الدلالتين الخ ،قال في شرح المختصر واعلم ان الواقعة الواحدة لاتتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو متواتر لالأن احدها صدق قطعاً بل بالعادة اه قد استفيد من كلامه امران الأول ان الواقعة الواحدة لاتدل على الجود ولا على الشجاعة وان كانت تلك الواقعة معلومة لأنهما من الملكات النفسانية وهي لاتتحقق بواقعة واحدة انما تتحقق بمجموع تلك الوقايع الثاني ان القدر المشترك معلوم لا لأن كل واحدة من الوقايع معلوم بل بالعادة عند سماع مجموعها وما ذكرناه هو مقتضى ما في الجواهر فانه قال في بيان الأمر الأول ماحاصله ان الجود ملكة نفسانية او الأثر الصادر عنها ومن البين ان كل واحدة من الوقايع لاتتضمن الجود انما تتضمن اعطاءه وكذا لايستلزم شيء من وقايع علي كرم الله وجهه شجاعته لأنها أيضا من الملكات فكل واحدة من الوقايع انما تتضمن محاربته لاشجاعته فالقدر المشترك مايلزم مجموع الاحاد من حيث هو مجموع ثم ذكر في بيان الامر الثاني ما اورده المؤلف عليه السلام من التحقيق واما السعد فجعل كلام شرح المختصر مفيداً لامر واحد فقط وهو بيان ان الواقعة الواحدة لاتتضمن العلم بالشجاعة او الجود فظاهره انها تتضمن نفس الشجاعة او الجود لكن لم يعلما منها انما يعلمان من مجموع الوقايع وذلك انه قال في بيان ماذكر في شرح المختصر لاشيء من الوقايع بانفرادها يدل على السخاوة والشجاعة بمعنى حصول العلم بها منها بل القدر المشترك بين الجزئيات هو الشجاعة اوالسخاوة وهو متواتر لابمعنى ان شيئاً من تلك الوقايع الجزئية معلوم الصدق قطعاً كيف وهو آحاد بل بمعنى ان العلم القطعي بالقدر المشترك يحصل من سماعها بطريق العادة ، اذا عرفت ذلك فالمؤلف عليه السلام أجمل الكلام واورد ماذكره في الجواهر من بيان الأمر الثاني فقط وكأنه اعتمد ماافاده السعد وكأنه هو الاولى لأن المقصود بالبحث هو الامر الثاني وهو بيان مايفيد العلم بالقدر المشترك لابيان كون القدر المشترك حصل من المجموع اومن الآحاد وأيضاً في الجمع بين الأمرين شبه المنافاة اذ مقتضى الامر الأول ان الواقعة الواحدة لاتدل على القدر المشترك وان علمت ومقتضى الامر الثاني انها لو علمت لافادت القدر المشترك كما يظهر بالتأمل فيما ذكره المؤلف عليه السلام في التحقيق كقوله بخصوصية الشجاعة والسخاوة وقوله بخصوصية شيء من جزئيات الشجاعة والسخاوة والله أعلم (قوله) لأنها باعتبار الانفراد الخ ، علة لقوله لايفيد علماً قطعياً

جزءاً من الاعطاء المخصوص(١)فيكون دلالة كل واحد من خصوصيات الاعطاء عليه بطريق التضمن(٢)ولو اريد بالجود الملكة النفسانية لم يكن دلالة كل اعطاء مخصوص عليه بالتضمن لان الملكة النفسانية يمتنع ان تكون جزءاً من الاعطاء المخصوص بل تكون من الدلالة الالتزامية ، واعلم ان هاتين الدلالتين المذكورتين في المثالين(٣)معلومتان قطعاً من جهة التواتر وان لم يكن شيء من الوقايع الجزئية معلوماً قطعاً وتحقيق ذلك ان الاخبار الجزئية المتعلقة بخصوصيات الوقائع لها حالتان حالة الانفراد وحالة الاجتماع وهي في حالة الانفراد لاتفيد علماً قطعياً اصلا لابخصوصية الشجاعة والسخاوة في المثالين المذكورين ولابالشجاعة والسخاوة المطلقتين وهما القدر المشترك بين الجزئيات لأنها باعتبار الانفراد من جملة أخبار الاحاد فلا تفيد علماً قطعياً واما في حالة الاجتماع فتفيد علماً

الاسنوى المتواتر هو العقل لا الشجاعة وكلام الجمهور بخلافه وهو الذى في شرح المنهاج لغير الاسنوى اه (١) فالاعطاء المخصوص دل على مافي ضمنه وهو الاعطاء لالعوض اه (٢) ويمكن اعتبار ذلك في شجاعة علي عليه السلام اذا اريد بالمتواتر شدة البطش وغلبة الاقران فتكون تضمنية أيضاً اه والله أعلم (٣) هذه العبارة أولى مما وقع في شرح الشرح حيث قال وأعلم أن الواقعة الواحدة لاتتضمن الشجاعة ولاالسخاوة فلذا قال في حاشية ملاحبيب ميرزاجان أقول هذا الكلام منه يدل على انه اراد بالالتزام في الدلالة على الشجاعة وبالتضمن في الدلالة على السخاوة معنى واحد فاختلاف اللفظ لمجرد التفنن فلا يتوجه ان السخاوة صفة للنفس مبدأ

(قوله) لاتتضمن السخاوة ، اراد بالتضمن مايشمل الالتزام اه منه (قوله) بل القدر المشترك الحاصل الخ ، هو الشجاعة والسخاوة اه سعد (قوله) انما تتضمن اعطاءه ، أي اعطاء المعطي اه ح (قوله) ثم ذكره ، أي صاحب الجواهر اه (قوله) كما يظهر بالتأمل ، ينظر في ظهوره من كلام المؤلف ان شاء الله تعالى اه ح عن خط شيخه لعله يفهم من تعليل المؤلف بقوله لاباعتبار الانفراد الخ مفهومه اما لو كانت من غير الآحادية لافادت العلم قطعاً اه حسن بن يحي الكبسي ح

قطعياً بالقدر المشترك كالشجاعة والسخاوة المطلقتين ولا تفيد علماً قطعياً بخصوصية شيء من جزئيات الشجاعة والسخاوة لانها باعتبار القدر المشترك من جملة الاخبار المتواترة وباعتبار الخصوصيات من جملة اخبار الاحاد فتأمل ، والثالث مما اختلف في العلم بصدقه قوله (ومنه) (١) عند الاكثر (خبر الواحد اذا اجمع على العمل بمقتضاه) أي وقع الاجماع من الامة اومن العترة على العمل به واخذ الحكم عنه وذلك (العصمة) للامة والعترة (عن الخطأ) فلو كان كذباً لكانوا مخطئين في الاستناد اليه (وقيل) انما يعلم صدقه (مع الحكم) من أهل الاجماع (بصحته) لعصمتهم عن الخطأ في الاحكام بخلاف العمل بمقتضاه فيجوز ان يكون العمل حقاً وله دليل لم يطلعوا عليه ويلزم منه تخطيئهم في الاستناد، لايقال فيلزم ان لايجوز احداث دليل لانه يقال يجوز تعدد الادلة فلا تستلزم صحة دليل فساد آخر موافق له في الحكم ، والرابع مما اختلف في العلم بصدقه قوله (ومنه) الخبر (المتلقى (٢) بالقبول على الاصح وهو ما كانت الامة اوالعترة بين عامل به ومتأول)(٣) له وذلك (لتضمنه الاجماع على الصحة) أي كون أهل

---

للافادة كما أن الشجاعة صفة لها لامبدأ للحروب والقتال وكلتا الدلالتين التزامية فالمراد بالتضمن والالتزام هنا ماارادوا بقولهم هذا تصريح بما علم ضمناً وبعبارة اخرى هذا تصريح بما علم التزاماً وحاصله الفهم لا بالمطابقة ولا حاجة الى الاعتذار بأن هذا بالنظر الى الظاهر كما في شرح الشرح ولا يخفى أن الواقعة الواحدة تدل التزاما على الشجاعة فما معنى قوله لاتتضمن والمفهوم من شرح الشرح أن المراد أنه لايحصل به العلم لانه لايحصل به الظن والاظهر ان يقال لما كانت الشجاعة والسخاوة من ملكات النفس فمن واقعة واحدة لم تدل عليها مالم تكرر وقد مر ذلك فتذكراه وفي شرح الفصول للجلال «تنبيه» اختلف في تعيين مثال التضمن الى آخره فخذه اه (١) قلت لم يذكر صاحب الفصول هذا القسم وكأنه جعله من المتلقى بالقبول كما هو مقتضى تفسيره المتلقى بالقبول بما حكم بصحته المعصوم والله أعلم اه من خط السيد صلاح الاخفش رحمه الله تعالى (٢) أقول لايخفى على المتأمل أن المتلقى بالقبول بالتفسير المذكور أعني كون البعض عاملا به والبعض متأولا له لايتضمن الاجماع على الصحة وما ذكر في بيانه من قوله لو لم يصح لما عمل به بعض وتأوله آخرون غير مسلم اذ لا مانع من تأويل ما لم يصح وعدم الحاجة الى التأويل كما ذكر ليس مانعاً منه «نعم» وقد فسر صاحب الفصول المتلقى بالقبول بما حكم بصحة المعصوم أي ما اخبر به أو عمل به كما فسره في الهامش ولا اشكال في تضمنه الاجماع المذكور وهذا هو المناسب لقوله وأما الخبر العامل به الاكثر فانه مقابل لما عمل به الكل فليتأمل والله أعلم اه من خط السيد صلاح الاخفش رحمه الله * قال السيد محمد بن ابراهيم الوزير في العواصم مالفظه أنه لاطريق الى العلم بأن الحديث المتلقى بالقبول هو بنفسه لفظ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وانما يقطع بأنه معنى لفظه عند من يقول ان المتلقى بالقبول يوجب الصحة وانما قلت بذلك لأنه يجوز أن يكون الصحابي أو غيره قد روى الحديث بالمعنى ولا وجه للقطع بارتفاع هذا الاحتمال والله أعلم اه * لايخفى انه يرد على المتلقى بالقبول ماورد على الاجماع من التشكيك في إمكان الوقوع وإمكان العلم والله أعلم اه من خط السيد صفي الدين احمد بن اسحق قدس سره اه (٣) لابد من زياده قيد آخر وهو أنه تأوله

---

و(قوله) لانها باعتبار القدر المشترك الخ ، علة لافادتها القطع حال الاجماع و قوله وباعتبار الخصوصيات علة لعدم افادتها القطع بالخصوصيات ولخفاء الفرق في حال الاجتماع بين افادتها القطع بالقدر المشترك وعدم افادتها القطع بالخصوصيات امر بالتأمل والله أعلم (قوله) وله دليل لم يطلعوا عليه ، أي له دليل صحيح لم يطلعوا عليه واستندوا الى دليل موافق له لكن سنده ضعيف مثلا (قوله) ويلزم ، هذا الالزام جواب عن قولهم وله دليل لم يطلعوا عليه و (قوله) في الاستناد ، أي الى غير الدليل الصحيح (قوله) لايقال الخ ، هذا اعتراض على هذا الالزام (قوله) ومنه المتلقى بالقبول على الاصح ، هذا من المختلف فيه كما صرح به المؤلف عليه السلام هاهنا وفيما سبق فلا ينتظم حينئذ قوله على الأصح اذ يكون المعنى من المختلف فيه على الاصح وانما ينتظم لو كان المراد ومنه أي مما علم صدقه ، وكذا يأتي ماذكرنا في قوله فيما يأتي ومنه على الاصح والله أعلم (قوله) أي كون أهل الاجماع الخ ، هذا مبتدأ خبره قوله متضمن لصحة ماعملوا به وهذا تفسير للضمير في قوله لتضمنه ليعلم انه عايد الى مادل عليه قوله ماكانت الامة الخ وهو الكون

(قوله) هذا اعتراض الخ ، الظاهر أنه اعتراض على أهل القول الاول لا على الالزام اه ح قال اه شيخنا المغربي دامت افادته (قوله) فلا ينتظم حينئذ الخ لاغبار على عبارة المؤلف عادت بركاته اذا جرد النظر

الاجماع بين عامل به ومتأول له متضمن لصحة ماعملوا به وتأولوه اذ لو لم يصح لما عمل به بعض وتأوله آخرون لعدم الحاجة الى تأويل الباطل (٢) وهذا قول أكثر أئمتنا وأبي هاشم وبعض (٢) المحدثين وقاضى القضاة والغزالي والجمهور على انه ظني(٣) قالوا لان قبول الامة له لايخرجه عن الاحاد قلنا مسلم لكن المدعى قطعيته لاخروجه عن الاحاد ولا تنافى بين القطع والآحاد ، كخبر الواحد المحفوف بالقراين ( واما الخبر العامل به الاكثر ) من الصحابة وغيرهم حال كونهم ( منكرين على المخالف ) العامل بغيره (ففرع على الخلاف في حجية قول الاكثر ) وقد تقدم(٤) وقد ذهب عيسى بن ابان الى انه يفيد القطع ، واحتج فيه بما رواه ابو سعيد الخدري وعبادة بن الصامت من خبر الصرف (٥)وما رواه غيرهما من خبر تحريم المتعة وقال لما أجمع أكثر الصحابة على العمل بموجبهما وانكروا على من خالف فيهما صار كل واحد منهما حجة متبعة فأجمع التابعون على العمل بهما ولم يجوزو المخالفة فى ذلك وما ذكره لاحجة فيه وقوله لما

---

المتأول ولم يقدح فيه أما اذا تأوله مع القدح فلا إجماع على الصحة لأنا وجدنا اخباراً كثيرة تتأول مع القدح فيها ، والتأويل مع قدح القدح انما يكون منه على فرض الصحة اه (١) لقائل ان يقول لعل تأويل بعض أهل الاجماع له انما كان منهم على تقدير صحته وحينئذ لايتضمن تأويلهم له صحة ماعمل به البعض الآخر فلا يدل التأويل مع عمل البعض على قطعيته اه حسن مغربي * اعلم أن من قال ان المتلقى بالقبول من الاخبار معلوم يلزمه ماذكر من عصمة الامة ظاهراً وباطناً ومن قال أنه ظنى لايلزمه ذلك اه من حاشية الفصول من باب الاجماع (٢) ابن الصلاح وغيره فانهم حكموا بأن حديث البخارى ومسلم معلوم لتلقيهما بالقبول اه شرح فصول (٣) وقال ابو طالب أنه قطعي في ابتدآء الحكم لافي نسخه المعلوم اه شرح فصول (٤) في مسئلة من يعتبر في الاجماع كالتابعي مع الصحابة هل يعتبر كقول ابن الحاجب لايعتبر لندوره ، والمختار اعتباره كما تقدم اه * وفي تنقيح الانظار للسيد العلامة محمد بن ابراهيم الوزير رحمه الله بعد ذكر معنى هذا الكلام مالفظه قال النووى وخالف ابن الصلاح المحققون والاكثرون فقالوا يفيد الظن مالم يتواتر ونحو ذلك حكى زين الدين عن المحققين واختاره «قلت» والمسئلة دقيقة وقد بسطت الكلام عليها في العواصم وهي في أصول الفقه مذكورة وحاصل الجواب ان المعصوم معصوم في ظنه عن الخطأ الذى خلافه الصواب لاعن الخطأ الذى خلافه الاصابة كالخطأ في رمى الكافر وفي الحكم عن شهادة العدلين في الظاهر ومن ذلك صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بزيادة أو نقصان حيث سهى وظن أنه ماسهى فمن جوز هذا على المعصوم لأنه خطأ لغوى وهو في الحقيقة صواب مأمور به مثاب عليه قال تلقي الامة لخبر الواحد لايفيد العلم القاطع ومن لم يجوزه على المعصوم قال انه يوجب العلم القاطع والله أعلم اه (٥) وهو ما اخرجه أبوداود أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قال الذهب بالذهب تبرها وعينها والفضة بالفضة تبرها وعينها والبر بالبر مد بمد والشعير بالشعير مد بمد والتمر بالتمر مد بمد والملح بالملح مد بمد فمن زاد أو ازداد فقد اربى ولا بأس ببيع الذهب بالفضة والفضة اكثرهما يداً بيد وأما نسية ولا بأس ببيع البر بالشعير والشعير اكثرها يداً بيد وأما نسية فلا

(قوله) المدعى قطعيته أي المدعى هو القطعية أى كونه قطعياً لاكونه متواتراً

---

الى المتن بل هو منتظم غاية الانتظام فليتأمل في كلامه في المتن من اول الفصل اه ح

(قوله) واجماع التابعين لاحجة فيه لجواز اجماع أهل العصر الثاني الخ ، يعني ان اجماع التابعين على قول الأكثر من الصحابة كاجماع أهل العصر الثاني على احد قولي أهل العصر الأول وهو لايدل على ان احد قولي العصر الاول حجة فكذا فيما نحن فيه غاية الامر ان احد قولى الصحابة فيما نحن فيه قول الاكثر منهم (قوله) لايتعمد مثلها الكذب ، ذكر المؤلف عليه السلام هذا القيد بناء على ان العلم بصدق الخبر فيما ذكر استدلالى لاعادي فيتم بهذا القيد ما سيأتي من الاستدلال بقوله فاذا لم يجز ان يخبروا الخ ويوافق ما روى في حواشي الفصول عن المنصور بالله انه استدلالى ولذا قال في المنهاج هو من متقدمتين كسائر الاستدلاليات واما ابن الحاجب وغيره فلم يذكروا هذا القيد لأن العلم عندهم بصدقه عادى ولذا قال في شرح المختصر لأن سكوتهم وعدم تكذيبهم مع علمهم بكذب الخبر ممتنع عادة ثم قال لايقال لعلهم ماعلموا اوعلمه بعضهم اوجميعهم وسكتوا لانا نقول ذلك معلوم الانتفاء بالعادة (قوله) عالوكان ، متعلق بقوله خبر (قوله) ظاهراً مكشوفاً ، كقتل الخطيب على المنبر لاخفياً كخبر غريب لايقف عليه الاالافراد (قوله) ولامانع يصرفهم ، يعني وعلم انه لامانع الخ فهو عطف على معنى ماسبق (قوله) وهم عالمون حال من ضمير يخبروا (قوله) لم يجز ان يسكتوا ، جواب اذا (قوله) ولان النفوس الخ ، استدلال آخر على العلم بصدقه لكن هذا انما يعلم بالعادة فكأنه اشارة الى مابنى عليه ابن الحاجب من انه علم عادي (قوله) ومتى كفت ، أي الجماعة عنه أي عن التكذيب (قوله) ضرراً ، ﴿ ٣٦ ﴾ فيندفع الضرر بالتكذيب (قوله) فاذا لم يصرف عنه ، أي عن التكذيب صارف يقاوم ضرر الكف ، لايقال ماذكر من الاستدلال يستلزم ان يكون كل اجماع سكوتى قطعياً وقد تقدم خلافه لانا نقول الذي تقدم فيما لم يعلم ان سكوتهم عن رضا وما ذكر هنا فيما علم فان خبر الواحد بالخبر المذكور الجامع لما ذكر من الشروط يقتضى العلم بأن سكوتهم عن رضا او نقول ماتقدم في المسائل الاجتهادية فيحتمل ان يكون السكوت في حال النظر والبحث بخلاف مانحن فيه فان المخبر اخبر عن أمر ظاهر لايقدر فيه ذلك الاحتمال (قوله) ومنه على الاصح ، اشارة الى خلاف ابن الحاجب والآمدي انه لايدل سكوته صلى الله عليه وآله وسلم على صدق المخبر لجواز ان يكون صلى الله عليه وآله وسلم قد بينه اوماسمعه اونحو ذلك مما ذكره في شرح المختصر لكن اطلق ابن الحاجب المسئلة ولم يقيدها بما ذكره المؤلف عليه السلام من الامور المفيدة للعلم فلذا اختار ابن الحاجب عدم دلالة السكوت على الصدق حيث قال اذا اخبر واحد عن شيء بحضرته صلى الله عليه وآله وسلم ولم ينكره لم يدل على صدقه قطعاً اما المؤلف عليه السلام فانه قيد افادته العلم بأن يدعي المخبر بحضرته صلى الله عليه وآله وسلم علمه بالمخبر به يعني يقول بحضرته صلى الله عليه وآله وسلم وان النبي صلى الله عليه وآله وسلم عالم به قال في شرح الجوهرة اذ لولم يدعي العلم لم يدل اذهو عليه السلام غير محيط علمه بالامور جميعاً الى آخر ماذكره المؤلف من الامور التي قيد بها واستدل لذلك في شرحه فلا ينبغي ان يجعل خلاف ابن الحاجب فيما ذكره المؤلف عليه السلام ، وما اختاره المؤلف عليه

---

أجمع اكثر الصحابة على العمل بموجبهما وانكروا على من خالف فيهما صار كل واحد منهما حجة متبعة احتجاج بنفس المتنازع كما لايخفى واجماع التابعين لاحجة فيه لجواز اجماع أهل العصر الثاني على احد قولى الاولين كما سبق ، والخامس مما اختلف فى العلم بصدقه قوله (ومنه خبر) الواحد (في) مشهد (جماعة لايتعمد مثلها الكذب(١) عالوكان لعلموه) وذلك بأن يكون المخبر به ظاهراً مكشوفاً لالبس فيه (ولامانع يصرفهم (عن تكذيبه) من تدين(٢) اورغبة اورهبة فسكت ذلك الجمع الكثير (ولم يكذبوه) فانه يعلم صدقه لان سكوتهم عن تكذيبه كالاخبار بتصديقه (٣) فاذا لم يجز ان يخبروا بصدقه وهم عالمون بكذبه لم يجز ان يسكتوا ولان النفوس ميالة الى تكذيب الكاذب ومتى كفت عنه وجدت من الكف ضرراً فاذا لم يصرف عنه صارف وجب ان تكذبه بأجمعها او بعضها ان كان كاذباً ، والسادس مما اختلف فى العلم بصدقه قوله (ومنه على الاصح ما اخبر به بحضرته عليه السلام

(١) هذا يستلزم أن كل إجماع سكوتى يكون صدقاً وقطعياً اه (٢) كان يكذب لمصلحة دينية فيكف السامع عن التكذيب تدينا اه (٣) واعلم أن هذا تواتر سكوتى نظير الاجماع السكوتى والمراد بالخلق الكثير مايبلغ عدده حد التواتر اه ميرزاجان

---

(قوله) وهو لايدل على احد قولى العصر الاول حجة ، الظاهر من المعلوم صدقه اه حسن عن خط السياغي (قوله) فهو عطف على معنى ماسبق الظاهر انها جملة حالية فتأمل اهح عن خط شيخه (قوله) لجواز ان يكون صلى الله عليه وآله وسلم قد بينه ، واعلم انه لايفيد انكاره اه عضد

مع دعوى علمه به) أي دعوى المخبر علم النبي ﷺ بما اخبر به (مطلقاً) دينياً كان أو دنيوياً (او مع (عدمها) أي دعوى العلم (ان كان) المخبر به (دينياً لم يعلم) من الدين (خلافه او علم) خلافه (و) لكنه (يجوز تغيره) بأن لايمنع من جواز نسخه مانع (او) كان المخبر به (دنيوياً لايخفى عليه) بأن يكون ظاهراً لالبس فيه (ولم ينكره) فان امساكه عن انكار ماهذا شأنه يدل على صدقه، وحاصل ماذكرناه ان المخبر اما ان يدعي علم الرسول ﷺ بما اخبر به اولا ان كان الاول فسكوت النبي عليه السلام عن الرد عليه مع كونه كاذباً(١) يقضي بصدقه فكان دليلا عليه وان كان الثاني فاما ان يكون دينياً او دنيوياً وعلى الاول اما ان يعلم خلاف ذلك من شرعه اولا ان لم يعلم فسكوته دليل الصدق والا كان ايهاماً في الدين وان علم فان كان مما يجوز تغيره فكذلك والا فلا يدل على الصدق لجواز ان يكون ممالايؤثر فيه الانكار كمضي كافر الى كنيسة، وعلى الثاني ان علمنا انه لايخفى عليه صدق الخبر من كذبه فسكوته دليل الصدق والاقبح لما فيه من السكوت على المنكر والايهام، ﴿فصل﴾ والمعلوم كذبه) منه (ما كذبه التنزيل(٢) او الرسول) ﷺ (او جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة) والكل ظاهر (وما علم خلافه ضرورة) كقول القائل النار باردة (او نظراً) كقول القائل العالم قديم (وما نقل(٣) عنه)

---

(١) لايخفى أنه لاحاجة ولاصحة لقوله مع كونه كاذباً فالصواب إسقاطه اه من خط السيد صلاح لو قال لو كان كاذباً اه لايخفى بقاء الاشكال على هذه العبارة فالصواب حذفها كما ذكره المحشي الاول اه السيد احمد بن زيد الكبسي (٢) أقول كأن المراد ماصرح التنزيل بتكذيبه كقوله « والله يشهد ان المنافقين لكاذبون » أو اخبر بنقيض ذلك الخبر فقوله كذب مراد به كلا معنييه الحقيقي والمجازي اه من خط السيد صلاح الاخفش رحمه الله (٣) في شرح ابي زرعه على الجمع عند الكلام على انواع الخبر المقطوع بكذبه مالفظه الرابع الخبر المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد استقرار الاخبار اذا فتش عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا صدور الرواة ذكره الامام فخر الدين وسبقه اليه صاحب المعتمد وكان القرافي يشترط استيعاب الاستقراء بحيث لايبقى ديوان ولا راو الا وكشف امره في جميع الاقطار والارض وهو عسر أو متعذر

---

السلام هو الذي بنى عليه في الفصول وجمع الجامع لكن مع تقييده بأن يكون مما يتعلق بشريعته اومعجزاته اومما لايعلم الامن جهته كاخبار الاخرة وبناء عليه في جمع الجوامع (قوله) مع دعوى علمه، أي مع دعوى المخبر بحضرة النبي صلى الله عليه واله وسلم انه صلى الله عليه واله وسلم علمه يعني ان الدعوى المذكورة كانت بحضرته صلى الله عليه واله وسلم وفي بعض النسخ هنا مالفظه ومع حمل كلام المؤلف عليه السلام على هذا يندفع ما يقال لافائدة لاشتراط هذه الدعوى والذي في شرح الجوهرة كان يقول زيد في الدار مع دعوى علمه صلى الله عليه وآله وسلم بذلك فسكوته دليل على صدقه وان لم يدع العلم لم يدل اذ هو عليه السلام غير محيط علمه بالامور جميعاً قال وقد ضرب عليه (قوله) أو دنيوياً، كان يقول باع زيد داره أو نحو ذلك (قوله) يجوز تغيره، أي تغير الحكم المخالف لما اخبر به (قوله) بأن لايمنع من جواز نسخه مانع ؛ بأن لايمكن العمل به او يكون من الاحكام التي لايجوز نسخها (قوله) اوكان المخبر به دنيوياً ، لايخفى عليه يعني فانه لايشترط دعوى المخبر علمه صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) ولم ينكره ، قيد للاقسام جميعاً (قوله) مع كونه كاذباً ، لو قال لو كان كاذباً لكان أولى (قوله) فكان ، أي كان السكوت دليلا (قوله) وعلى الاول أي الديني (قوله) اما ان يعلم خلاف ذلك اي خلاف ما اخبر به (قوله) وان علم، اي خلاف مااخبر به اي علم حكم مخالف له فان كان مما يجوز تغيره اي تغير الحكم المخالف بأن يكون مما يجوز نسخه (قوله) والا ، اي وان لم يجز تغيره اي تغير الحكم المخالف (قوله) كمضي كافر الخ ، الكلام فيما نحن فيه في تقرر خبر المخبر بالحكم الذي لا يجوز تغيير مخالفه والنبي صلى الله عليه وآله وسلم انما قرر فعل الكافر فلا يطابق البحث وعبارة شرح الجمع بأن يكون تدين الحكم قبل ذلك والمخبر معاند لاينفع فيه الانكار اه وقد يتكلف لمطابقته لما نحن فيه بأن يقال المراد انه اخبر بحضرته صلى الله عليه وآله وسلم بتحليل مضي كافر الى كنيسة ولم ينكره فان السكوت لايدل على الصدق لان انكار التحليل مما لايؤثر في ترك الكافر للاستمرار على المضى الى الكنيسة فالحكم المخالف هو التحريم وهو لايجوز تغيره او يقال المراد من قوله كمضي كافر هو التشبيه لا التمثيل اى لا بجواز ان يكون المخبر مما لايؤثر فيه الانكار لخبره كما ان مضي الكافر لا يؤثر فيه انكاره (قوله) وعلى الثاني ، وهو ان يكون دنيوياً

عليه السلام ( بعد تدوين (١) الاخبار ) واستقرار السنن ( ثم بحث عنه ) بحثاً بليغاً ( فلم يوجد فى بطون الكتب (٢) المدونة لجمع الاحاديث ( ولا ) فى (صدور (٣) الحفاظ ) الذين اشتهروا بالسنة النبوية واتعبوا انفوسهم فى ضبطها وحفظها وذلك لعلمنا ان الاخبار قد دونت وجمعت وحفظت فاذا لم يوجد علمنا كذبه كما اذا قال الراوي هذا الخبر في الكتاب الفلاني فلا نشاهده فيه (ومنه فى الاصح (٤) خبر الواحد ) المتفرد ( بما تتوفر الدواعي الى نقله وشورك فيه ) بأن يطلع عليه الجم الغفير واما اذا كان مما لا يقف عليه الا الافراد فلا يدل الانفراد على الكذب، وتوفر الدواعي الى نقله ( اما لتعلقه بالدين ) أى بأصل من اصوله والا لم تتوفر كما يجيي ان شاء الله تعالى وذلك ( كأصول الشريعة ) كصلوة سادسة يتفرد بنقلها واحد اواثنان وكالخبر بالنص على امامة ابى(٦) بكروعلى امامة الاثني عشر(او) يكون توفر الدواعي الى نقله ( لغرابته كقتل خطيب على منبر ) فى مسجد الجامع يوم الجمعة اذا

---

وقد ذكر ابو حازم في مجلس هرون الرشيد حديثاً وحضره الزهري فقال لا اعرف هذا الحديث فقال اعرفت حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كله قال لا قال فنصفه قال ارجو قال اجعل هذا في النصف الذى لم تعرفه هذا وهو الزهرى فماظنك بغيره «نعم» ان فرض دليل عقلى أوشرعي يمنع منه عاد الى ماسبق قلت ليس هذا مما نحن فيه لأن الكلام بعد استقرار الاخبار كهذه الازمنة وقبلها بعد لما دونت الاحاديث وضبطت واما في الاعصار الاولى فقد كانت السنة منتشرة لانتشار اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الامصار بحيث لايفتش الآن على الاحاديث من صدور الرواة وانما يرجع الى دواوين الاسلام الحديثية وهي معروفة محصورة فالم يوجد فيها لايقبل من راويه ومن العجب قوله في هذه الحكاية ان الزهرى واباحازم اجتمعا في مجلس هارون وقدماتا قبل مجيء الدولة العباسية وانما كان اجتماعهما في مجلس سليمان ابن عبد الملك اه والله اعلم (١) قال ابن دقيق العيد وفيما قالوه نظر عندى لأنهم ان ارادوا جميع الدفاتر وجميع الرواة فالاحاطة بذلك متعذرة مع انتشار اقطار الاسلام وان ارادوا الاكثر من الدفاتر والرواة فهذا لايفيد الا الظن القوى ولا يفيد القطع اه زركشي (٢) قال في الفصول فلم يوجد عند اهله غير مستندين في فقده ورده الى أصل مرفوض اه قلت ومن الاصل المرفوض الذى اعتمدوه ان لايقبلوا رواية ماروته الشيعة وهذا القيد لازم اه (٣) هذا قول المحدثين وجعلوا جهل الحفاظ قادحاً فيه وقال الفقهاء يقبل اذا كان راويه عدلا وجهل الحفاظ لايقدح فيه أذ هم بعض الامة اه حواشي الفصول قوله قادحاً فيه قد علم من هذا انهم لم يقطعوا بكذبه اذ القدح لايلزمه القطع بالكذب اه واختاره الامام المهدى عليه السلام واضطر الى ذلك الكلام السابق في البحر فانظر واعجب اه حاشية فصول (٤) في فصول البدايع مانصه القسم الثالث خبر الواحد وهو مالم ينته الى حد التواتر والشهرة وليس تعريفاً بما يساويه لسبق العلم بهما وقيل خبر افاد الظن ولا ينعكس لأنه قد لايفيد الظن الا ان يزاد في المحدود لعدم الاعتداد به في الاحكام فلا يرد، والفرق بين التعريفين ان الثانى يتناول المشهور دون الاول اه (٦) قلت جعل هذا النص مما يتعلق بالدين بناء على أن مسئلة الامامة من اصول الدين التي يلزم معرفتها وذلك مما قلد فيه الآخر الاول وليت شعرى ما الدليل على ذلك والله أعلم اه من خط السيد صلاح

---

( قوله ) بعد تدوين الاخبار ، الى قوله ولا صدور الحفاظ قيل في القطع بكذب ماهذا حاله نظر اذ غايته الظن ذكر معناه الزركشي عن ابن دقيق العيد (قوله) كما اذا قال الراوي الكاف للتشبيه لاللتمثيل كذا نقل (قوله) المتفرد اراد بالمنفرد الذي لم يشاركه فيما اخبر به مما تتوفر الدواعي الى نقله وان كان اثنين أوثلاثة مما لايفيد العلم التواتري ويؤيده قول المؤلف عليه السلام فيما يأتى واحد أواثنان فقوله بما تتوفر الدواعي الى نقله متعلق بالمنفرد (قوله) وشورك فيه ، أي شاركه فيما يدعيه سبباً للعلم خلق كثير (قوله) كما يجيي ان شاء الله تعالى يعنى قريباً حيث قال واما الفروع

---

( قوله ) متعلق بالمنفرد ، بالنظر الى الشرح وبالنظر الى المتن بخبر اهـ ح عن خط شيخه

انفرد بنقله واحد او اثنان (او) يكون التوفر (للمجموع) من التعلق بأصل من اصول الدين والقرابة (كمعارضة القرآن) لو اخبر بها مخبر وانما جعل من المعلوم كذبه (للقطع بكذب مدعيها) اى معارضة القرآن (و) كذب من ادعى (ان بين (١) مكة والمدينة مدينة (اعظم منهما) فلو لم يجب تواتر ماوقع بمشهد عظيم مما تتوفر الدواعى على نقله لجاز ان يقال ان القرآن قد عورض وان بين مكة والمدينة اعظم منهما لكنه لم ينقل لانه لاموجب لنقلها يقدر الا توفر الدواعي والمفروض خلافه وخالف فى ذلك الامامية والبكرية ذهاباً منهم الى ان النبي ﷺ نص نصاً جلياً على امامة الاثنى عشر وامامة ابي بكر ولم ينقل نقلا متواتراً مع كثرة سامعيه وتوفر الدواعي على نقله فحكموا بأن الانفراد بما هذا شأنه لايدل على الكذب ، واحتجوا بأنه ان لم يعلم انتفاء الحامل على الكتمان للخبر لم يحصل الجزم(٢) بالكذب والمقدم حق فكذلك التالي ، بيان حقية المقدم ان الحوامل المقدرة على كتمان الاخبار كثيرة كالخوف والتهالك فى الملك والحسد وغير ذلك مما لايمكن ضبطه من الاغراض الحاملة على السكوت والكتمان واذا لم يحصل العلم بانتفاء الحوامل المقدرة لم يحصل الجزم بانتفائها وبانتفائه ينتفى الجزم بكذبها ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح فى المهد نقلا متواتراً مع غرابته ووقوعه بمشهد عظيم وكذا انشقاق القمر وتسبيح الحصى وحنين الجذع وتسليم الغزالة (٣) وغيرها من المعجزات الثابتة بالاحاد مع انها من

---

الاخفش رحمه الله تعالى اه (١) قوله وان بين مكة والمدينة الخ ، قيل قوله وان بين مكة الخ ، عطف على ضمير مدعيها المضاف اليه ولايخفى انه فاسد للقطع بأنه مقابل لقوله كمعارضة القران معطوف عليه لا من متعلقاته كما يقتضيه عطفه على ضمير مدعيها وهذا بناء على كون قوله للقطع بكذب مدعيها من متن الكتاب ولعل الصواب كونه من الشرح كما تراه في هذه النسخة فحينئذ لاشبهة في الكلام فتأمل والله اعلم اه من خط السيد صلاح الاخفش رحمه الله تعالى يتأمل فالظاهر من صيغ عبارة المصنف الاول ولا فساد فيه مع التأمل اه (٢) هذا الكلام يستلزم اتحاد الشرط والجزاء ان اريد بالجزم مرادف العلم وان اريد به مايتناول جميع انواعه من الجهل المركب والعلم بالمعنى الاخص فانتفاء الاخص لايستلزم انتفاء الاعم الا ان يقال ان المراد من العلم هنا مطلق التصديق ومن الجزم اليقينى والله أعلم اه (٣) الظاهر ان يقال الغزال اذ المراد الظبية ولا يقال غزالة بتاء التأنيث الا للشمس كما تشهد به كتب اللغة

(قوله) كمعارضة القرآن ، أي كما لو ادعي ان القرآن قد عورض اذ الكلام في نقل المعارضة لا في نفسها ولهذا قال المؤلف لو اخبر بها مخبر (قوله) وان بين مكة الخ ، عطف على الهاء في مدعيها ولعله عطف على المعنى ولذا قال المؤلف عليه السلام وكذب من ادعى لئلا يلزم العطف على المجرور بغير اعادة الخافض (قوله) لكنه أي القول بأن القرآن قدعورض وقوله لانه علة لعدم النقل وضمير لنقلها للمعارضة الدال عليها قد عورض (قوله) والمفروض خلافه أي ان توفر الدواعي لايوجب نقلها متواتراً عندهم كما سيأتى فى قوله فحكموا بان الانفراد الخ (قوله) ان لم يعلم انتفاء الحامل حاصل ماذكره المؤلف عليه السلام ان مجرد كون الواقعة صادرة بمشهد عظيم مع توفر الدواعي على نقلها لايوجب نقلها متواتراً انما يجب النقل بحسب ارتفاع الموانع وربما كان للعالمين بها مانع حامل على الكتمان اذ الحوامل المقدرة كثيرة الخ .(قوله) واذا لم يحصل العلم بانتفاء الحوامل المقدرة لم يحصل الجزم بانتفائها أي الحوامل هذه العبارة يلزم منها اتحاد الشرط والجزاء وهي مأخوذة من الجواهر مع تصرف ولفظه فهنا لم يحصل العلم بانتفاء الحوامل المقدرة اذ لايمكن ضبطها فلايحصل بانتفائها جزم اه فقوله جزم اي جزم بالكذب فلو قال المؤلف لم يحصل الجزم بانتفائه لكان صواباً وقد اعتمد المؤلف عليه السلام هذا في قوله وبانتفائه أي العلم ينتفي الجزم بكذبها أي كذب الاخبار من عبارة العضد اه ح قال اه شيخنا المغربي عافاه الله (قوله) ولفظه الخ ، ينظر كيف كلام الجواهر وكيف ترتيبه فان كلام القاضي لايخلو من شيء لعدم فهم المراد اه ح عن خط شيخه ولفظ حاشية الظاهر اتحاد كلام المؤلف والجواهر والمراد بعدم حصول العلم مطلق العلم من غير جزم بل مجرد حصول الصورة في الذهن وبعدم حصول الجزم العلم مع الحكم والجزم في كلام المحشي خط اه حسن بن يحيي الكبسي (قوله) فلو قال

---

(قوله) وان بين مكة الخ ، يعني في المتن اه ح (قوله) لكنه ، أي القول بل الظاهر ان الضمير يعود الى كون القرآن قد عورض كما يفهم

الغرايب ولم يتواتر ايضاً مايتعلق بامر الدين مع توفر الدواعي الى نقله كافراد الاقامة وتثنيتها وافراد الحج عن العمرة وقرانه بها وقراءة البسملة في الصلوة وتركها (و) الجواب أن (قولهم لم يعلم انتفاء الحامل على الكتمان) المدعى حقيته (ممنوع) فان انتفاء الحامل يعلم بالعادة (١) كالحامل على اكل طعام واحد فانه معلوم الانتفاء عادة واما كلام عيسى عليه السلام في المهد فان جرى بمشهد جمع عظيم فلا نسلم عدم النقل تواتراً وعدم التواتر بالنسبة الينا يجوز ان يكون لانقطاع (٢) المخبرين في الوسط وفي الطرف الاخير وان جرى بمشهد جمع قليل لم يرد نقضاً (٣) لخروجه مما نحن فيه وهكذا الكلام في المعجزات، ماكثر شاهدوه تواتر وماقل فغير محل النزاع (٤) مع انا لانسلم انها مما توفر الدواعي على نقلها لاغناء القرآن عن نقلها الينا وذلك انه لما اشتهر وهو أعظم المعجزات (٥) واقواها ضعفت الدواعي الى نقل غيره ، واما الفروع (٦) فليست مماذكرناه لعدم الاصالة (٧) فيها والغرابة ولو سلم فالاستمرار والتكرار أغنى عن النقل وذلك انها انما تنقل لتعليم من لايعلم والاستمرار كاف في ذلك (وليس منه) (٨) اي مما نحن فيه (حديث الغدير والمنزلة ونحوها للتواتر لمن بحث) في كتب الحديث فان من اطلق نفسه عن وثاق العصبية علم تواترها :

## أما حديث الغدير

فأخرجه المحاملي في اماليه عن ابن عباس بلفظ علي بن ابي طالب مولى من كنت مولاه

---

اهـ منقولة وفي الصباح يقال غزال للمذكر وللانثى غزالة اهـ (١) التحقيق في هذه المسئلة ان يفصل ويقال لو كانت الواقعة مما علم عادة انتفاء الحوامل في عدم نقلها كما اذا كان بين مكة والمدينة مدينة اعظم منهما فاذا نقل آحاداً كان كاذباً قطعاً اذ من المعلوم عادة انه لاحامل لهم على عدم النقل لوكانت وان لم يكن من هذا القبيل بان كان لهم فائدة في عدم النقل أوخوف أوغير ذلك فلا نعلم الكذب قطعاً نعم يبعد الصدق في مثله ولا يخفى ان هذه الوجوه وان كان بعضها بعيداً في الكل فليس ببعيد في البعض ويحصل به الغرض فتأمل جداً اهـ ميرزاجان والله أعلم (٢) يفهم منه ان توفر الدواعي الى النقل لايلزم في كل مرتبة ولا يخفى انه يقود الى تجويز نقل معارضة القرآن بنقل متواتر لم يصل الينا فيلزم القطع وانتفاء المعارضة تأمل اهـ من خط كاتبه السيد صلاح الاخفش رحمه الله تعالى (٣) اذ ليس مما تتوفر الدواعي على نقله اهـ نيسابورى على المختصر (٤) قال صاحب جوهرة التحقيق المعجزات المذكورة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ان جرت بالليل والنهار في غير مشهد جمع عظيم فلا ترد نقضاً وان جرت بمشهد جمع عظيم فانما لم تنقل متواتراً للاستغناء بواسطة القرآن الى آخر ماذكره اهـ وهو معنى مافي الكتاب ع برطي (٥) لأنها انما تنقل لتستمر بين الناس وقد استغنى عنها وعن استمرارها بالقرآن الدائر على كل لسان في كل مكان اهـ عضد (٦) واما الفروع كأفراد الاقامة والحج وترك البسملة اهـ نيسابورى على المختصر (٧) أي ليست من أصول الشريعة اهـ ولاتتوفر الدواعي الى نقلها اهـ نيسابورى (٨) قوله ، وليس منه حديث الغدير الخ ، ظاهر ماسيأتي من

---

(قوله) ممنوع ، أي القول المدعى حقيتة وهو مقدم الشرطية المشار اليه بقوله والمقدم حق واشار المؤلف عليه السلام الى ابطال ماجعل دليلا على حقيتة بقوله فان انتفاء الحامل الخ (قوله) واما كلام عيسى عليه السلام اعتمد المؤلف عليه السلام مافي شرح المختصر وقد اعترضه الشارح العلامة بأنه لامعنى لكون النقل قطعياً بتقدير وآحاداً بتقدير لانه ان كان النقل واقعاً اتصف بأحدهما فقط ضرورة وان لم يكن واقعاً فلا معنى لتسليم كونه قطعياً على تقدير فكان المؤلف عليه السلام اعتمده لاندفاع الاعتراض بماذكره صاحب الجواهر ان كلامه عليه السلام في الواقع وان كنا نعلم قطعاً انه لايخلو عن احد الامرين اما ان يكون بمشهد جمع عظيم أوبحضور جمع قليل لكن لم يكن احدهما بعينه وخصوصه معلوماً عندنا بالتعيين وكذا الكلام في كونه منقولا متواتراً وآحاداً فلذلك بنينا الجواب على الترديد فقلنا ان كان كلامه في المهد بمشهد جمع عظيم فقد نقل نقلامتواتراً في نفس الامر بحسب الاصل وان انقطع في الوسط اوالاخر وان كان بحضور جمع قليل في نفس الامر كان نقله آحاداً في نفس الامر وعلى التقديرين لايرد النقض المذكور اذ لايلزم كون النقل المتواتر في الوقع آحاداً على تقدير آخر وبالعكس

---

المؤلف لم يحصل الجزم بانتفائه الاولى لم يحصل الجزم به ، اهـ ح

وابو داود الطيالسي (١) والحسن بن سفيان وابو نعيم فى فضائل الصحابة عن عمران بن حصين بلفظ ان علياً مني وانا منه وهو ولى (٢) كل مؤمن ، واحمد فى مسنده عن عمران ابن حصين بلفظ دعوا علياً دعوا علياً دعوا علياً ان علياً مني وانا منه وهو ولي كل مؤمن بعدى ، وابن ابي شيبة عن عمران بن حصين بلفظ علي مني وانا من علي وعلي ولي كل مؤمن بعدى ، واحمد في مسنده عن عبدالله بن بريدة عن ابيه بلفظ لا تقع فى علي فانه مني وانا منه وهو وليكم بعدي وابو نعيم فى فضائل الصحابة عن زيد بن ارقم والبرا بن عازب معاً بلفظ الا ان الله وليي وانا ولي كل مؤمن من كنت مولاه فعلي مولاه (٣) ، والطبراني عن حبشي (٤) بن جنادة (٥) اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واعن من اعانه ، والطبراني أيضاً عن ابن عباس اللهم اعنه واعن به وارحمه وارحم به وانصره وانصر به اللهم وال من والاه وعاد من عاداه يعنى علياً ، والطبراني أيضاً عن جرير من يكن الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه يعنى علياً اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن له حبيباً ومن ابغضه من الناس فكن له بغيضاً اللهم اني لا اجد احداً استودعه فى الارض بعد العبدين (٦) الصالحين غيرك فاقض عني فيه بالحسنى ،

(قوله) بعد العبدين الصالحين ، لم يذكر في بعض روايته غيرك ولعله سقط من الناسخ

---

كثرة طرق حديث الغدير انه اسم يدخل فيه جميع الاحاديث التى ذكر فيها لفظ مولى وولي ونحوهما والدعاء بنحو اللهم وال من والاه واضيف الى الغدير لأنه اشهر موارده التى ورد فيها والله أعلم اه * حديث من كنت مولاه فعلي مولاه له مائة وخمسون طريقاً لكن لم يعرف كل ذلك من حفاظ الحديث الا الافراد اه منقولة وقد نقل هذا العلامة السيد عبدالله بن علي الوزير في طبق الحلوى تاريخه المعروف عن السيد محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى اه

(١) في تهذيب الكمال ابوداود الطيالسي اسمه سليمان بن داود (٢) في نسخة مولى وفي نسخة ايضاً كل مؤمن بعدى اه (٣) قال السيد العلامة محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله ومن ذلك من كنت مولاه فعلي مولاه فان له مائة وخمسين طريقاً قال العلامة المقبلي بعد سرده لبعض طرق هذا الحديث فان لم يكن هذا معلوماً فما في الدين معلوم وجعل هذا في الفصول من المتواتر لفظاً وكذلك حديث المنزلة واقر الجلال كلام الفصول في تواتر حديث الغدير ولم يسلمه في حديث المنزلة قال وانما هو صحيح مشهور لا متواتر اه باختصار يسير (٤) بضم الحاء المهملة وسكون الباء الموحدة التحتية فمعجمة بعدها ياء مشددة صحابي نزل الكوفة اه شرح الجامع الصغير للمناوى (٥) جنادة بضم الجيم وتخفيف النون وبالدال المهملة اه جامع اصول (٦) لعله اراد بالعبدين الصالحين ابا بكر وعمر وقيل الخضر والياس وقيل الحمزة وجعفر رضى الله عنهما لأن علياً عليه السلام كان يقول عند اشتداد الحرب واحمزتاه ولا حمزة لي واجعفراه ولا جعفر لي اه أقول هذا رجم بالغيب اذ لا مجال للنظر في تفسير العبدين الصالحين بمن ذكر الا ان يعثر على نص والظاهر عدم ذلك لما ذكره سيدى العلامة بدر الدين محمد بن ابرهيم بن المفضل رحمه الله لما سأله بعضهم عن تفسير هذا الحديث فأجاب بما لفظه لم اعثر عليه في شيء من كتب الحديث الا ان في رواية مجمع الزوايد ما يدل على عدم معرفة الراوى

والديلمي عن بريدة بلفظ يابريدة ان علياً وليكم بعدي فأحب علياً فانه يفعل مايؤمر ، واحمد في مسنده وابن حبان وسمويه(١) والحاكم في المستدرك وسعيد ابن منصور عن ابن عباس عن بريدة بلفظ يابريدة ألست أولى بالمؤمنين من انفسهم من كنت مولاه فعلي مولاه ، والطبراني عن ابن عمر وابن ابي شيبة عن ابي هريرة واثني عشر رجلا من الصحابة ، واحمد والطبراني وسعيد بن منصور عن ابي ايوب وجمع من الصحابة والحاكم في المستدرك عن علي وطلحة واحمد والطبراني وسعيد بن منصور عن علي وزيد بن ارقم وثلاثين رجلا من الصحابة وابو نعيم في فضائل الصحابة عن سعد بن ابي وقاص والخطيب عن انس بن مالك هؤلاء كلهم بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ، والطبراني عن عمرو بن مرة وزيد بن ارقم معاً بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واعن من اعانه ، واحمد في مسنده والحاكم في مستدركه عن ابن عباس ، وابن ابي شيبة ، واحمد أيضاً عن بريدة ، واحمد أيضاً وابن ماجه عن البرا بن عازب ، والطبراني عن جرير ، وابو نعيم عن جندب الانصاري ، وابن قانع عن حبشي بن جنادة والترمذي والنسائي والطبراني وسعيد بن منصور عن ابي الطفيل (٢) عن زيد ابن ارقم وحذيفة (٣) بن اسيد الغفاري وابن ابي شيبة والطبراني عن ابي ايوب الانصاري وابن ابي شيبة أيضاً وابن ابي عاصم وسعيد بن منصور عن سعد بن ابي وقاص والشيرازي في الالقاب عن عمر بن الخطاب والطبراني عن مالك بن الحويرث وابو نعيم في فضائل الصحابة عن يحيى بن جعدة عن زيد بن ارقم وابن عقدة في كتاب الموالاة عن حبيب بن بديل بن ورقا وقيس بن ثابت وزيد بن شراحيل الانصاري ، واحمد في مسنده عن علي بن ابي طالب وثلاثة عشر رجلا وابن ابي شيبة عن جابر بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ، وابن ابي شيبة واحمد والنسائي وابن حبان

(قوله) سموية ينظر في ضبط اسمه وفي سماه (قوله) وحذيفة بن اسيد كذا كريم وفي حاشية وحذيفة عن ابن اسيد

(قوله) عن ابن اسيد الظاهر الاول ، وهو حذيفة بن اسيد ابو سريحة الغفاري شهد الحديبية وعنه الشعبي وابو الطفيل والربيع بن عميلة واخرج له مسلم والأربعة اه كاشف للذهبي ح

ايضاً بالمراد بالرجلين لأن فيه قال بشر أي الراوي عن جرير قلت من هذين العبدين الصالحين قال لاادري اه قال رحمه الله ومثل هذا ان لم يرد به نقل فلا طريق الى تفسيره بالنظر والله أعلم اه منقوله (١) صح بضم السين المهملة والميم مشدده وسكون الواو وفتح الياء التحتانية واسمه اسمعيل بن عبدالله الحافظ له المسند والفوايد توفي سنة ٢٦٧ سبعة وستين ومائتين اه من خط العلامة احمد بن عبدالله الجنداري رحمه الله (٢) في تهذيب الكمال ابو الطفيل عامر بن واثلة الليثي اه (٣) هو ابو سريحة حذيفة بن اسيد بن خالد الاغوس ابن الوقيعة بن حرام بن غفار كان ممن بايع تحت الشجرة بيعة الرضوان وعداده في الكوفيين روى عنه ابو الطفيل والشعبي وسريحة بفتح السين المهملة وكسر الراء وبالحاء المهملة وأسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة وبالدال المهملة والاغوس بفتح الهمزة وسكون الغين المعجمة وفتح الواو وبالسين

والحاكم وسعيد بن منصور عن بريدة والطبراني عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم من كنت وليه فعلي وليه والطبراني عن ابن عباس بلفظ اللهم أعنه واعن به وارحمه وارحم به وانصره وانصر به اللهم وال من والاه وعاد من عاداه يعني علياً ، والطبراني عن محمد بن ابي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر عن ابيه عن جده عن عمار بلفظ اللهم من آمن بي وصدقني فليتول علي بن ابي طالب فان ولايته ولايتي وولايتي ولاية الله والطبراني عن عمرو بن شراحيل اللهم انصر علياً اللهم اكرم من أكرم علياً اللهم أخذل من خذل علياً ، وفي قسم الافعال (١) من جمع الجوامع للسيوطي عن ابي الطفيل عامر بن واثلة (٢) قال لما رجع رسول الله ﷺ من حجة الوداع فنزل غدير خم (٣) امر بدوحات فقممن ثم قام فقال كأن قد دعيت فاجبت اني قد تركت فيكم الثقلين احدهما أكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي أهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ثم قال ان الله مولاي وانا ولي كل مؤمن ثم اخذ بيد علي فقال من كنت وليه فعلي وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فقلت لزيد أأنت سمعته من رسول الله فقال ماكان في الدوحات احد الا قد رآه بعينيه وسمعه باذنيه أخرجه ابن جرير ، وعن عطية العوفي عن ابي سعيد الخدري مثل ذلك اخرجه ابن جرير أيضاً وعن ميمون بن عبد الله قال كنت عند زيد بن ارقم فجاء رجل فسأل عن علي فقال كنا مع رسول الله ﷺ في سفر بين مكة والمدينة فنزلنا مكاناً يقال له غدير خم فأذن الصلوة جامعة فأجتمع الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال يا أيها الناس الست أولى بكل مؤمن من نفسه قلنا بلى يارسول الله نحن نشهد انك أولى بكل مؤمن من نفسه قال فاني من كنت مولاه فهذا مولاه واخذ بيد علي ولا أعلمه الا قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداه أخرجه ابن جرير أيضاً ، وعن عطية العوفي عن زيد بن ارقم ان رسول الله ﷺ اخذ بعضدي علي يوم غدير خم بأرض الجحفة ثم قال أيها الناس الستم تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى يارسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه أخرجه بن جرير ايضاً ، وعن ابي الضحى (٤) عن زيد بن ارقم قال قال رسول الله ﷺ من كنت وليه

(قوله) فقممن أي كنسن (قوله) وعن عطية العوفي بسكون الواو وفاء المهملة والوقيعة بفتح الواو وكسر القاف وبالعين المهملة وحرام ضد حلال اه جامع الاصول (١) يحقق في الافعال اه من خط المولى زيد بن محمد يريد ان محله قسم الاقوال اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) الظاهر ان أبا الطفيل رواه عن زيد بن ارقم وسقط هنا ويدل عليه ماتقدم وآخر الحديث اه من خط العلامة الجنداري (٣) موضع بالجحفة بين الحرمين اه قاموس والدوحة الشجرة العظيمة اه قاموس ايضاً (٤) في تهذيب الكمال ابو الضحى مسلم بن صبيح بالتصغير الهمداني الكوفي مشهور باسمه وكنيته اه وكذا في الطبقات والخلاصة هكذا ابو الضحى

فعلي وليه اخرجه ابن جرير ايضاً ، وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال خطب علي فقال(١) أنشد الله امرءاً انشده الاسلام سمع رسول الله ﷺ يوم غدير خم اخذ بيدي يقول الست اولى بكم معشر المسلمين من انفسكم قالوا بلى يارسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله لاقام فشهد فقام بضعة عشر رجلا فشهدوا وكتم قوم فما فنوا من الدنيا حتى عموا وبرصوا (٢) أخرجه الدار قطني في الافراد ، وعن علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ الست أولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال فمن كنت وليه فعلي وليه أخرجه ابن ابي عاصم ، وعن البرا بن عازب قل كنا مع رسول الله ﷺ في سفر نزلنا بغدير خم فنودي الصلوة جامعة وكسح (٣) لرسول الله ﷺ تحت شجرة فصلى الظهر فأخذ بيد علي فقال الستم تعلمون اني اولى بكل مؤمن قالوا بلى فأخذ بيد علي فقال اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فلقيه عمر بعد ذلك فقال هنيئاً لك ياابن ابي طالب أصبحت وأمسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة أخرجه ابن ابي شيبة ، وعن جابر بن عبدالله قال كنا بالجحفة بغدير خم وثمة ناس كثير من جهينة ومزينة وغفار فخرج علينا رسول الله ﷺ من خباء أو فسطاط فأشار بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه أخرجه النسائي ، وعن جرير البجلي قال شهدنا الموسم في حجة مع رسول الله ﷺ وهي حجة الوداع فبلغنا مكاناً يقال له غدير خم فنادى الصلوة جامعة فاجتمع المهاجرون والانصار فقام رسول الله ﷺ وسطنا فقال ياأيها الناس بم تشهدون قالوا نشهد ان لااله الاالله قال

(قوله) انشد الله امرأ انشده ، لعل الثاني تأكيد (قوله) اخرجه الدارقطني في الافراد (قوله) اوفسطاط هي الخيمة السماوية

(قوله) اخرجه الدارقطني في الافراد هنا بياض في الامهات اه

---

وضبط في بعض النسخ هنا ابو الضبحي بالباء الموحدة منسوباً الى خط بعض العلماء ولعله تصحيف وفي المغني والتقريب بضم الصاد مقصوراً يعني صبحي اه (١) فيه نشدتك الله والرحم أي سألتك بالله وبالرحم يقال نشدتك الله وانشدك الله وناشدتك الله وبالله أي سألتك واقسمت عليك ونشدته نشدة ونشداناً ومناشدة وتعديته الى مفعولين أما لأنه بمنزلة دعوت حيث قالوا انشدتك الله وبالله كما قالوا دعوت زيداً وبزيد الا انهم ضمنوه معنى ذكرت اه نهاية والله أعلم قال السعد في حواشي الكشاف في الكلام على سورة النساء بعد مثل كلام النهاية ما لفظه واما لتضمين معنى التذكر كأنه قيل ذكرتك الله طالباً ومستعطفاً قال حسان ، نشدت بني النجار افعال والدي . أي ذكرتهم اياها واصله من النشيد وهو رفع الصوت اه والله أعلم وفي الصحاح ونشدت فلاناً انشده نشداً اذا قلت له نشدتك الله أي سألتك بالله كأنك ذكرته اياه فنشد أي تذكر اه كذا ضبطه الرضي وسيأتي (٢) يقال ان الذي برص هو انس والذي عمي زيد بن ارقم وكان زيد يحدث به بعد ذلك ويقول آليت لا اكتم شيئاً من فضائل علي بعد يوم الرحبه اه لكن سيأتي قريباً ان انساً ممن قام وشهد في حديث عمير بن سعد ، وفي نهج البلاغة مايدل على ان سبب برص انس دعاء علي عليه السلام عليه لما كتم عن طلحة والزبير ماقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في شأنهما مع علي عليه السلام اه (٣) وكسح كمنع كنس اه قاموس

ثم مه قالوا وان محمداً عبده ورسوله قال فمن وليكم قالوا الله ورسوله مولانا قال ثم من وليكم ثم ضرب بيده على يد علي فأقامه فنزع عضده فأخذ بذراعيه فقال من يكن الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن اللهم له حبيباً ومن ابغضه فكن له مبغضاً اللهم اني لا اجد احداً استودعه في الارض بعد العبدين الصالحين فاقض فيه بالحسنى خرجه الطبراني، واخرج ابن جرير وابن ابي عاصم والمحاملي في اماليه وصحح عن علي عليه السلام ان النبي ﷺ حظر الشجرة (١) بخم ثم خرج آخذاً بيد علي ثم قال ايها الناس الستم تشهدون ان الله ربكم قالوا بلى قال فمن كان الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه وقد تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا بعده كتاب الله سببه بيده وسببه بأيديكم واهل بيتي، وعن زيد ابن ارقم قال تنشد علي الناس من سمع رسول الله ﷺ يقول يوم غدير خم الستم تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فقام بضعة عشر رجلا فشهدوا بذلك اخرجه الطبراني في الاوسط، وعن عمير بن سعد قال شهدت علياً على المنبر ناشداً اصحاب رسول الله ﷺ من سمع رسول الله ﷺ يوم غدير خم يقول ماقال فقام اثنى عشر رجلا منهم ابو هريرة وابو سعيد وانس بن مالك فشهدوا انهم سمعوا رسول الله ﷺ يقول من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه الطبراني في الاوسط، وعن ابي اسحق عن عمرو ذى مر وسعيد بن وهب وزيد ابن يثيع قالوا سمعنا علياً يقول نشدت الله رجلا سمع رسول الله ﷺ يوم غدير خم يقول (٢) لما قام فقام ثلاثة عشر رجلا فشهدوا ان رسول الله ﷺ قال الست أولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى يارسول الله فأخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي

(قوله) يثيع بضم التحتانية وقد تبدل همزة بعدها مثلثة ثم تحتانية ساكنة ثم مهملة

---

(١) أى منعها وفي حاشية أى جعلها محظورة حراماً اه (٢) قوله لما قام فقام الخ، قال في القاموس ولما تكون بمعنى حين ولم الجازمة والا وانكار الجوهري كونه بمعنى الا غير جيد يقال سألتك لما فعلت أى الا فعلت ومنه (ان كل نفس لما عليها حافظ) (وان كل لما جميع لدينا محضرون) وفي قراءة عبدالله بن مسعود (ان كل لما كذب الرسل) اه كلامه من حرف الميم وفصل اللام، وقال الرضي رضى الله عنه في آخر باب الاستثناء وقد تدخل الا ولما بمعناها على الماضى اذا تقدمها قسم السؤال نحو نشدتك الله الا فعلت وقول عمر في كتابه الى ابي موسى عزمت عليك لما ضربت كاتبك سوطا كتبه الا، لما لحن في كتابه الى عمر وكتب من ابو موسى وقولهم نشدتك الله من قولهم نشدته كذا فنشد أى ذكرته الله فتذكر فنشد المتعدى الى واحد مطاوع للاول المتعدى الى اثنين والمعنى ذكرتك الله بان اقسمت عليك به ووثقت بالله لتفعلن اويكون نشدتك بمعنى طلبت أى نشدت لك الله كقوله تعالى (ابغيكم الهاً) أى ابغي لكم اى طلبت لك الله من بين جميع

مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه واحب من احبه وابغض من ابغضه وانصر من نصره واخذل من خذله اخرجه البزار وابن جرير والخلعي(١) في الخلعيات قال الهيثمي رجال سنده ثقات قال ابن حجر ولكنهم شيعة ، وعن علي عليه السلام ان النبي ﷺ اخذ بيده يوم غدير خم فقال اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه قال(٢) فزاد الناس بعده اللهم وال من والاه وعاد من عاداه أخرجه ابن راهويه وابن جرير ، وعن زاذان ابي عمر قال سمعت علياً في الرحبة(٣) وهو ينشد من سمع رسول الله ﷺ يوم غدير خم وهو يقول ماقال فقام ثلاثة عشر رجلا فشهدوا انهم سمعوا رسول الله ﷺ يوم غدير خم يقول من كنت مولاه فعلي مولاه أخرجه احمد في مسنده وابن ابي عاصم في السنة ، وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال شهدت علياً في الرحبة ينشد الناس انشد الله من سمع رسول الله ﷺ يقول يوم غدير خم من كنت مولاه فعلي مولاه لما قام فشهد (٤) فقام اثنى عشر رجلا بدرياً قالوا نشهد انا سمعنا رسول الله ﷺ يقول يوم غدير خم الست اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجي امهاتهم فقلنا بلى فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه عبدالله بن احمد بن حنبل في زياداته وابو يعلى وابن جرير والخطيب في تأريخه وسعيد بن منصور ، وفي كتاب جواهر العقدين للسمهودي الشافعي مالفظه وعن حذيفة بن اسيد الغفاري وزيد بن أرقم رضى الله عنهما قالا لما صدر رسول الله ﷺ من حجة الوداع نهى اصحابه عن شجرات بالبطحا متقاربات ان ينزلوا تحتهن ثم قام فقال

---

مايقسم به الناس لاقسم به تعالى عليك ومعنى الا فعلت الا فعلك والا ينقض معنى النفي الذى تضمنه القسم لأنك اذا حلفت « بتشديد اللام » غيرك فقد ضيقت عليه الامر في فعل مطلوبك فكأنك قلت ماطلب منك الا فعلك فعلت بمعنى المصدر مفعولا به لما اطلب الذى دل عليه نشدتك الله وانما جعلته فعلا ماضياً لقصد المبالغة في الطلب حتى كان المخاطب فعل مايطلبه وصار ماضياً ثم انت تخبر عنه فهو مثل قوله تعالى ( وسيق الذين كفروا ) ( ونادى اصحاب النار ) وقولهم رحمك الله ومعنى عزمت عليك اى اوجبت عليك وهو من قسم الملوك هـ المراد نقله من كلام الرضي بلفظه والله اعلم (١) بكسر الخاء المعجمة وفتح اللام بعدها عين مهملة هذه النسبة الى الخلع وبيعها ينسب اليها ابو الحسن المذكور لأنه كان يبيع الخلع لأملاك مصر فاشتهر بذلك وعرف به اه من تاريخ بن خلكان والله اعلم (٢) يعني الراوى والناس اى المنشدون اه (٣) بالفتح محلة بالكوفة اه قاموس * في نسخة بعد قوله الرحبة ، وهو بين الناس يوم غدير خم وهو يقول ماقال الخ ، وعلق عليها مالفظه يحقق الحديث اه من خط المصنف وقد ارتفع الاشكال بالمسطرة اه ولعل المصنف توهم من قوله يوم غدير خم انه ذلك اليوم الذى تكلم فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وانما المراد اليوم الذى يسمى يوم غدير خم وهو ثامن عشر شهر الحجة في اى سنة والله اعلم اه (٤) في نسخة يشهد اه

يا ايها الناس اني (١) قد نبأني اللطيف الخبير انه لن يعمر نبيء الا نصف عمر الذي قبله واني لاظن ان يوشك (٢) ان ادعى فاجيب فاني مسئول وانتم مسئولون فما ذا انتم قائلون قالوا نشهد انك قد بلغت وجهدت ونصحت فجزاك الله خيراً فقال اليس تشهدون ان لااله الا الله وان محمداً عبده ورسوله وان جنته حق وناره حق وان البعث حق بعد الموت وان الساعة آتية لاريب فيها وان الله يبعث من في القبور قالوا بلى نشهد بذلك قال اللهم اشهد ثم قال يا ايها الناس ان الله مولاي وانا مولى المؤمنين وأنا اولى بهم من انفسهم فمن كنت مولاه فهذا مولاه يعني علياً وآخر الحديث في ذكر الثقلين حذفناه اختصاراً ثم قال أخرجه الطبراني في الكبير والضيا (٣) في المختارة وابو نعيم في الحلية ورجاله رجال الصحيح ، وفيه عن ابي الطفيل رضي الله عنه ان علياً عليه السلام قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال رجل انشد الله تعالى من شهد يوم غدير خم الا قام ولا يقوم رجل يقول نبئت اوبلغني الا سمعته اذناه ووعاه قلبه فقام سبعة عشر رجلا منهم خزيمة بن ثابت وسهل بن سعد وعدي بن حاتم (٤) وعقبة بن عامر وابو ايوب الانصاري وابو سعيد الخدري وابو شريح الخزاعي (٥) وابو قدامة الانصاري وابو ليلى وابو الهيثم بن التيهان (٦) ورجال من قريش فقال علي رضي الله عنه وعنهم هاتوا ما سمعتم فقالوا نشهد انا اقبلنا مع رسول الله ﷺ من حجة الوداع حتى اذا كان الظهر خرج رسول الله ﷺ فامر بشجرات (٧) فشذبن والقى عليهن ثوب ثم نادى بالصلوة فخرجنا وصلينا ثم قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال ايها الناس ما انتم قائلون قالوا قد بلغت قال اللهم اشهد ثلاث مرات ثم قال اني اوشك ان ادعى فاجيب واني مسئول وانتم مسئولون ثم قال الا ان دماؤكم واموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا وحرمة شهركم هذا اوصيكم بالنساء اوصيكم بالجار اوصيكم بالمماليك اوصيكم بالعدل والاحسان ثم ساق حديث الثقلين ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه فقال علي صدقتم وانا على ذلكم من الشاهدين اخرجه ابن عقدة ، وعن عامر بن ليلى بن ضمرة (٨)

(قوله) وجهدت جهد كمنع جد كاجتهد كذا في القاموس

---

(١) في نسخة ان اللطيف الخبير قد نبأني اه (٢) واوشك الرجل يوشك إيشاكا اسرع السير ومنه قولهم يوشك أن يكون كذا بكسر الشين والعامة تقول يوشك بفتح الشين وهي لغة رديئة اه مختار (٣) المقدسي اه (٤) مات عدي بن حاتم سنة ثمان وثمانين أيام المختار اه عن خط العلامة الجنداري (٥) اختلف في اسمه شهد فتح مكة مسلماً مات بالمدينة سنة ثمان وثمانين اه (٦) التيهان بتشديد الياء وتخفيفها كما سبق ضبطه من السيرة في بحث إجماع العترة واسمه مالك قال ابن هشام ويقال التيهان مخفف ويثقل كقولك ميت وميت وهو انصاري من الخزرج اه من سيرة ابن هشام (٧) في نسخة بصخرات وصحح السيد العلامة زيد بن محمد نسخته عليها (٨) ضبط في نسخة بعض العلماء باسكان الميم قال فيها وضبط في نسخة بضمها اه

وحذيفة بن اسيد رضي الله عنهما قالا لما صدر رسول الله ﷺ من حجة الوداع ولم يحج غيرها اقبل حتى اذا كان بالجحفة نهى عن سمرات بالبطحاء متقاربات لاينزلوا تحتهن حتى اذا نزل القوم واخذوا منازلهم سواهن ارسل اليهن فقم ماتحتهن وشذبن عند رؤس القوم حتى اذا نودي للصلوة غدا اليهن فصلى تحتهن ثم انصرف الى الناس وذلك يوم غدير خم من الجحفة ولها مسجد معروف فقال ايها الناس انه قد نبأني اللطيف الخبير انه لن يعمر نبي الا نصف عمر الذي يليه من قبله واني لاظن ان ادعى فاجيب واني مسؤل وانتم مسؤلون هل بلغت فما انتم قائلون قالوا نقول قد بلغت وجهدت ونصحت فجزاك الله خيراً فقال الستم تشهدون ان لااله الا الله وان محمداً عبده ورسوله وان جنته حق وناره حق والبعث بعد الموت حق قالوا بلى نشهد قال اللهم اشهد ثم قال ايها الناس الا تسمعون الا ان الله مولاى وانا أولى بكم من انفسكم الا ومن كنت مولاه فهذا مولاه فاخذ بيد علي فرفعها حتى عرفه القوم اجمعون ثم قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ثم ساق حديث الثقلين اخرجه ابن عقدة(١) في الموالاة ، وفي كتاب العمدة في عيون صحاح الاخبار للشيخ ابي الحسين يحي بن الحسن البطريق الاسدي عن جعفر بن محمد قال لما نزل قوله تعالى « ياايها الرسول بلغ ماانزل اليك من ربك » اخذ رسول الله ﷺ بيد علي وقال من كنت مولاه فعلي مولاه ، وفيه بالاسناد الى البرا بن عازب قال لما اقبلنا مع رسول الله ﷺ في حجة الوداع بغدير خم فنادى ان الصلاة جامعة وكسح للنبي ﷺ تحت شجرتين فاخذ بيد علي فقال الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى يارسول الله قال الست اولى بكل مؤمن من نفسه قالوا بلى قال هذا مولى من انا مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه قال فلقيه عمر فقال هنيئاً لك ياابن ابي طالب اصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة ، وفيه بالاسناد الى ابن عباس (٢) رضي الله عنهما في قوله تعالى ياأيها الرسول بلغ ماانزل اليك من ربك الاية نزلت في علي بن ابي طالب عليه السلام امر النبي ﷺ بأن يبلغ فيه فأخذ رسول الله ﷺ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ، وفي تفسير الثعلبي في قوله تعالى

---

(١) احمد بن محمد بن سعيد بن عبد الرحمن الهمداني الحافظ قال الدارقطني ابن عقدة يعلم ماعند الناس ولايعلم الناس ماعنده قالوا اجمع أهل الكوفة انه لم يرمن زمن بن مسعود الى زمنه احفظ منه وهو من الزيدية ذكره الحلي وغيره توفي سنة ثلاث وثلاثين وثلثمائة وله كتاب الموالاة في طرق خبر الغدير وسبقه ابن جرير الى ذلك وكتاب ابن عقدة اكثر طرقاً اه من خط العلامة الصفي رحمه الله تعالى (٢) ورواه المرشد بالله في اماليه اه

سأل سائل بعذاب واقع (١) سئل سفيان بن عيينة عن قول الله عز وجل سأل سائل بعذاب واقع فيمن نزلت فقال لقد سألتني عن مسئلة ما سألني عنها أحد قبلك حدثني جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام قال لما كان رسول الله ﷺ بغدير خم نادى الناس فاجتمعوا فأخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ الحرث بن النعمان الفهري فأتى رسول الله ﷺ على ناقته حتى أتى الابطح فنزل عن ناقته وأناخها وعقلها ثم أتى النبي ﷺ وكان في ملأ من أصحابه فقال يا محمد أمرتنا عن الله أن نشهد ان لا إله إلا الله وأنك رسول الله فقبلنا منك وامرتنا أن نصلي خمساً فقبلناه منك وامرتنا أن نصوم شهراً فقبلناه منك وامرتنا أن نحج البيت فقبلناه منك ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبعي ابن عمك وفضلته علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه أهذا شيء منك ام من الله فقال والذي لا اله الا هو انه من أمر الله فولى الحرث بن النعمان يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان مايقول محمد حقا فأمطر علينا حجارة من السماء اوائتنا بعذاب أليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره فقتله وانزل الله تعالى سال سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع، وقال صاحب كتاب العمدة، ومن الجمع بين الصحاح الستة من الجزء الثالث من جمع ابى الحسن رزين العبدري امام الحرمين، في باب مناقب امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام وذلك على حد ثلث الكتاب، من صحيح ابى داود السجستاني، (٢) ومن صحيح الترمذي عن ابي سرحة وزيد بن ارقم ان رسول الله ﷺ قال من كنت مولاه فعلي مولاه، وفي مناقب الفقيه ابي الحسن علي بن محمد بن المغازلي الواسطي الشافعي بالاسناد الى زيد بن ارقم قال اقبل نبي الله ﷺ من حجة الوداع حتى نزل بغدير الجحفة بين مكة والمدينة فأمر بالدوحات فقم ماتحتهن من شوك ثم نادى الصلوة جامعة فخرجنا الى رسول الله ﷺ في يوم شديد الحر حتى انتهينا الى رسول الله ﷺ فصلى بنا الظهر ثم انصرف الينا فقال الحمد لله نحمده ونستعينه ونؤمن به ونتوكل عليه ونعوذ بالله من شرور انفسنا وسيأت اعمالنا ثم ساق الخطبة وحديث الثقلين ثم اخذ بيد علي فرفعها فقال

(قوله) في قوله تعالى سال سائل هي مكية وما نزل بعد الهجرة مدني (قوله) حتى اتى الأبطح تحقق هذه الرواية ولعله غير أبطح مكة

(قوله) ولعله غير ابطح مكة أراد ابطح المدينة فهو مستعمل في معناه الجنسي والابطح مسيل متسع فيه دقاق الحصى واما معناه العلمي فهو ابطح مكة اه

---

(١) في الدر المنثور اخرج الفرياني وعبد بن حميد والنسأى وابن ابي حاتم والحاكم وصححه وابن مردوية عن ابن عباس في قوله تعالى (سأل سائل) هو النضر بن الحرث قال (اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء) واخرج ابن ابي حاتم عن السدى في قوله تعالى (سأل سائل) قال نزلت بمكة في النضر بن الحرث قال (اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك) الخ وقال مجاهد العذاب في الآخرة واخرج عبد بن حميد عن عطا قال رجل من عبد الدار يقال له الحرث بن علقمه وذكر نحوه اه (٢) ليس في سنن

من كنت وليه فهذا وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه قالها ثلاثاً آخر الخطبة

## ( واما حديث المنزلة )

فمثل ما اخرجه مسلم عن سعد بن ابي وقاص والترمذي عنه وعن جابر بن عبد الله عنه ﷺ انه قال لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ، وما اخرجه احمد في مسنده والبخاري ومسلم في صحيحهما والترمذي وابن ماجه عن سعد بن ابي وقاص عنه ﷺ انه قال ياعلي أما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه ليس بعدي نبي ، وما اخرجه ابو بكر المطيري في جزئه عن ابي سعيد الخدري عنه ﷺ انه قال علي مني بمنزلة هرون من موسى انه لا نبي بعدي ، وما اخرجه احمد في مسنده والحاكم في مستدركه عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه ﷺ انه قال لعلي أما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انك ليس (١) بنبي انه لا ينبغي لي ان اذهب الا وانت خليفتي ، وما اخرجه الطبراني عن مالك بن الحسن بن مالك ابن الحويرث عن أبيه عن جده عنه ﷺ انه قال لعلي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى ، وما اخرجه الحاكم في مستدركه عن علي عليه السلام عنه ﷺ انه قال له أما قولك تقول قريش ما اسرع ما تخلف عن ابن عمه وخذله فان لك بي اسوة قالوا ساحر وكاهن وكذاب أما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى انه لا نبي بعدي وأما قولك اتعرض لفضل الله هذه (٢) أبهار من فلفل جاءنا من اليمن فبعه واستمتع به انت وفاطمة حتي يأتيكم الله من فضله فان المدينة لا تصلح الا بي او بك ، وما اخرجه الخطيب عن ابن عمر عنه ﷺ انه قال انما علي مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ، وما أخرجه الطبراني عن ابن عباس عنه ﷺ انه قال لعلي قم فما صلحت ان تكون الا ابا تراب أغضبت علي حين واخيت بين المهاجرين والانصار ولم اواخ بينك وبين احد منهم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه ليس بعدي نبي ألا من احبك حف بالامن والايمان ومن ابغضك اماته الله ميتة جاهلية وحوسب بعمله في الاسلام ، وما أخرجه العقيلي عن ابن عباس عنه ﷺ انه قال يا ام سليم ان علياً لحمه من لحمي ودمه من دمي وهو مني بمنزلة هرون من موسى ، وما أخرجه الطبراني عن اسماء بنت عميس عنه ﷺ انه قال ياعلي انت

(قوله) المطيري في جزئه ، ضبطه بالجيم مضمومة والزاي المعجمة ساكنة وبعدها همزة مكسورة وقيل هو بالحا مكسورة وبعد الزاي الساكنة باء موحدة مكسورة فينظر ( قوله ) الا انك ليس بنبي أي رجل نبي والا فالقياس لست

(قوله) ضبطه بالجيم الخ ، وفي نسخة في جزئيه اثبتها بعض العلماء رحمه الله (قوله) اي رجل نبي ، لو حمل على الالتفات لكان اولى من هذا التقدير فتأمل اه الالتفات انما يكون بعد تمام الكلام وهذا لم يتم بخبره كما ذلك معروف اه ح قال اه شيخنا المغربي

ابي داود وانما رواه الترمذي اه (١) في نسخة لست اه (٢) في القاموس وابهار الليل انتصف او تراكبت ظلمته اوذهبت عامته اوبقي نحو ثلثه اه وفي الفايق البهار ثلاثمائة رطل وهو ما يحمل على البعير بلغه اهل الشام قال بريق الهذلي يصف سحاباً ثقيلا

مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لانبي بعدي ، وما روى عن ابن عباس انه قال قال عمر بن الخطاب كفوا عن ذكر علي بن ابي طالب فاني سمعت رسول الله ﷺ يقول في علي ثلاث خصال لان تكون لي واحدة منهن احب الي مما طلعت عليه الشمس كنت انا وابو بكر وابو عبيدة بن الجراح ونفر من أصحاب رسول الله ﷺ والنبي ﷺ متكئ على علي بن ابي طالب حتى ضرب بيده على منكبيه ثم قال ياعلي انت اول المؤمنين إيماناً واولهم اسلاماً ثم قال انت مني بمنزلة هرون من موسى وكذب علي من زعم انه يحبني ويبغضك اخرجه الحسن بن بدر فيما رواه الخلفاء والحاكم في الكنى والشيرازي في الالقاب وابن النجار ، وما روى عن علي عليه السلام ان النبي ﷺ قال خلفتك ان تكون خليفتي قلت اتخلف عنك يارسول الله قال اماترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لانبي بعدي أخرجه الطبراني في الاوسط ، وما روي عن سعد بن ابي وقاص قال خلف رسول الله ﷺ علي بن ابي طالب في غزوة تبوك فقال يارسول الله اتخلفني في النساء والصبيان فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لانبي بعدي اخرجه ابن ابي شيبة ، وما روى عن سعد قال لا اسب علياً ماذكرت يوم خيبر حين قال رسول الله ﷺ لاعطين هذه الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه فتطاولوا لرسول الله فقال ابن علي فقالوا هو أرمد قال فادعوه فدعوه فبصق في عينيه ثم أعطاه الراية قال سعد لو وضع المنشار على مفرقي على ان اسب علياً ماسببته ابداً منذ سمعت من رسول الله ﷺ ماسمعت اخرجه ابن ابي شيبة ، وروى عن مصعب بن سعد بن ابي وقاص عن ابيه قال خلف رسول الله ﷺ علي بن ابي طالب في غزوة تبوك فقال يارسول الله تخلفني في النساء والصبيان فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لانبي بعدي اخرجه مسلم ، وما روى عن مصعب أيضاً عن ابيه ان رسول الله ﷺ خرج الى غزوة تبوك وخلف علياً على النساء والصبيان فقال يارسول الله تخلفني مع النساء والصبيان فقال رسول الله ﷺ اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لانبوة بعدي اخرجه الحفاظ ابو عبد الله البخاري ومسلم بن الحجاج في صحيحيهما والترمذي في جامعه وابو داود والنسائي وابن ماجه في سننهم واتفق الجميع على صحته حتى صار ذلك اجماعاً منهم قال الحاكم النيسابوري هذا حديث دخل في حد التواتر ، قلت وقد رواه عدد كثير من اصحاب رسول الله ﷺ منهم علي وعمر وسعد بن ابي وقاص وابو هريرة وابن عباس وابن جعفر ومعاوية

(قوله) لاعطين الراية كان القياس ان يكون هذا الحديث من نحو حديث المنزلة لانه

---

ذراه ركاب الشام يحملن البهار اه

وجابر بن عبد الله وابو سعيد الخدري والبرا بن عازب ومالك بن الحويرث وام سلمة (١) واسماء بنت عميس وغيرهم واخرجه ابن المغازلي في مناقبه عن سعد بن ابي وقاص من اثني عشر طريقاً وعن انس وابن عباس وابن مسعود ومعاوية بن ابي سفيان (٢) ﴿ واما نحوها ﴾ فكأحاديث محبته عليه السلام مثل قوله ﷺ لعلي لايحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق اخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجة عن علي عليه السلام ، وقوله ﷺ لايحب علياً منافق ولايبغضه مؤمن اخرجه مسلم عن ام سلمة رضي الله عنها ، وقوله ﷺ عنوان صحيفة المؤمن حب علي بن ابي طالب اخرجه الخطيب في تاريخه عن انس رضي الله عنه ، وقوله ﷺ من أحب علياً فقد احبني ومن ابغض علياً فقد ابغضني اخرجه الحاكم في مستدركه عن سلمان الفارسي رضي الله عنه ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة رضي الله عنها اسكتي فقد انكحتك احب اهل بيتي الي اخرجه الحاكم في مستدركه عن اسماء بنت عميس رضي الله عنها ، وقوله ﷺ من يكن الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه يعني علياً اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن له حبيبا ومن ابغضه من الناس فكن له بغيضا اللهم اني لا أجد احداً استودعه في الارض بعد العبدين الصالحين غيرك فاقض عني فيه بالحسنى أخرجه الطبراني عن جرير ، وقوله ﷺ أوصي من آمن بي وصدقني بولاية علي بن ابي طالب فمن تولاه فقد تولاني ومن تولاني فقد تولى الله ومن احبه فقد احبني ومن احبني فقد احب الله ومن ابغضه فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله عز وجل اخرجه الطبراني وابن عساكر عن ابي عبيدة بن محمد بن عمار ابن ياسر عن ابيه عن جده ، وقوله ﷺ الا ارضيك ياعلي انت اخي ووزيري تقضي ديني وتنجز موعدي وتبري ذمتي فمن احبك في حياة مني فقد قضى

---

(١) ظنن في بعض النسخ بأم سليم قال عليه العلامة الجنداري مافي الاصل هو المروي وغيره غلط اه (٢) واختلف المتكلمون القائلون بأن خبر الغدير والمنزلة نص في امامته عليه السلام اذلك النص خفي اوجلي فقالت الزيدية انه خفي وقالت الامامية انه جلي اه شرح ابن حابس قيل صرح بانه خفي من الائمة المؤيد بالله في الافادة والحقيني والامير الحسين والسيد الهادي بن ابراهيم والامام يحيى بن حمزة وحكاه عن كثير من الائمة والامام المهدي احمد بن يحيى وغالب المتأخرين قال السيد صارم الدين في الفصول ينقسم النص الى جلي وهو ماعلم بالضرورة وخفي وهو مايعلم بضرب من النظر ومنه النص على امامة علي عليه السلام عند جمهور ائمتنا وحكى عن القاضي عبدالله بن زيد عن الزيدية انه خفي وحكى السيد ادريس بن علي الحمزي عن ابي الجارود انه خفي يعلم بضرب من النظر قال وهو قول العلماء من اهل البيت وصرح بأنه جلي المنصور بالله عبدالله بن حمزة وحكى عن ع الحسني وهو قول السيد احمد بن محمد الشرفي ويؤخذ للحسن بن بدر الدين ع والصالحية من الزيدية لاتقول بالنص بل انه كان اولى من غيره لفضله وحكي الامام المهدي ذلك عن زيد بن علي عليه السلام اه ن

تحبه (١) ومن احبك في حياة منك بعدي فقد ختم الله له بالامن والايمان ومن احبك بعدي ولم يرك ختم الله له بالامن والايمان وامنه يوم الفزع ومن مات وهو يبغضك ياعلي مات ميتة جاهلية يحاسبه الله بما عمل في الاسلام اخرجه الطبراني عن ابن عمر ، وقوله ﷺ لعلي ان الامة ستغدر بك من بعدي وانت تعيش على ملتي وتقتل على سنتي ومن احبك احبني ومن ابغضك ابغضني وان هذا سيخضب من هذا يعني لحيته من رأسه اخرجه الدارقطني في الافراد والحاكم في مستدركه والخطيب في تاريخه عن علي عليه السلام ، وقوله ﷺ ماثبت الله حب علي في قلب مؤمن فزلت به قدم الاثبت الله قدميه يوم القيمة على الصراط اخرجه الخطيب في المتفق والمفترق عن محمد بن علي عليه السلام ، وقوله ﷺ محبك محبي ومبغضك مبغضي اخرجه الطبراني عن سلمان رضي الله عنه ، وقوله ﷺ من احب علياً فقد احبني ومن احبني فقد احبه الله ومن ابغضه فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغضه الله اخرجه الطبراني عن محمد بن عبيدالله بن ابي رافع عن ابيه عن جده ، وقوله ﷺ من احبك فبحبي احبك فان العبد لاينال ولايتي الا بحبك اخرجه الديلمي عن ابن عباس ، وقوله ﷺ له لايبغضك مؤمن ولا يحبك منافق اخرجه عبد الله بن احمد في زياداته عن ام سلمة (٢) وقوله ﷺ لايبغض علياً مؤمن ولا يحبه منافق اخرجه ابن ابي شيبة عن ام سلمة ، وقوله ﷺ لايحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق اخرجه الطبراني عن ام سلمة ، وقوله ﷺ ياعلي طوبى لمن احبك وصدق فيك وويل لمن ابغضك وكذب فيك اخرجه الطبراني والحاكم والخطيب عن عمار بن ياسر ، وقوله ﷺ ثلاث من كن فيه فليس مني ولا أنا منه بغض علي ونصب اهل بيتي (٣) ومن قال الايمان كلام (٤) اخرجه الديلمي عن جابر بن عبدالله وما روى عن ابي ذر رضي الله عنه قال ماكنا نعرف المنافقين على عهد رسول الله ﷺ الا بثلاث بتكذيبهم الله ورسوله والتخلف عن الصلاة وبغضهم علي بن ابي طالب اخرجه الخطيب في المتفق ، وعن ابن عباس قال مشيت انا وعمر بن الخطاب في بعض ازقة المدينة فقال يا ابن عباس اظن القوم استصغروا صاحبكم اذ لم يولوه امورهم فقلت والله مااستصغره رسول الله ﷺ اذ اختاره لسورة برآءة يقرأها على اهل مكة فقال لي الصواب ان تقول لقد سمعت رسول الله ﷺ يقول لعلي من احبك احبني ومن احبني احبه الله ومن احب الله ادخله الله الجنة اخرجه ابن عساكر وقال رجال الاسناد مشاهير سوى ابي القسم

فوائد العلامة احمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله (١) اي اوفي بما يجب عليه ذكر معناه في الكشاف والنهاية اه (٢) والترمذي وقال حسن غريب اه (٣) في القاموس ونصبه المرض ينصبه وجعه كانصبه والشيء وضعه ، ورفعه ضده اه (٤) اي اقول بلا عمل اه

عيسى بن الازهر المعروف ببلبل فانه غير مشهور ، وعن ابن عباس قال خرج رسول الله ﷺ قابضاً على يد علي ذات يوم فقال الا من ابغض هذا فقد ابغض الله ورسوله ومن احب هذا فقد احب الله ورسوله اخرجه ابن النجار ، وعن علي عليه السلام قال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة انه لعَهِد(١) النبي ﷺ الي ان لايحبني الا مسلم ولا يبغضني الامنافق اخرجه الحميدي وابن ابي شيبة واحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان وابو نعيم في الحلية وابن ابي عاصم ، وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن ابيه رضي الله عنه قال كان علي يخرج في الشتاء في ازار ورداء ثوبين خفيفين وفي الصيف في القباء المحشو والثوب الثقيل ولا يبالي بذلك فقيل لابي ليلى لوسألته عن هذا فسأله فقال وماكنت معنا ياابا ليلى بخيبر قال بلى والله لقد كنت معكم قال فان رسول الله ﷺ بعث ابا بكر فسار بالناس فانهزم حتى رجع عليه (٢) وبعث عمر فانهزم بالناس حتى انتهى اليه فقال رسول الله ﷺ لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله له ليس بفرار فأرسل الي فأتيته وانا ارمد لاابصر شيئاً فتفل في عيني وقال اللهم اكفه الحر والبرد فما اذاني بعده حر ولا برد اخرجه ابن ابي شيبة واحمد وابن ماجه والبزار وابن جرير وصححه والطبراني في الاوسط والحاكم في المطول والبيهقي في الدلايل وسعيد بن منصور ، وعن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله ﷺ لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كراراً غير فرار يفتح الله عليه جبريل عن يمينه وميكائل عن يساره فلما اصبح قال اين علي بن ابي طالب قالوا يارسول الله مايبصر قال ائتوني به فقال النبي ﷺ ادن مني فدنا منه فتفل في عينيه ومسحهما بيده فقام علي من بين يديه كأنه لم يرمد اخرجه مالك بن انس والبخاري والدارقطني في سننه وابن عساكر ، وعن عايشة عنه ﷺ قال ان الله عز وجل باهى بكم وغفر لكم عامة وغفر لعلي خاصة واني رسول الله اليكم غير محاب لقرابتي هذا جبريل يخبرني ان السعيد حق السعيد من احب علياً في حياته وبعد موته وان الشقي كل الشقي من ابغض علياً في حياته وبعد موته اخرجه الطبراني والبيهقي في فضائل الصحابة ، وعن علي عليه السلام قال طلبني رسول الله ﷺ فوجدني في جدول (٣) نائماً فقال قم ماالوم الناس يسمونك ابا تراب فرآني كاني وجدت في نفسي من ذلك فقال قم والله لارضينك انت اخي وابو ولدي تقاتل عن سنتي وتبري

---

(١) هكذا ضبط وفيه دخول الابتداء على الماضي وهشام والكسائي يجوزانه اه (٢) في نسخة اليه اه (٣) قال في القاموس جدول كجعفر وخروع النهر الصغير اه

ذمتي من مات في عهدي فهو كنز الله ومن مات في عهدك فقد قضى نحبه ومن مات يحبك بعد موتك فقد ختم الله له بالامن والايمان ماطلعت شمس اوغربت ومن مات يبغضك مات ميتة جاهلية وحوسب بما عليه في الاسلام اخرجه ابو يعلى وقال البوصيري رواته ثقات ، وعن سعد بن ابي وقاص قال سمعت رسول الله ﷺ يقول لعلي ثلاث خصال لان تكون لي واحدة منهن احب الي من الدنيا وما فيها سمعته يقول انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لانبي بعدي وسمعته يقول لاعطين الراية غداً رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ليس بفرار وسمعته يقول من كنت مولاه فعلي مولاه اخرجه ابن جرير ، وعن عامر بن سعد قال قال رسول الله لعلي ثلاثاً لان تكون لي واحدة منهن احب الي من حمر(١) النعم نزل على رسول الله ﷺ الوحي فأدخل علياً وفاطمة وابنيهما تحت ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء أهلي واهل بيتي ، وقال له حين خلفه في غزاة غزاها فقال علي يارسول الله اتخلفني مع النساء والصبيان فقال رسول الله ﷺ الا ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لانبوة بعدي ، وقوله يوم خيبر لاعطين الراية غداً رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه فتطاول المهاجرون لرسول الله ﷺ ليراهم فقال اين علي قالوا هو ارمد فقال ادعوه فدعوه فبصق في عينيه ففتح الله على يديه اخرجه ابن النجار ، وعن انس بن مالك قال كان عند النبي ﷺ طير فقال اللهم ائتني بأحب الخلق اليك يأكل معي هذا الطائر فجاء علي فأكل معه اخرجه الترمذي في جامعه قال الحاكم حديث الطائر يلزم البخاري ومسلم اخراجه في صحيحيهما لان رجاله ثقات وقد اخرجه الحاكم عن ستة وثمانين رجلا كلهم رووه عن انس واخرجه المحاملي عن سفينة (٢) خادم النبي ﷺ ، واستيفاء ماجاء في حديث الغدير والمنزلة ووجوب محبته عليه السلام يحتاج الى بسط لايليق بهذا الكتاب وما ذكرناه كاف في ماأوردناه من تواترها معنى على ان بعضها ليس مما نحن فيه (٣) فلا يقدح فيها عدم التواتر كما لايخفى (٤)

(قوله) قال لعلي ثلاثاً أي مرات ثلاثاً أو مقالات ثلاثاً

**مسئلة** ولاشك أن (الكذب على الرسول عليه) الصلاة و(السلام معلوم الوقوع) امافي الماضي واما في المستقبل وذلك (لقوله) ﷺ فيما روي عنه (سيكذب علي) فان كان هذا

---

(١) بسكون الميم جمع احمر والنعم بفتحتين يطلق على جماعة الابل ولاواحد لها من لفظها اه من شرح التكملة للمفتي والله أعلم (٢) اسمه مهراس وكنيته ابواحمد لقب سفينة لأنه حمل متاع النبي صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه في بعض الاسفار قيل وعبر بها بعض الانهار فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما انت سفينة اه بهجة المحافل باللفظ (٣) وهو خبر الواحد بما تتوفر الدواعي الى نقله (٤) يريد ان المتواتر منه قوله من كنت مولاه فعلي مولاه لاباقيه واهل الاصول اختلفوا

الحديث كذباً (١) فقد كذب عليه وان كان صدقا لزم ان يقع الكذب (وسببه) اي الكذب عليه اما (النسيان) من الراوى (٢) بأن يسمع خبراً وطال عهده (٣) به فزاد او نقص (٤) اوظنه (٥) من كلامه فعزاه اليه وليس من كلامه ومن هذا النوع الذين امتحنوا بأولادهم (٦) اووراقين لهم فوضعوا لهم احاديث ودسوها عليهم فحدثوا بها من غير ان يشعروا كعبد الله بن محمد (٧) بن ربيعة القدامى (او الغلط) بأن يريد ان ينطق بلفظ فيسبق لسانه الى غيره ولم يشعر اويريد النقل بالمعنى فيبدل مكانه ماسمعه مالا يطابق ظناً منه انه يطابقه (او الافتراء) (٨) كوضع المنافقين المتقربين الى ائمة الضلال بالزور والبهتان كغياث بن ابراهيم النخعي قال فيه ابن الجوزي ذكر ابن ابي خيثمة انه حدث المهدى الخليفة العباسي وهو يلعب بالحمام بحديث لاسبق (٩) الا في نضل (١٠) اوخف (١١) فزاد فيه او جناح (١٢) فقال المهدي اشهد ان قفاك قفا كذاب وتركها

---

هل دلالته خفية وهو قول المهدى احمد بن يحيي عليه السلام وجماهير الاصوليين ام غير خفية وهو قول غيرهم اه من خط بعض العلماء (١) وهو الواقع لأنه لايعرف لهذا اللفظ اسناد نقد كذب عليه صلى الله عليه وآله وسلم وقد جاء في معنى هذا الحديث مافي مقدمة مسلم من حديث ابي هريرة مرفوعاً يكون في آخر الزمان دجالون كذابون يأتونكم من الاحاديث بما لم تسمعوا انتم ولا اباءكم فاياكم واياهم لايضلونكم ولا يفتنونكم اه من شرح الجمع لأبى زرعة (٢) وعبارة المحلي في شرح الجمع هكذا من الراوى لمارواه فيذكر غيره ظاناً انه المروى اه (٣) عبارة الزركشي فربما حمل النسيان على مايخل بالمعنى او رفع ماهو موقوف اونحو ذلك (٤) يحقق جعل النقص من الكذب ويحقق جعل الزيادة من النسيان ولعلها تدخل في قوله اوظنه من كلامه اه من خط القاضى محمد بن ابراهيم السحولي (٥) ينبغي ان يكون عطفاً على قوله زاد تأمل اه سيدنا علي البرطي رحمه الله (٦) اى كان لهم اولاد غير ثقات يدخلون في صحف حديثهم ماليس منها كربيب حماد بن سلمة فانه ادخل في حديثه تمرة طيبة وماء طهور وحدث به حماد مع غفلته انه يدخل في حديث سماعه اه من تهذيب المزى واما الوراقون فكان بعض المحدثين يدفعون نسخ السماع اليهم فيدخلون فيها لقلة امانتهم ماليس مسموعاً اه من تهذيب المزى والله اعلم (٧) قال الذهبي روى عن الصادق عن ابيه عن جده توفت فاطمة ليلا فجاء ابوبكر وعمر فقال ابو بكر لعلى تقدم فصل فقال لا والله ماتقدمت وانت خليفة رسول الله فتقدم ابو بكر فصلى فكبر اربعاً ضعفه ابن عدى وقال ابن عبدالبر روى عن مالك اسانيد لم يتابع عليها اه على ان اقدماءماذكروه افاده بعض العلماء (٨) قال يحيي بن سعيد مارأيت غير الصالحين اكذب منهم في الحديث يعنى صلاح بغير علم لايفرقون بين مايجوز لهم من الرواية وما لايجوز وقيل انهم لسلامة صدورهم مصدقون اه (*) قوله اوالافتراء كيف يجعل الافتراء من اسباب الكذب وهو نوع من الكذب سببه التقرب الي ائمة الضلال اه من خط القاضى محمد بن ابراهيم السحولي (٩) بالسكون المصدر وبالفتح لازم المصدر قال الخطابي الرواية بالفتح ويروى بالاسكان والنصل في الرمى والخف في الابل والحافر في الخيل اه من خط المولى ضياء الدين رحمه الله تعالى (١٠) ضبط بالضاد والصاد معاً وصحح في نسخة السادة بنى الوزير بالصاد المهملة اه (١١) اوحافر اه تنقيح (١٢) تقرباً الى المهدى بوضع مايوافق فعله اه تنقيح

(قوله) الذين امتحنوا بأولادهم أي كانوا لهم فتنة في دينهم (قوله) أووارقين لهم أي كاتبين لهم اي لأهل الحديث في الاوراق فوضعوا أى الاولاد والوراقون لهم أي للممتحنين فحدثوا أي الممتحنون (قوله) من غيران يشعروا أى الممتحنون بما تعله أولادهم والوراقون

بعد ذلك وامر بذبحها وقال انا حملته على ذلك وكوضع الزنادقة (١) لاحاديث مخالفة للعقل ونسبوها الى الرسول ﷺ تنفيراً للعقلاء عن اتباع شريعته ، وكوضع من يريد الانتصار لمذهبه كالخطابية (٢) والرافضة (٣) وبعض السالية (٤) ، وكوضع المتكسبين بذلك والمرتزقين (٥) به كأبي سعيد المدائني قال ذلك فيه الحافظ زين الدين العراقي وكوضع من الجئ الى اقامة دليل على ما افتى به كما نقل عن ابي الخطاب بن دحية (٦) انه وضع حديثاً في قصر صلوة المغرب ، وكما حكى عن عبد العزيز بن الحرث التميمي الحنبلي من رؤساء الحنابلة واكابر البغادذة ، روى الخطيب الهيثم باسناده الى عمر بن مسلم قال حضرت مع عبد العزيز بعض المجالس فسئل عن فتح مكة فقال عنوة فطولب بالحجة فقال حدثنا ابن الصواف حدثني ابى قال حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن انس بن مالك رضى الله عنه ان الصحابة اختلفوا في فتح مكة اكان صلحاً ام عنوة فسألوا عن ذلك رسول الله ﷺ قال كان عنوة قال عمر بن مسلم فلما قمنا سألته فقال صنعته في الحال ادفع به الخصم ، وكوضع الذين يدينون بذلك لترغيب الناس في افعال الخير بزعمهم وهم منسوبون الى الزهد وهؤلاء اعظم الناس ضرراً لانهم يحتسبون (٧) بذلك ويرونه قربة والناس يثقون بهم ويركنون اليهم لما

---

الانظار (١) قال حماد بن زيد وضعت الزنادقة على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اربعة عشر الف حديث قلت وكم وضع بعد حماد بن زيد اه من شرح ابى زرعة على الجمع (٢) الخطابية من الروافض كما ذكره الامام المهدى عليه السلام في الملل والنحل وفي حواشى الفصول عن وقاية الحنفية ان الخطابية من غلاة الروافض وفيها ايضاً عن تنقيح الانظار وشرح المقدمة ان الخطابية فرقة من الخوارج اه (٣) وبعض الرافضة اه تنقيح (٤) قلت وراه المنصور بالله عن المطرفية وذكر انهم صرحوا بذلك في مناظراتهم نقلته من بعض رسائله من غير سماع والظاهر بل المقطوع ان المصرح له بذلك بعضهم فلا ينسب الى الجميع والله اعلم اه من تنقيح الانظار والله اعلم (٥) في قصصهم اه تنقيح (٦) ان ثبت عنه اه تنقيح (٧) قال زين الدين ما معناه فمن ذلك الذين كانوا يكذبون حسبة وتقربا الى الله تعالى ابو عصمة نوح بن ابى مريم المروزى قاضى مرو روى الحاكم بسنده الى ابى عمار المروزى انه قال لابى عصمة من اين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سور سورة وليس عند اصحاب عكرمة هذا فقال انى رأيت الناس قد اعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه ابى حنيفة ومغازى محمد بن اسحق فوضعت هذا الحديث حسبة وكان يقال لابى عصمة هذا نوح الجامع فقال ابو حاتم بن حبان جمع كل شىء الا الصدق وقال الحاكم وضع حديث فضائل القرآن وروى ابن حبان في مقدمته تأريخ الضعفاء عن ابن مهدى قال قلت لميسرة ابن عبد ربه من اين جئت بهذه الاحاديث من قرأ كذا فله كذا قال وضعتها ارغب الناس بها وهكذا حديث ابى الطويل في فضائل القرآن فروينا عن المؤمل بن اسمعيل قال حدثنى شيخ به فقلت للشيخ من حدثك فقال حدثنى رجل بالمداين وهو حي فصرت اليه فقلت من حدثك فقال حدثنى شيخ وهو حي فصرت اليه فقلت من حدثك قال حدثنى شيخ بالبصرة فصرت اليه فقال حدثنى شيخ بعبادان

نسبوا اليه من الزهد والصلاح فينقلونها عنهم ، وقد ذهب الى جواز الوضع قوم من الكرامية فيما لايتعلق به حكم من الثواب والعقاب ترغيباً للناس في الطاعة وزجراً لهم عن المعصية ، وحمل بعضهم قوله ﷺ من كذب علي متعمداً الحديث المتواتر على ان يقول ساحر او مجنون وتشبث بعضهم برواية من كذب علي متعمداً ليضل به بهذه الزيادة وبأنه كذب له لاعليه وهذه الزيادة باطلة باتفاق الحفاظ وعلى تقدير صحتها فهي كقوله تعالى «ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليضل (١) الناس» ويحتمل ان اللام ليست للتعليل بل للصيرورة والعاقبة أي عاقبة كذبه الا ضلال للناس والكذب له بما لم يخبر به كذب عليه ، وروى العقيلي باسناده الى محمد بن سعيد انه قال لاباس اذا كان كلام حسن ان تضع له اسناداً وقال ابو العباس (٢) القرطبي استجاز بعض فقهاء العراق نسبة الحكم الذي دل عليه القياس الى رسول الله ﷺ نسبة قولية وحكاية نقلية فنقول في ذلك قال رسول الله ﷺ كذا وكذا انتهى ، وقد صرح علي عليه السلام بوقوع الكذب على النبي ﷺ واشار الى ماذكرناه من الاسباب حيث (٣) قال ان في ايدي الناس حقاً وباطلا وصدقاً وكذباً وناسخاً ومنسوخاً وعاماً وخاصاً ومحكماً ومتشابهاً وحفظاً ووهماً وقد كذب على رسول الله ﷺ على عهده (٤) حتى قام خطيباً فقال من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار

---

فصرت اليه فاخذ بيدي فادخلني بيتاً فاذا فيه قوم من المتصوفة ومعهم شيخ فقال هذا الشيخ حدثني فقلت ياشيخ من حدثك فقال لم يحدثني احد ولكنا رأينا الناس قد رغبوا عن القرآن فوضعنا لهم هذا الحديث ليصرفوا قلوبهم الى القرآن قال وكل من اودع هذا الحديث تفسيره كالواحدي والثعلبي والزمخشري مخطيء في ذلك لكن من ابرز اسناده منهم فهو ابسط لعذره اذقد احال ناظره على الكشف عن سنده اه تنقيح الانظار (*) قال زين الدين العراقي وحال الوضاعين وان خفي على كثير من الناس فانه لم يخف على جهابذة اهل الحديث ونقاده فقاموا بأعباء ماحملوا فكشفوا عوارها ومحوا عارها حتى لقد رأينا عن سفيان انه قال ماستر الله احد يكذب في الحديث وروينا عن القاسم بن محمد انه قال ان الله أعاننا على الكاذبين وروينا عن عبدالرحمن بن مهدي انه قيل له هذه الاحاديث الموضوعة قال يعيش لها الجهابذة اه تنقيح السيد محمد بن ابرهيم (*) قال ابو زرعة في شرح الجمع ومنها اى من اسباب الاحتساب وطلب الاجر كأحاديث فضل القرآن اه والله أعلم واحكم (١) فيكون المراد بالتعليل التهجين عليهم اعني المفترين فلامفهوم له كقوله تعالى «لاتأكلوا الربى اضعافاً مضاعفة» اى لامفهوم له كما يأتي في بحث المفهوم وكقوله تعالى « ومن يدع مع الله الهاً آخر لابرهان له به » فهي من الصفات اللازمة التي تجي لمجرد التهجين والتبكيت اه (٢) في تنقيح الانظار مالفظه وحكى القرطبي في المفهم عن بعض اهل الرأى ان ما وافق القياس الجلي جاز ان يعزى الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم اه (٣) وقد سأله سائل عن احاديث البدع وما في ايدي الناس من اختلاف الخبر اه من نهج البلاغة والله اعلم (٤) وذلك نحو ماروى ان رجلا سرق رداء النبي صلى الله عليه وآله وسلم وخرج الى قوم وقال هذا رداء محمد اعطاني لتمكنوني من تلك

وانما اتاك بالحديث اربعة (١) رجال ليس لهم خامس، رجل منافق مظهر للايمان متصنع بالاسلام لايتأثم ولا يتحرج يكذب علي رسول الله ﷺ متعمداً فلو علم الناس انه منافق كاذب لم يقبلوه منه ولم يصدقوا قوله ولكنهم قالوا صاحب رسول الله ﷺ رآه وسمع منه فيأخذون بقوله وقد اخبرك الله عن المنافقين بما اخبرك ووصفهم بما وصفهم به لك ثم بقوا بعده عليه السلام فتقربوا الى ائمة الضلال والدعاة الى النار بالزور والبهتان فولوهم الاعمال وجعلوهم على رقاب الناس فأكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا من عصم الله (٢) ورجل سمع من رسول الله ﷺ شيئاً لم يحفظه على وجهه فوهم فيه ولم يتعمد كذباً فهو في يديه يرويه ويعمل به ويقول انا سمعته من رسول الله ﷺ فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه منه ولو علم هو انه كذلك لرفضه، ورجل ثالث سمع من رسول الله ﷺ المنسوخ ولم يسمع الناسخ فلو علم ان ماسمعه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه منه انه كذلك لرفضوه، واخر رابع لم يكذب على الله ولا على رسوله مبغض للكذب خوفاً لله وتعظيماً لرسول الله ﷺ ولم يهم فيه بل حفظ ماسمع على وجهه فجاء به على ماسمعه لم يزد فيه ولم ينقص منه وحفظ الناسخ فعمل به وحفظ المنسوخ فجنب عنه وعرف الخاص والعام فوضع كل شيء موضعه وعرف متشابهه ومحكمه، وقد كان يكون من رسول الله ﷺ الكلام له وجهان فكلام خاص وكلام عام فيسمعه من لايعرف ماعنى الله به ولا ماعنى به رسول الله ﷺ فيحمله السامع ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج من اجله (٣)، واذا كان هذا الكلام فيمن رآى رسول الله ﷺ وسمع منه

---

المرأة فاستنكروا ذلك فبعثوا من سأل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك فقام الرجل الكاذب نشرب ماء فلدغته حية فمات وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حين سمع بتلك الحال قال لعلي خذ السيف وانطلق فان وجدته وقد كفيت امره فاحرقه بالنار فجاء وامر باحراقه اه من شرح ميثم على النهج (١) وجه الحصر في الاقسام الاربعة ان الناقلين للحديث عنه صلى الله عليه وآله وسلم المتسمين بالاسلام اما منافق اولا والثاني اما ان يكون قد وهم فيه اولا والثاني اما ان لايكون قد عرف مايتعلق به من شرائط الرواية اويكون، فالاول وهو المنافق ينقل كما اراد سواء كان اصل الحديث كذباً او ان له اصلا حرفه وزاد فيه ونقص بحسب هواه فهو ضال مضل تعمداً وقصداً والثاني يرويه كما فهم ووهم فهو ضال مضل سهواً والثالث يرويه كما سمع فضلاله او اضلاله عرضي، والرابع يؤديه كما سمعه وكما هو فهو هاد مهد اه من شرح ميثم ايضاً والله أعلم (٢) ففي هذا دلالة على ان الصحابة كغيرهم لا كما يدعيه صاحب الفصول في روايته عن ائمتنا عليهم السلام اه (٣) هذا آخر كلام علي عليه السلام وفي هذا المنقول شيء من المخالفة في اللفظ لما في النهج وحذف لشيء لايخل بالمعنى اه جمال الدين الطبري رحمه الله تمامه وليس كل اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يسأله ويستفهمه حتى ان كانوا ليحبون ان يجيء الاعرابي اوالطارى فيسأله عليه السلام

فما ظنك بمن بعدهم مع قوله ﷺ فيما اخرجه احمد والبخاري ومسلم وابو داود والترمذى والنسائي خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يكون بعدهم قوم يخونون ولا يؤتمنون ويشهدون ولا يستشهدون وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن

# فصل وما لا يعلم صدقه ولا كذبه

من الاخبار، له ثلاثة أحوال شملها قوله (قد يظن صدقه كخبر العدل و) قد يظن (كذبه كخبر) الواحد (الكذوب) أي المعروف بالكذب المكثر فيه (و) قد (يشك) فيه ولا يترجح صدقه ولا كذبه (كالمجهول) حاله (وقطع بعض الظاهرية بكذب مالا يعلم صدقه وهو بهت) اي قول باطل يتحير من بطلانه، وما استدلوا به على قولهم الباطل من انه لو كان صدقاً لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فانه اذا لم تظهر له معجزة تصدقه قطع بكذبه باطل فانا نعلم بالضرورة وقوع الاخبار بالنقيضين من غير علم بايهما والنقيضان يمتنع كذبهما (١)، اذا عرفت ذلك فما يظن كذبه لا يجوز التعبد به إجماعاً والمشكوك فيه كذلك الا ما يروى (٢) عن ابي حنيفة من قبول قول المجهول عملا بظاهر الاسلام واما ما يظن صدقه فقد اختلف العلماء في جواز التعبد به عقلا ووقوعه سمعاً وقد بين الخلاف في ذلك في مسئلتين فقال

**مسئلة** (التعبد بخبر العدل جائز عقلا) وهو اختيار أئمتنا عليهم السلام وجمهور المتكلمين والفقهاء وذهب جماعة من المتكلمين من البصريين والبغداديين الى ان التعبد به لا يجوز عقلا، واحتج للمذهب

---

حتى يسمعوا وكان لا يمر بي شيء من ذلك الا سألت عنه وحفظته، هذه وجوه ما عليه الناس في اختلافهم وعللهم في رواياتهم اه وفي آخر كلامه عليه السلام تنبيه منه على انه معيار الحق وكلامه وفعله الفارق بين الحق والباطل فيجب الرجوع اليه وانه الرجل الرابع كما قال ابن الجوزى في كتابه ذخيرة الصابرين بعد ايراده لكلام امير المؤمنين هذا وانما دل بهذا على نفسه (١) وايضاً فانه يلزم العلم بكذب كل شاهد اذ لا يعلم صدقه بدليله والعلم بكذب كل مسلم في دعوى إسلامه اذ لا دليل على ما في باطنه وذلك باطل بالاجماع والضرورة واما القياس على مدعي الرسالة فلا يصح لأنه لا يكذب لعدم العلم بصدقه بل للعلم بكذبه لانه يخالف العادة فان العادة تقضي فيما خالفها ان يصدق بالمعجز اه عضد (*) أى فكيف تقول الظاهرية ما لا يعلم صدقه يقطع بكذبه مع ان النقيضين لا يعلم صدق احدهما مع عدم القطع بكذبه (*) أما القطع بكذب مدعي الرسالة فللعادة الجارية بانه لو كان صدقاً لنصب عليه دليلا فيعلم بذلك كذبه لانه إخبار عن الله تعالى والعادة جارية فيه بنصب الدليل والا علم كذبه بخلاف الاخبار عن غير الله لعدمها فالاحتمال معلوم حصوله اه شرح ابن جحاف (٢) قوله الا ما يروى عن ابى حنيفة لعل اباحنيفة يجعل

---

(قوله) ويظهر فيهم السمن قال في النهاية السمن التكثر بما ليس فيهم والادعاء بما ليس لهم من الشرف وقيل المراد جمع الاموال وقيل محبة التوسيع في المآكل والمشارب التي هي أسباب السمن (قوله) بالضرورة دفع لما يقال الاخبار بالشيء او نقيضه من مجهول الحال غير واقع كما ذكره السعد (قوله) من غير علم بأيهما والنقيضان يمتنع كذبهما المراد انه اذا اخبر مجهول الحال بخبر ومجهول الحال بنقيضه من غير دليل يدل على صدق احدهما لزم كذبهما قطعاً وهذا ارتفاع للنقيضين وهذا معنى ما في شرح المختصر (قوله) التعبد بخبر العدل قال في شرح المختصر التعبد ان يوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين وقيل التعبد وجوب العمل بمقتضاه وقد اعتمد المؤلف عليه السلام هذا التفسير فيما يأتي في اول فصل الشرائط فانه قال وشرائطه أي التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به فجعل وجوب العمل تفسيراً للتعبد وقد بنى عليه في شرح المختصر في مسئلة وقوع التعبد وقولهم فيما يأتي وهو أي التعبد واقع سمعاً الخ يؤيد هذا اذ ليس المراد ان ايجاب الشارع

---

(قوله) يؤيد هذا الخ، تفسير للتعبد بالايجاب اظهر ولا مانع من ان يدل السمع على ايجاب الشارع العمل بمقتضاه فتأمل اه ح عن خط شيخه

المختار بما افاده قوله ( للقطع بجواز ان يعلم الله المصلحة فيه ) أي في التعبد به وتجويز المصلحة فيه يستلزم جواز التعبد به وهو ظاهر (قيل) في الاحتجاج لمذهب المانعين له عقلا (لاتؤمن المفسدة) من اتباع الظن فكم من مصاب من جهة ظنه (قلنا) في الجواب عنه ولاتؤمن أيضاً من عدم اتباعه بل ( مفسدة خلافه راجحة ) على مفسدة اتباعه لان تلك مظنونة وهذه موهومة والضرورة تقضي بأن اجتناب المفاسد المظنونة اولي من اجتناب المفاسد الموهومة ( قيل ) (١) في الاحتجاج للمانعين ثانياً (لوجاز ) اتباع الظن في الفروع (لجاز) اتباعه (في الاصول ورد بمنع الملازمة ) لانا نجد الفرق بين الاصول والفروع وذلك لان الظان في الفروع ظناً كاذباً نسب الى الله من التحريم اوالوجوب مثلا مايجوز عليه لان الاحكام الظنية يجوز في كل واحد منها ان يكون على خلاف ماهو عليه والظان في الاصول ظناً كاذباً في ذات الله تعالى اوصفاته قد جوز على الله تعالى مايستحيل عليه(٢) فيكون بذلك كافراً ( و ) لو سلمت (٣) الملازمة جاء (النقض) لما تمسكوا به ( بالعمل بالظن في الفتوى والشهادة والامور (٤) الدنيوية ) لجريان دليلهم فيها مع انا متعبدون باتباع الظن فيها اجماعاً والوقوع فرع الجواز **مسئلة** وفي وقوع التعبد بخبر الواحد العدل ثلاثة أقوال اولها قوله ( وهو واقع سمعاً) فقط وهو مذهب أئمتنا عليهم السلام والاشعرية وجمهور المعتزلة وثانيها قوله (قيل) بل هوواقع سمعاً (وعقلا) (٥)وهوقول القفال وابن سريج وابي الحسين البصري وثالثها قوله ( وقيل لم يقع التعبد به )(٦)وان كان جائزاً عقلا وهو رأى الامامية(٧) والظاهرية

---

ظاهر الاسلام يفيد الظن فلا يكون عملا بالمشكوك اه من خط السحولي (١) قوله قيل في الاحتجاج لمذهب المانعين الخ قالوا انه وان لم يكن ممتنعاً لذاته فهو ممتنع لغيره لانه يؤدي الى تحليل الحرام وعكسه بتقدير كذبه فانه ممكن قطعاً وذلك باطل ومايؤدي الى الباطل لايجوز عقلا ،قلنا ان قلنا كل مجتهد مصيب فسقوطه ظاهر اذ لاحلال ولاحرام في نفس الامر انما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيكون حلالا لواحد حراماً لاخر وان قلنا المصيب واحد فقط فلا يرد أيضاً لان الحكم المخالف للظن ساقط عنه إجماعاً اه قسطاس (٢) يؤخذ من هذا البحث وجه كون الحق مع واحد في الاصول بالاجماع اه (٣) قوله ولو سلمت الملازمة لايظهر توقف النقض على التسليم وايضاً لايخفى انه لايتوجه النقض على الملازمة انما يتوجه على ما قبلها من الدليل تأمل اه من انظار السيد العلامة الزاهد صلاح بن الحسين الاخفش رحمه الله (٤) قال ابو زرعة في شرح الجمع يؤخذ به في الآراء والحروب وسائر الامور الدنيوية كأخبار طبيب اومجرب بضرر شيء او نفعه(*) فيجب على المستفتي امتثال قول مفتيه على تفصيل سيأتي ان شاء الله تعالى وعلى الحاكم الحكم متى كمل نصاب الشهادة اه شرح فصول لسيد صلاح رحمه الله (٥) يعني ان العقل حكم بانا متعبدون به اه (٦) سمعاً اه من شرح جحاف على الغاية (٧) قال في زبدة العاملي وشرحها مالفظه يجوز التعبد

---

للعمل بمقتضاه دل عليه السمع اوالسمع والعقل بل المراد ان وجوب العمل بخبر الواحد دل عليه ذلك (قوله) للقطع بجواز ان يعلم الله المصلحة فيه الخ هكذا في شرح الجوهرة وهو مبني على التحسين وقد استدل من لايقول به كابن الحاجب وغيره على جوازه عقلا بأنا لوفرضنا ان الشارع يقول للمكلف اذا اخبرك عدل بشيء فاعمل بموجبه وعرضناه على عقولنا فانا نعلم قطعاً انه لايلزم من فرض وقوعه محال لذاته ( قوله) فيكون بذلك كافراً ان جوز مايستحيل على الله فالتكفير مستقيم لكن في مسائل اصول الدين مايكون الظان فيها غير مجوز مايستحيل عليه تعالى كالخلاف في صفاته هل هي ذاته اومزايا فينظر في اطلاق التكفير (قوله) وفي وقوع التعبد فسر التعبد هنا في شرح المختصر بأن يجب العمل بخبر الواحد وهذا التفسير ماعرفت انه مؤيد لتفسير التعبد بوجوب العمل ( قوله) والظاهرية سيأتي ان شاء الله تعالى للظاهرية في النسخ القول بانه يجوز النسخ بالاحاد وهو تعبد فيحقق

---

(قوله) هل هي ذاته ، وهو رأي قدماء أهل البيت عليهم السلام وبعض متأخريهم اه جلال وقوله وجودية أي غير مستقلة مقتضاة عن الصفة الأخص وهذا للبهشمية اه جلال أيضاً

(قوله) وهو تعبد فيحقق المذكور في النسخ وذهب جمع من الظاهرية

والخوارج (١) ثم اختلفوا فمنهم من قال لم يوجد ما يدل على كون خبر الواحد حجة فوجب القطع بأنه ليس بحجة ومنهم من قال دل السمع على انه ليس بحجة (٢) وسنبين لك ما اعتقدوه دليلا ان شاء الله تعالى ، ومنهم من قال دل العقل على أنه ليس بحجة وهو ان قبول خبر الواحد يؤدي الى العمل بالتعارضات اذ لا تمتنع تعارض أخبار الاحاد وتنافي مقتضياتها من الاحكام، وجوابه المنع من اداء العمل بها الى ما ذكروه لوجوب بناء احدهما على الاخر ان امكن اونسخ احدهما ان دل عليه دليل اوالترجيح ان امكن او التخيير اوالاسقاط على الرأيين وسيجي الكلام في ذلك في مواضعه ان شاء الله (لنا) في الاحتجاج على وقوعه سمعاً (اجماع السلف) من الصحابة والتابعين (على العمل بها) أي باخبار الاحاد اما اجماع الصحابة فيدل عليه مانقل عنهم بالتواتر المعنوى من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك منهم مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر (٣) عليهم احد والالنقل وذلك يوجب العلم باتفاقهم كالقول الصريح (٤) فمن ذلك عمل ابى بكر بالخبر الاحادي في ميراث الجدة (٥) وكان يرى حرمانها حتى روى المغيرة ابن شعبة ومحمد بن مسلمة ان النبي ﷺ اعطاها السدس (٦) وخبر الاثنين لا يوجب العلم بل حكمه حكم خبر الواحد ، وعمل عمر بخبر عبدالرحمن بن عوف لما اشتبه عليه حكم المجوس وقال ما ادرى كيف اصنع بهم (٧) وانشد الله امرءاً سمع من النبي ﷺ قولا ان يذكر ذلك فلما روى عبدالرحمن بن عوف سنوا بهم سنة اهل الكتاب (٨) اخذ بذلك وعمل به ورجع فى توريث المرأة من دية زوجها الى خبر الضحاك بن سفيان

---

بخبر الواحد عقلا إجماعاً منا معاشر الامامية حتى قال وقد اختلف في وقوعه فمنعه علم الهدى السيد المرتضى وابن زهرة وابن السراج وابن ادريس وفاقاً لكثير من قدمائنا وهذا هو الباعث على انهم اسندوا المنع الينا معاشر الامامية حتى قال وقال به اى بالتعبد بخبر الواحد المتأخرون من اصحابنا وهو الاظهر اه (١) والقاساني اه ، قاسان بالمهملة من بلاد الترك اه سعد وفي فصول البدايع خلافاً للقاساني بالمهملة والرافضة وابن داود اه (٢) وينظر هل يرجع هذا الى منع التعبد به عقلا اولا فما الفرق بينهما اه من انظار السيد صلاح الاخفش رحمه الله (٣) قوله ولم ينكر عليهم احد ، لايخفى مافي العبارة ، والاولى ولم ينكر احد منهم على الآخر اه من انظار السيد هاشم بن يحيى ، وكأنه انما عبر بالاولى دون ان يقول الصواب لامكان ان تحمل عبارة الكتاب على ان المراد انهم بين عامل وساكت والله اعلم اه من خط السيد احمد ابن اسحق رحمه الله (٤) وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك لا بأخبار الآحاد اه فصول بدايع (٥) ام الاب مع الجدة ام الأم اه (٦) اخرجه في الموطا وابو داود والترمذى من حديث قبيصة بن ذويب اه من خط السيد العلامة عبدالقادر بن احمد * الذى في البحر انه اشركها مع ام الام في السدس اه (٧) يعنى هل يؤخذ منهم الجزية اه (٨) اخرجه مالك في

---

(قوله) كالقول الصريح أي كما ان القول الصريح منهم يوجب العمل باتفاقهم قال في حواشي شرح المختصر والحاصل انه قد تواتر معنى انهم كانوا يستدلون باخبار الآحاد وان كانت تفاصيل ذلك آحاداً وهذا اجماع منهم على ذلك وبهذا يندفع مايقال ان ماذكرتم من الاخبار في الاحتجاج بخبر الواحد اخبار آحاد وذلك يتوقف على حجيته فيدور قال فان قيل غاية ماذكرتم جواز الاستدلال والعمل به وانما النزاع فى الوجوب قلنا ايجابهم الاحكام بالاخبار يدل على وجوب العمل بها ، على ان القول بالجواز دون الوجوب سمعاً مما لا قائل به وانما الخلاف في الوجوب عقلا كما سبق (قوله) الى خبر الضحاك بن سفيان الكلابي هذا هو الصحيح عند أهل الحديث ذكره في جامع الاصول وغيره وما ذكره في حاشية السعد انه الاحنف بن قيس التميمي وهم

الى جوازه ووقوعه فلعل ماذكر قول جمهورهم والله أعلم اهح عن خط شيخه

(قوله) فيدور ، بأن يقال اثبات وجوب العمل بخبر الواحد موقوف على وجوب العمل بخبر الواحد اه من شرح التحرير

الكلابي ان النبي ﷺ ورث امرأة اشيم (١) الضبابي من دية زوجها اشيم (٢) وترك ما كان يذهب اليه في ذلك من طريق الرأي واخذ بخبر حمل (٣) بن مالك في دية الجنين وقال كدنا ان نقضي (٤) فيه ورجع عما كان يذهب اليه من المفاضلة في دية الاصابع لانه كان يرى ان في الابهام خمس عشر من الابل وفي الخنصر ستاً وفي البنصر تسعاً وفي كل واحدة من الاخرتين عشراً عشراً ، (٥) فلما اخبر عن كتاب عمرو بن حزم بأن النبي ﷺ اوجب في كل واحدة منها عشراً من الابل اخذ بذلك ورجع عن رأيه والمشهور عن علي عليه السلام انه كان يعمل على اخبار الاحاد ويحتاط فيها لانه روي انه قال كنت اذا سمعت حديثاً من رسول الله ﷺ نفعني الله به ما شاء منه فاذا سمعته (٦) من غيره استحلفته فاذا حلف صدقته وحدثني ابو بكر وصدق فدل انه كان يعمل على اخبار الاحاد وانما كان يحتاط في ذلك بأن يستحلف بعضهم فاذا كان الراوي ممن لا يحتاج الى الاحتياط عليه اخذ بخبره من دون اليمين وقد روى العمل باخبار الاحاد

---

الموطا عن جعفر بن محمد عن ابيه والشافعي اه بدر منير وغيره (١) في الكشاف في تفسير سورة النساء الضحاك بن سفيان الكلابي وفي شفاء الاوام في كتاب آداب القاضي، الضحاك ابن سفيان بن قيس وفي جامع الاصول الضحاك بن قيس اخو فاطمة بنت قيس اه (٢) أشيم بفتح الهمزة وسكون الشين المعجمة وفتح الياء تحتها نقطتان والضبابي بكسر الضاد المعجمة وتخفيف الباء الموحدة الاولى اه جامع الاصول (*) اخرجه ابو داود والترمذي من حديث ابن المسيب اه (٣) بفتح الحاء والميم اه من جامع الاصول (*) روى حمل بن مالك بالحاء المهملة والميم المفتوحة انه كان عنده امرأتان احدهما مليكة والاخرى ام عفيف رمت احداهما الاخرى بحجر او مسطح او عمود فسطاط فاصابت بطنها فالقت جنيناً فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بغرة عبد او امة والمسطح بكسر الميم نوع من الملاعق وقيل عود يرقق به الخبز اه سعد * اخرجه الستة من حديث ابي هريرة ونسبه المصنف الى حمل لانه قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم كيف اغرم من لا اكل ولا شرب ولا استهل فمثل ذلك يطل فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما هذا من اخوان الكهان، من أجل سجعه الذي سجع وفي حديث ابن المسيب عند النسائي والموطا ان حملا هو الراوي لعمر الحديث حين سأل عن ذلك ولم يذكر قصة عمر الا بعض الستة حاصلها انه سأل عمر عن دية الجنين ولم يذكر رجوعه اه (٤) كان يرى ان لا شيء فيه اذا خرج ميتاً وفيه الدية اذا خرج حياً اه شرح حابس (٥) رأى انها تتفاوت بحسب منافعها اه قسطاس (٦) اورد هذا الحديث عبد العظيم المنذري في كتاب الترغيب والترهيب بلفظ عن علي رضي الله عنه قال كنت رجلا اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حديثاً نفعني الله به ما شاء ان ينفعني واذا حدثني احد من اصحابه استحلفته فاذا حلف لي صدقته قال وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما من عبد يذنب ذنباً فيحسن الطهور ثم يقوم ويصلي ركعتين ويستغفر الله الا غفر له ثم قرأ هذه الآية ( والذين اذا فعلوا فاحشة اوظلموا انفسهم ) الآية رواه ابو داود والنسائي والترمذي وابن ماجة وابن حبان في صحيحه وليس فيه عند بعضهم ذكر الركعتين وقال الترمذي حسن غريب وذكر ان بعضهم وقفه اه قلت ليس في الحديث ما يدل على ان

---

(قوله) وترك ما كان يذهب اليه لانه كان يرى انها للورثة لانه لم يملكها الزوج فلا ترث منها شيئاً (قوله) ويحتاط فيها ، بالتحليف (قوله) نفعني الله به ما شاء منه أي من النفع (قوله) من غيره ، أي غير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

---

(قوله) لانه كان يرى أنها للورثة ، ظاهر في نسخ للعصبة

عن سائر الصحابة كعثمان (١) وابن عباس وغيرهما ، وقد اعترض عليه بوجوه ، الاول قولهم لا نسلم ان العمل في هذه الوقايع كان بهذه الاخبار لجواز ان يكون بغيرها ولا يلزم من موافقة العمل للخبر ان يكون الخبر هو السبب ، والجواب انه قد علم من سياقها ان العمل بها والعادة تحيل كون العمل بغيرها (٢) ، الثاني قولهم ما ذكرتموه معارض بأن عمر رد خبر فاطمة بنت قيس في ان النبي ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة (٣) وابو بكر وعمر خبر عثمان في ان النبي ﷺ اذن له في رد الحكم الى المدينة ، وعلي عليه السلام رد خبر ابي سنان (٤) الاشجعي في قصة بروع بنت واشق وانكرت عايشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه ، والجواب انهم انما انكروا ما انكروه مع الارتياب فيه وقصوره عن افادة الظن وذلك مما لا نزاع فيه ، الثالث قولهم لعلها أخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ولا يلزم ذلك في كل خبر ، والجواب أنا نعلم أنهم عملوا بها لظهورها وافادتها الظن لا لخصوصياتها كظاهر الكتاب وظاهر المتواتر وهو اتفاق على وجوب العمل بما أفاده الظن ، وأما اجماع التابعين (٥)

---

امير المؤمنين عليه السلام استثنى ابا بكر عن حكم الاستحلاف كما توهمه بعضهم اذ لم ينفه وظاهر اللفظ الاول العموم وان قدر انه لم يستحلفه في هذا الحديث وصدقة فلا يلزم تصديقه في كل حديث لجواز ان يكون لقرينة قامت على صدقه في هذا بخصوصه فلا يلزم استثناؤه في كل حديث عن الاستحلاف اه من خط العلامة الجنداري باختصار (١) قوله كعثمان وابن عباس الخ ، عمل عثمان وعلي بخبر فريعة في ان عدة الوفاة في منزل الزوج وعمل ابن عباس بخبر ابي سعيد بالربا في النقد وعمل الصحابة بخبر ابي بكر «الائمة من قريش ، والانبياء يدفنون حيث يموتون ، ونحن معاشر الانبياء لا نورث» الى غير ذلك مما لا يجدي استيعاب النظر فيه الا التطويل وموضعه كتب السير اه عضد ، قوله فريعة هي فريعة بنت مالك بن سنان اخت ابي سعيد الخدري حيث قالت جئت الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم استأذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال أمكثي حتى تنقضي عدتك اه سعد .(٢) فلو كان العمل بغير الخبر مع كثرته لامتنع عادة خفاؤه عنا والا لظهر لنا وايضاً فان عمر قال لولم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا وقول ابن عمر حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن ذلك فانتهينا الى غير ذلك من الاحاديث المروية عن الصحابة الدالة على العمل بخبر الواحد اه من غاية الوصول للحلي (٣) اخرج خبر فاطمة الستة الا البخاري واخرج رد عمر له ابو داود اه (٤) هو معقل بن سنان وقع في حديثه الذي أخرجه احمد واصحاب السنن وابن حبان والحاكم في شأن بروع بنت واشق انه مات عنها زوجها وقد نكحت بغير مهر فقضى لها النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمهر نسائها والميراث اه (*) في حاشية اخرجه ابو داود عن ابن مسعود ولم يذكر رد علي له اه (٥) في معتمد ابي الحسين في سياق ادلة العمل بخبر الواحد ما لفظه ومنها انه قد تواتر النقل بانفاذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سعاته الى القبائل والمدن لاخذ الزكوات وتعليمهم الاحكام كانفاذه معاذ الى اليمن ليفتيهم في دينهم ويقبض زكواتهم وقد وجب عليهم المصير الى روايته في نصب الزكوة وفي فروعها وقد كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الواحد والاثنان بخبر انه

---

(قوله) في قصة بروع بفتح البا واهل الحديث يكسرونها ذكره في التلويح والمراد بقصتها ما رواه ابو داود عن مسروق عن ابن مسعود في رجل تزوج امرأة ومات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها صداقاً فقال ابن مسعود لها الصداق كاملا وعليها العدة ولها الميراث فقال معقل بن سنان سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قضى بها في بروع بنت واشق وكان ابن مسعود متردداً هل وافق الحق ام اخطأ ولذلك قال فان كان صواباً فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان فقال معقل قضيت بما قضى به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) وانكرت عايشة خبر ابن عمر لكن ليس مما نحن فيه فان خبره مما يحتاج فيه الى العلم كذا نقل (قوله) كظاهر الكتاب فانهم عملوا به لظهوره وافادته الظن و(قوله) وظاهر المتواتر ، حصل الظهور للمتواتر من الدلالة

---

(قوله) لكن ليس مما نحن فيه ، والذي نحن فيه هو وجوب العمل بخبر الاحاد في مسائل الفروع وخبر ابن عمر مدلوله من مسائل الاصول فتأمل اهح عن خط شيخه

بعد الصحابة فقد ظهر عنهم العمل به ولم يحك عن أحد من أهل العلم في ايامهم الخلاف فيه ، وقد حكى الشافعي في كتاب الرسالة وعيسى بن ابان في كتاب الحجة هذا القول عن جماعة من أعيان التابعين فذكرا من أهل المدينة علي بن الحسين ومحمد ابن علي عليهما السلام وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقاسم بن محمد ومحمد بن جبير بن مطعم واباسامة بن عبد الرحمن وخارجه بن زيد ويزيد بن طلحة وسليمان بن يسار ، ومن اهل مكة عطاء وطاووساً ومجاهداً وابن ابى مليكة ومن ، اهل الشام مكحولا وعبد الرحمن بن عثمان ، ومن اهل البصرة الحسن وابن سيرين ، ومن اهل الكوفة مسروقاً وعلقمة والاسود بن يزيد فلو كان هناك مخالف لهم وجب ان يذكره من تكلم في هذه المسئلة من المخالفين من بعد ويعترض به استدلال من استدل باجماعهم على ذلك ، ولنا أيضاً تواتر انه ﷺ كان ينفذ الاحاد(١) الى النواحي لتبليغ الاحكام(٢) مع العلم بأن المبعوث اليهم كانوا مكلفين العمل بمقتضاه ، احتج القائلون بدلالة العقل على التعبد باخبار الاحاد اما ابو الحسين البصري فقال العمل بالظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا واجب عقلا بدليل ان العقل يقضي بقبول خبر العدل في مضرة أكل طعام معين وفي انكسار جدار يريد ان ينقض فيحكم العقل بأن الطعام لا يؤكل وان الجدار لا يقام تحته وذلك تفصيل لما علم بالعقل اجمالا وهو وجوب اجتناب المضار وما نحن فيه كذلك للقطع بأن النبي ﷺ بعث لتحصيل المصالح

---

باسلامهما واسلام قومهما ويسئلان ان ينفذ من يعلمهم شرايع الاسلام وكان ينفذ النبي صلى الله عليه وآله وسلم معهم الرجل الواحد كانفاذه ابا عبيدة وغيره والعلم بذلك ظاهر لمن قرأ الاخبار والسير ولا يمكن دفعه ولم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ينفذ اليهم الجماعات الكثيرة ولو فعل ذلك لم يكن اهل المدينة ليفوا بمن اسلم من القبائل ولا أوجب النبي صلى الله عليه وآله وسلم على اهل القبيلة ان تصير بأجمعها اليه أو اكثرها لتعرف شرعه بل اوجب عليهم المصير الى مايؤديه رسوله ، فان قيل اليس كانوا يعرفون التوحيد والنبوءة وذلك لا يعمل فيه بأخبار الآحاد قيل اما التوحيد فالمرجع فيه الى ادلة العقول فمن اظهره وجب علينا احسان الظن به وانه قد اعتقده من وجهه ومن رام ان يعرف التوحيد امكنه ذلك بالاستدلال بادلته العقلية وليس طريقه الاخبار فيقال انهم اقتصروا فيه على اخبار الآحاد والتواتر واما النبوءة فطريقها المعجز والتحدي بالقرآن وغيره من المعجزات وقد كان اشتهر ذلك في القبائل ولم يكن نقله بالآحاد اه بالفظ (١) نفذ وأنفذ بمعنى اه ديوان (٢) ولولا انه يريد عمل من بلغتهم بها لما كان لبعثه الآحاد فائدة وأجيب بمنع الملازمة مسندا بان فائدته إيقاظهم للبحث والا لزم قبول الآحاد في أصول الشرايع وانتم تأبون ذلك وبأن الاستدلال بذلك لا يصلح الا لمن جعل وجوب العمل بها عقلياً لا عند من جعله شرعياً فقط لأن الآحاد لا يكون حجة شرعية على المبعوث اليهم حتى يعلموا كونها حجة شرعية فيلزم الدور والحق ان العمل بالآحاد وعدمه انما يكون للقراين على الصدق أو عدمه سوآء كانت القراين للتعريف اولغيره وان المقام لا يخلو عن

---

(قوله) ولنا أيضاً تواتر انه صلى الله عليه وآله وسلم كان ينفذ الآحاد هكذا ذكره ابن الحاجب وشراح كلامه واعتمده المؤلف عليه السلام وكأنه عليه السلام لم ينتهض عنده اعتراض الامدي وغيره بأن النزاع انما هو في وجوب العمل للمجتهد وليس في هذا مايدل على وجوب العمل بخبر الواحد على المجتهد وذلك لما ذكره في الجواهر من ان المبعوث اليهم اعم من ان يكونوا مجتهدين اومقلدين بل اكثر الصحابة والعرب كانوا مجتهدين عارفين بالقواعد التي بها تستنبط الاحكام الشرعية من الادلة (قوله) بدلالة العقل على التعبد أي على وقوعه (قوله) الجمل المعلوم وجوبها عقلا قال في الجواهر كقولنا دفع المضرة وجلب المنفعة واجب ونحوهما (قوله) وما نحن فيه كذلك يعني انه يلزم من ذلك وجوب العمل بخبر الواحد في الشرعيات لأن العلة الموجبة للعمل بالظن في العقليات وهو خبر العدل كما ذكره المؤلف عليه السلام

---

(قوله) في وجوب العمل للمجتهد ظنن في نسخ بعلى المجتهد وعبارة السعد وجوب عمل المجتهد وفي الجواهر على المجتهد اه
ا

ودفع المضار وخبر الواحد تفصيل له فاذا افاد الظن وجب العمل به قطعاً ، واماغيره فقالوا لو لم يجب العمل بخبر الواحد خلت وقايع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع ، اما الاولى فلان القرآن والمتواتر لايفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد القطع (١) واماالثانية فظاهرة ، والجواب عن الاول انا لانسلم ان العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو اولى للاحتياط ولم ينته الى حد الوجوب ، سلمناه في العقليات فلم يجب مثله في الشرعيات، ولا يجب (٢) قياسها عليها لعدم التماثل وهو شرط القياس ولذلك ابطل قاضي القضاة هذا القياس حيث اشار الى ان العقليات والمعاملات مبنية على غالب الظن والشرعيات مبنية على المصالح فاذا لم نأمن كذب المخبر فيها لم نأمن الوقوع في المفسدة ، سلمناه لكنه قياس فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطاً (٣) اوخصوصية الفرع مانعاً والمسئلة اصولية لايجدي فيها الظن شيئاً ، والجواب عن الثاني بمنع الثانية، اماعندنا فللاستغناء بالعقل، واما عند الاشاعرة فلان الحكم فيما لادليل فيه نفي الحكم (٤) وعدم الدليل دليل على عدم الحكم لما ورد الشرع بأن مالا دليل فيه لاحكم فيه فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركاً شرعياً (٥) ولم يلزم اثبات حاكم غير الشرع ، احتج القائلون بدلالة السمع على ان خبر الاحاد لايكون حجة بقوله تعالى (٦) (ولا تقف) ماليس لك به علم » فنهى عن اتباع الظن وبقوله تعالى (ان

---

قرينة الصدق اوالكذب اعتقاداً وان لم يستلزم مدلولها في الواقع فقيامها كاف في الاثبات والنفي فلا ينبغي اطلاق وجوب العمل بالآحاد ولا إطلاق نفيه اه من شرح المختصر للعلامة الجلال قدس سره (١) اما في القرآن فواضح وأما في الحديث فلان التواتر ايضاً احاديث قليلة مضبوطة عند أئمة الحديث ومعنى عدم وفائهما بالاحكام ان من الاحكام مالم يكن اسنادها اليها لابطريق المنطوق ولا بطريق المفهوم ولا بطريق القياس على مافيها من الاحكام اه سعد (٢) في العضد ولا يجوز اه (٣) هي كونه عقلياً وقوله اوخصوصية الفرع هي كونه شرعياً اه (٤) ومدركه شرعي وهو وجوب العمل بالبرآءة الاصلية المستفادة من الشرع اه غاية الوصول فلا يلزم الخلو اه (٥) للاجماع على ان مالا دليل فيه فهو منفي اه سعد (٦) أقول هاهنا بحثان احدهما ان الآية وان دلت على النهي عن اتباع الظن مطلقاً على مااعترف به المستدل لكن له ان يقول هذا المقام مخصوص مما لايكون قطعي المتن وذلك للاتفاق بيننا وبينكم على صحة العمل بظواهر الكتاب وانما النزاع في العمل بخبر الواحد فيمكن لهم المنع عن التعبد به بظاهر الكتاب وثانيهما ان للمستدل ان يقرر دليله، هكذا لو وجب العمل بخبر الواحد لافادة الظن لوجب العمل بظاهر الآيتين المذكورتين ولو وجب العمل بظاهرهما يلزم عدم العمل بالخبر الواحد لظنيته انتج لووجب العمل بخبر الواحد لم يجز العمل به ، وما يلزم من فرض وقوعه نقيضه فهو باطل فالعمل بخبر الواحد كان باطلا لكن اللازم من هذا التقرير عدم العمل بظاهر الكتاب ايضاً اه ملا حبيب ميرزاجان (*) في المختصر ولا تقف ان يتبعون الا الظن وقد تقدم ويلزمهم الا يمنعوه الا بقاطع قال الحلي وقد تقدم الجواب عن هذا وان المراد المنع من العمل بخبر الواحد فيما يوجب العلم جمعاً بينه وبين الدليل العقلي الدال

---

(قوله) وجب العمل به قطعاً لوجوب وجود المعلول وهو العمل بجزئيات المعلوم الأصل عند وجود علته وهو ظن تفاصيل ماعلمناه (قوله) واما غيره أي غير ابي الحسين (قوله) فظاهرة اذ لايجوز خلو واقعة عن الحكم (قوله) فلم يجب مثله هكذا في شرح المختصر قال السعد هو بكسر اللام على لفظ الاستفهام ولم يقل فلا نسلمه في الشرعيات تنبيهاً على ان هذا المنع مجرد مطالبة بالدليل من غير ان يستند الى سند يعتد به قال لما لايخفى من ضعف سند الشارحين وهو منع كون العلة في العقليات هي الظن المذكور لجواز ان يكون امراً لازماً له في العقليات خاصة اومنع كونه علة في الشرعيات لجواز ان يكون خصوصيتها مانعاً اذا عرفت هذا فالمؤلف عليه السلام بعد مطالبته بالدليل اشار بقوله ولا يجب قياسها عليها الى دفع مايتوهم دليلا وهو قياس الشرعيات على العقليات (قوله) والجواب عن الثاني أي الاستدلال الثاني وهو استدلال غير ابي الحسين (قوله) بمنع الثانية، أي بطلان اللازم قد عرفت ان اللازم هو خلو وقايع فبطلانه عدم جواز خلو وقايع ومنع البطلان هو جواز الخلو عقلا كما اشار اليه في شرح المختصر فما ذكره المؤلف عليه السلام في بيان بطلان اللازم من الاستغناء بالعقل عندنا وبان الحكم فيما لادليل فيه عدم الحكم لايلايم ذلك فان ماذكره بيان لمنع الملازمة لا لبطلان اللازم ولذا

يتبعون ) الا الظن » فذم باتباع الظن والنهى والذم دليل التحريم ( ونحوها ) كقوله تعالى «وأن تقولوا على الله مالا تعلمون» بيان ذلك ان من عمل بالاحاد فقد عمل بالظن ومن عمل بالظن في احكام الله تعالى فقد قال على الله مالا يعلم وذلك امر الشيطان بشهادة اول الاية الكريمة (١)، والجواب ان ماذكروه (ظاهر) والمدعى اصل فلا يمنعه الا قاطع وما ذكروه قابل للتخصيص (٢) والتأويل كتأويل العلم بما يعم الظن والقطع وتأويل الظن بالشك والوهم، وغير مسلم عمومه في الاشخاص والازمان (٣) والمتعلقات على ان دليلنا (٤) قاطع فلا يعارض بالمحتملات واذ، قد عرفت وجه التعبد بخبر الاحاد وبطلان وجوه المانعين فللعمل باخبار الاحاد شروط بعضها في المخبر بكسر الباء وبعضها في الخبر نفسه وبعضها في المخبر عنه وقد جمعها قوله

## فصل وشرائطه

أي التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به بعضها ( راجعة الى المخبر ) وهو الراوي (و) بعضها الى ( الخبر ) نفسه وهو اللفظ (و) بعضها الى ( المخبر عنه ) وهو مدلول الخبر ( اما الاول فصفات ) للمخبر، وضابطها الاجمالي صفات يغلب على الظن صدق صاحبها في خبره وعد منها ماهو شرط معتبر وما هو غير معتبر عند الجمهور ومعتبر عند قوم فقال ( منها التكليف (٥) وقت الاداء) لا وقت التحمل قياساً على الشهادة واخذاً باجماع (٦) السلف على قبول رواية الحسنين وابن

جعله في شرح المختصر سند المنع الملازمة حيث قال لكنا لمنع الملازمة لان الحكم فيما لادليل فيه نفى الحكم اه (قوله) والمتعلقات أي متعلقات الاحكام كما في الفروع

---

على جواز التعبد بخبر الواحد على مامضى ثم ان المصنف الزم هؤلاء الزاماً صعباً وهو الا يمنعوا من العمل بخبر الواحد الا بدليل قطعي يفيد المنع لأن المفيد للمنع لوكان ظنياً لما جاز اتباعه والا لكان الممتنع مخالفاً للنهي عن اتباع الظن ولاشك ان ادلتهم الدالة على المنع من الاتباع للظن ظنية وفي ذلك ابطال الشيء بنفسه اه غاية الوصول والله أعلم (١) وهو قوله تعالى « انما يأمركم بالسوء والفحشاء » الخ اه (٢) لأن ماذكروه عام في القضايا والاحكام وليس بعام في الاشخاص والازمان كما نذكره الآن اه (*) فيما له عموم وهو القضايا والاحكام فتختص بما يطلب فيه العلم من الاصول الكلية والاعتقاديات مطلقاً فتذكر اه سعدالدين (٣) وجه التخصيص في الاشخاص والازمان ان يقال يمكن الا يجوز للصحابة اوفي زمان وجود النبي صلى الله عليه وآله وسلم الاتباع للظن اذ تيسر لهم في زمانه تحصيل العلم ويجوز لغيرهم وفي زمان آخر لتعسر تحصيله اه ميرزاجان والله اعلم (٤) وهو إجماع السلف على العمل به اه (٥) في تنقيح الانظار متى يحصل تحمل الحديث العبرة بالعقل والتمييز وقد يختلف الناس في ذلك وتختلف الامور التى تحفظ فالامور العظيمة ربما حفظت في حال الصغر بخلاف الالفاظ وبالجملة متى ثبت البلوغ والعقل والعدالة وجزم الثقة بأنه يحفظ من صغره شيئاً لم يكن لأحد تكذيبه الا ان يكون امراً يعلم بطلانه بالضرورة اوالدلالة ومثل هذا لم يقع فلا نطول بذكره وكذا من سمع وهو كافر وروى بعد الاسلام فالعبرة بحال الاداء اه (٦) واما إجماعهم على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الحديث فقد يقال ان ذلك للتبرك ولذلك يحضرون من لايضبط وقد يقال بجواز ان

عباس وابن الزبير وغيرهم فيما حملوه قبل التكليف ورووه بعده تدل عليه كتب الحديث وانهم لم يسألوا قط عن تحملهم أقبل التكليف كان أم بعده ولم يفرقوا بينهما قابلين رواياتهم اوان احتملت الامرين احتمالا ظاهراً، بل وان لم يحتمل الا التحمل في الصغر واما وقت اداء الخبر فالتكليف معتبر (فان غير المكلف) وان امكنه الضبط (غير مؤتمن) لاحتمال ان يكذب لعلمه بأنه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا مانع من اقدامه عليه فلا يظن عدم كذبه فلا يحصل الموجب للعمل وهو ظن الصدق(١) (والمراهق) وهو من يجوز عليه وعلى من في شكله شيء من امارات البلوغ كالاحتلام (كالمكلف) أي كالمعلوم تكليفه في قبول روايته (عند) الامام (المؤيد بالله) احمد بن الحسين قال الدواري ومثل قول المؤيد بالله يأتي قول أبي الحسين البصري والمنصور بالله والشيخ الحسن والجمهور على انه لا يقبل، ووجه قبوله ماذكره الشيخ الحسن من انا نعلم بالضرورة غلبة الظن بصدق اخبار كثير من الصبيان المختبرين بل نعلم ان في بعض المراهقين من الحياء وكرم الاخلاق المانعة عن التضمخ بالكذب مايقصر عنه كثير من الكهول وقد يتحلى الصبي بمنبت شريف وتربية في الطهارة فيحل في باب التقوى محل الكبير وذلك موجود في البيوتات الكريمة المعرقة في الصلاح من أهل البيت عليهم السلام وغيرهم وقد يقول قائلهم(٢) والله ما كذبت كذبة مذ عرفت يميني من شمالي انتهى وقد اسلفنا لك في فصل المحكوم عليه مايرشدك الى ان المراهق الكامل التمييز داخل في سلك المكلفين وقبول الرواية موكول الى الظن فاذا كان الصبي المميز متصفاً بهذه الصفات فلا يبعد حصول الظن فيجب العمل، واحتج المانعون لقبول روايته(٣) بأنها لو جازت رواية الصبي لجازت شهادته لان الرواية والشهادة في معنى واحد، واجيب بمنع الملازمة فان باب الشهادة اضيق وامرها

---

يكون للتمرين والتعويد كما كان في تعلم العبادات اهـ (١) وقيل يقبل غير المكلف ان علم منه التحرز عن الكذب اهـ من شرح الجمع للحلي (٢) هو الامام الشهيد زيد بن علي عليه السلام وفي حاشية هو احمد بن الحسين قال في رسالته المسماة بحليفة القرآن التي ارسلها الى احمد بن المنصور بالله فأن اذليت بأن والدك قال والله ماقارفت ذنباً كبيراً مذ فتحت جفون عيني فانا اقول والله ما كذبت الخ اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد وغيره وأقول يجوز ان يكون القائل بذلك الامام زيد واحمد بن الحسين وهو ظاهر اهـ (٣) وبأن الصبيان ليسوا اهلا لأن يؤمنوا على شيء من أمور الدين وما ينبني عليه تحليل اوتحريم لما قدمنا من انه لاصارف لهم عن الكذب من جهة الدين، وأجيب بأنه غير ممتنع ان يتحلى الصبي بمنبت شريف الخ، وبأن الذي دلنا على الاخذ بأخبار الآحاد مانقل عن الصحابة من الرجوع اليها ولم ينقل عنهم الرجوع الى اخبار الصبيان وأجيب بأن بعض الصحابة قبل خبره وهو على هذه الحالة ولو سلم عدم صحته فلم يكن منهم له رد فيحتج بذلك اهـ من شرح الفصول للسيد صلاح

---

(قوله) وغيرهم مثل سهل بن ابي حثمة فانه من صغار الصحابة ولد لثلاث من الهجرة وروى احاديث كثيرة كذا نقل عن المؤلف عليه السلام (قوله) لعلمه بانه غير مكلف هذا يتم على القول بان قبح الكذب شرعي كما ذكره الامام المهدي عليه السلام وغيره او على قول من لايقول بجواز انفراد التكليف العقلي عن الشرعي (قوله) وعلى من في شكله ينظر في فائدة هذا (قوله) ووجه قبوله ماذكره الشيخ الحسن الخ وقوله وقد اسلفنا لك الخ، هذا الكلام يناسب قول من قال الكفر والفسق مظنة تهمة فكان المناسب لمن قال هما سلب اهلية ان يكون عدم البلوغ أيضاً سلب اهلية (قوله) بمنبت شريف منبت مصدر (قوله) واحتج المانعون لقبول روايته أي المراهق

---

(قوله) سهل بن ابي حثمة، في الاصل خيثمة وظننا ما صدرهنا، وهو بفتح الحا المهملة ثم المثلثة عبدالله بن ساعدة بن عامر وقيل عامر بن ساعدة الانصاري صحابي صغير له خمسة وعشرون حديثاً اهـ خلاصة

(قوله) مصدر، بل اسم مكان اهـ

بالاحتياط اخلق وذلك لقوة البواعث فيها على الكذب من الطمع والاهتمام بأمر الخصومات واجابة النفوس لدواعي العصيان ولذلك ترى من كثرة شهود الزور مالا تراه من كثرة رواة المفترى على ان عليًا عليه السلام قضى بقبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض(١) قبل التفرق وهو قول الهادى الى الحق عليه السلام وبقاه المؤيد بالله عليه السلام على ظاهره(٢) وقال به مالك واتباعه قال ابن الحاجب وهو اجماع اهل المدينة(٣) (ومنها) أى من الصفات المعتبرة فى قبول اخبار الاحاد (٤) (العدالة وهي)

---

رحمه الله (١) في الدماء اه عضد (٢) قبل التفرق وبعده اه أى تفرق الصبيان الى منازلهم ، وقد تأول على أن المراد في جواز التأديب لا في جواز الضمان كما ذلك مقرر في موضعه اه

(٣) لا يقال إجماع أهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل التفرق مع انه احتيط في الشهادة مالم يحتط في الرواية ، لأنا نقول انه مستثنى لمسيس الحاجة اليه لكثرة الجناية فيما بينهم اذا كانوا منفردين لا يحضرهم عدل فلو لم تعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التي توجبها تلك الجنايات المشروعة استثناء لا يرد نقضًا كالعرايا وشهادة خزيمة رضي الله عنه اه عضد

(٤) واعلم ان هذا مبني على ان الاصل هو الفسق او العدالة والظاهر انه الفسق «» لان العدالة طارية ولانه اكثر اه عضد فهو اغلب على الظن وارجح وهو معنى الاصل وهذا ظاهر لكن في كون العدالة طارية نظر بل الاصل ان الصبي اذا بلغ بلغ عدلا حتى تصدر عنه معصية اه سعد الدين ، أقول فيه بحث لانه اذ ثبت ان الرسوخ معتبر في حد العدالة على ماذكرتم لم يكن الصبي اذا بلغ بلغ عدلا مالم تصر ملابسة التقوى والمروة ملكة له راسخة فيه وعلى هذا تحصل الواسطة بين العدل ومن يقابله من الفاسق وتارك المروة لافساد فيه ، وأقول العدالة ملكة يتوقف وجودها على وجود امور كثيرة من فعل الواجبات وترك المحرمات والاحتراز عن ترك المروات والفسق يكفيه امر واحد كترك واجب و حينئذ فنقول في جهات كون الاصل هو الفسق ، مايتوقف على امر واحد كان اصلا وراجحًا بالقياس الى مايتوقف على امور كثيرة لانه اسهل وجودًا وأقرب وقوعًا وايضًا الفسق يتحقق بعدم الواجب والعدالة لا تتحقق بدون الواجبات واجتناب المقبحات والاصل العدم في الحوادث فكذا ماتحققه لعدم امر ما بالنسبة الى ما كان تحققه موقوفًا على الوجود وايضًا ينبغي ان يراد بالفسق ههنا نقيض العدالة لان بناء هذه المسئلة على ان الاصل الراجح هل هو العدالة او نقيضها فأن كان الاول فيعمل بخبر مجهول الحال وان كان الثاني فلا يعمل به سوآء كان انتفاء العدالة بوجود فعل محرم اوترك واجب أو ترك مروة ام لا بل بأن لا تصير الحال راسخة مع فعل الواجبات والكف عن المحرمات وعن ترك المروات وظاهر ان عدم الملكة اصل بالنسبة الى وجودها بل الوجود طارعليه وانت تعلم ان هذا الوجه الاخير منطبق على كلام الشارح غاية الانطباق وبه ينحل ما استشكل في شرح الشرح فتأمل ، وقد قيل في توجيهه كون العدالة التزام تكاليف الشرع وهو ليس صفة جبلية في الانسان وكون مقتضى الفسق القوة الشهوية والغضبية وهما غريزتان في الانسان والمظنون وقوع مقتضى الصفة الغريزية مالم يدل دليل على خلافه والمراد بالاصل ههنا الراجح لا المستصحب ، اقول لا يذهب عليك أن الظاهر من الطرآن ان يكون الاصل المستصحب وقد يعارض هذا ان كل مولود يولد على الفطرة اه ملا حبيب ميرزاجان قدس سره «» اقول ، هذا كلام ساقط اذ الظاهر الاسلام وهو الاصل لأن كل مولود يولد على الفطرة والحمل على السلامة اولا لأن من ظاهره الاسلام فباطنه الايمان اه مفتي والله أعلم

(قوله) من اقتراف الكبائر عدل المؤلف عليه السلام عن حد ابن الحاجب لسلامة ماذكره من ما اورد على قول ابن الحاجب ليس معها بدعة من ان ملازمة التقوى ان شملت الاعتقادات والعمليات كما اختاره في الجواهر لم يحتج الى قوله ليس معها بدعة وان اختصت بالعمليات كما ذكره السعد احتيج اليه لاخراج ما يتعلق بالاعتقاديات وعلى كلا التقديرين يرد عليه ماذكره السعد من ان في اخلال البدعة بالعدالة نظراً قلت ولعل وجهه ان المبتدع لاترد روايته مطلقاً بل منه مايقبل وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك انشاءالله تعالى (قوله) والكلام في الكبائر منتشر ذكر في الفصول نيفاً واربعين قولا ولا بد من الاستدلال على كل منها فيطول البحث في ذلك مع ان بعضها لم ينتهض دليله وقد استوفى ذلك في شرحه (قوله) بخصوصه يعنى لابدخوله في العموم نحو قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ونحو ذلك (قوله) فشار بها الى المحافظة على المروة ، لم يذكر المؤلف عليه السلام التفسيق بترك المروة لئلا يرد عليه ان تارك المروة ليس بفاسق كما اورده السعد على قوله وفي شرح المختصر وقولنا على ملازمة التقوى والمروة لبخرج الفاسق وان كان قد اجاب عنه في الجواهر بجواب لايحتمله المقام (قوله) صغاير الخسة المراد بها ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة في الوزن ﴿٦٠﴾ «قلت» لم يتعرض المؤلف عليه السلام لترك بعض المباح وقد ذكره في شرح المختصر وهو مايدل على خسة النفس ودناءة الهمة كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والحرف الدنية كالحجامة والدباغة والحياكة ممن لايليق به ذلك من غير ضرورة تحمله على ذلك لان مرتكبها لايجتنب الكذب غالباً ذكره في شرح المختصر واما الاصرار على الصغاير فقد ادخله عليه السلام في الكبائر وظاهر شرح المختصر انه ليس منها وهو المصرح به في القلايد لانه قال الاصرار على الصغيرة ليس بكبيرة وكان المؤلف بنى على ماذكره ابو القاسم من انه كبيرة وهذا الخلاف كما ذكره الامام المهدي عليه السلام في الغايات انما هو مقدر مفروض لامحقق معلوم لان الصغاير لايجوز ان تعلم باعيانها واذا لم تعلم فكيف يعلم حكم الاصرار عليها

في اللغة عبارة عن التوسط في الامر من غير افراط الى طرفي الزيادة والنقصان وفي الاصطلاح (ملكة في النفس تمنعها عن اقتراف الكباير (١) والرذائل) (٢) الملكة الهيئة الراسخة والكلام في الكباير منتشر يؤخذ من مظانه وقد ضبطت الكبيرة بما توعد عليه الشارع(٣) بخصوصه اووصفه بالعظم واما الرذائل فشار بها الى المحافظة على المروة وهي ان يسير سيرة امثاله في زمانه ومكانه(٤) فيشمل صغاير الخسة

(١) لوقال في حد العدالة هي الاتيان بالواجبات واجتناب المقبحات ومافيه خسة لكان احسن حتى يكون للمعدل طريق الى حصوله فيخبر بها واما الملكة النفسية فما طريقه الى حصولها حتى يخبر بها والله اعلم يمكن ان يقال طريقه اليها حصول لوازمها التي هي الاتيان بالواجبات واجتناب الكبائر والرذائل اه سحولي (*) في الكبائر اقوال الاول ان كل عمد كبيرة وهذا للبغدادية وبعض الزيدية ، الثاني ماتوعد الله عليه بعينه لابعموم وهذا لاكثر أهل البيت والجمهور ، الثالث ماورد عليه الوعيد مع الحد او لفظ مفيد الكبر أو العظم ونحوه وهذا لاكثر المعتزلة وبعض الزيدية ، الرابع مالا تكفره الصلوات الخمس ، وعن علي عليه السلام انه قال من كبير اوعد عليه نيرانه اوصغير ارصد له غفرانه وهذا يفهم انها ماورد وعيد عليه بعينه وعن ابن مسعود اربع وعن ابن عمر سبع وعن ابن عباس هي الى السبعين اقرب وقد تتبعها ابوطالب المكي من الاخبار الى سبع عشرة وقال جماعة لاصغيرة بل كلها كبائر وروى عن الاسفرايني ومحل البحث علم الكلام اه (٢) المباحة اى الجائزة كالبول على الطريق الذى هو مكروه والأكل في السوق لغير سوقي اه من الجمع وشرحه وعشرة من لايليق به عشرته فأنه دال على عدم اكتراثه بالاستهزآء اه شرح ابى زرعة (٣) في الكتاب والسنة اه شرح (٤) قال الغزالي الا ان يكون

(قوله) وظاهر شرح القلائد الخ ، لفظ القلائد وشرحها مسئلة قال اكثر المعتزلة الاصرار على الصغيرة وهو ان لايتوب منها مع العلم بها كما فسره عليه السلام او العزم على معاودتها كما تقتضيه اصول المؤيد بالله ليس بكبيرة مقطوع بكبره وانما هو محتمل كسائر المحتملات خلاف «ق» فانه قال كل اصرار كبيرة قلنا لاطريق الى العلم بحصول الكبر والصغر في شيء من المعاصي الا السمع على ماتقدم ولم يدل دليل قاطع من السمع على كون الاصرار كبيرة فبقي الاحتمال اه ولعل مولانا الحسين بن القاسم بنى كلامه في هذا الكتاب على ماحكاه والده المنصور بالله عن جهابذة اهل البيت عليهم السلام ورجحه بالدلائل الواضحة من كون كل عمد كبيرة وضرورة ان الاصرار على المعصية عند هؤلاء الجهابذة كبيرة لانه عمد فلا غبار عليه والاشارة بقوله لنص العلماء الى هؤلاء الجهابذة وهم الناصر

(قوله) فلا يقدح فيه أي في حد العدالة يعني لا يرد ان الحد ليس بجامع لان قوله الكبائر والرذائل جمع واقله ثلاثة فلا تنتفي العدالة بارتكاب كبيرة ورذيلة او بثنتين منهما وكلامه عليه السلام مبنى على ان الجمع المحلى باللام يراد به كل فرد كما ذكره المحققون (قوله) وصغاير الخسة لاحاجة الى ذكرها هنا فتأمل (قوله) فلا بد من تحقق عدمه ظناً انتصاب ظناً على التميز وعبارة شرح المختصر فلا بد من تحقق ظن عدمه كالصبا والكفر فانا لا نقنع الخ (قوله) فانا لا نقنع بظهور عدمه في الخارج مالم يغلب على الظن عدمه ، عدل المؤلف عليه السلام عن عبارة شرح المختصر حيث ذكر انا لا نقنع بظهور عدم الكفر والصبا مالم يتحقق ظن عدمها لانه قد اورد على عبارته بأن ظهور عدم الكفر والصبا هو ظن عدمها فاذا تحقق ظهور عدمهما تحقق ظن عدمهما وقد حكم بأن ظهور عدمهما لا يستلزم ظن عدمهما حيث قال لا نقنع بظهور عدم الكفر الخ قال السعد وكأنه جعل الظهور دون الظن وهو بعيد انتهى فلذا عدل المؤلف عليه السلام عنها فزاد لفظ في الخارج وعدل الى قوله مالم يغلب على الظن الخ ليصح نفي احدهما واثبات الاخر فالمراد انا لا نقنع بالظهور فى الخارج مالم يغلب ظنه في العقل قال في الجواهر لأن الظن من الكيفيات النفسانية بخلاف الظهور فربما كان الشيء ظاهره العدم خارجاً لعدم امارة وجوده ومظنون الوجود للاستصحاب كما في الصبا والكفر فلا يكون ظهور العدم مستلزماً لظن العدم

والمراد بالكبائر والرذائل كل كبيرة (١) ورذيلة كما هو شأن الجمع المحلى باللام فلا يقدح فيه المرة والمرتان (٢) من الكبائر والرذائل وصغاير الخسة (٣) ولا الاصرار على ماليس بخسيس من الصغاير لنص العلماء (٤) على كبره ، ولما كان اشتراط العدالة مغنياً عن اشتراط الاسلام لدخول خصال الكفر فى الكبائر استغنى بذكرها عن ذكره واذا تقرر اشتراط العدالة (فمن لا تعرف عدالته) ولا مقابلها بأن يكون مجهول الحال(٥) (لا تقبل روايته) على المختار وهو قول الجمهور من العلماء (لان الفسق مانع)(٦) بالاتفاق (فلا بد من تحقق عدمه) ظناً كالكفر فانا لا نقنع بظهور عدمه في الخارج

---

ممن يقصد كسر النفس والزامها التواضع كما يفعله كثير من العباد اه من شرح الجمع لأبي زرعة

(١) قوله كل كبيرة ورذيلة اه وهو نحو عبارة المتن في جمع الجوامع قال المحلي والمعنى عن اقتراف كل فرد من افرادما ذكر فباقتراف الفرد من ذلك تنتفي العدالة (٢) قوله المرة والمرتان بأن يقال يلزم عنه الا يكون المرة والمرتان مخرجتين صاحبهما عن العدالة اذ لا يصدق عليهما انهما كبائر ورذائل بل كبيرة وكبيرتان ورذيلة ورذيلتان وانما لم يقدح فيه بذلك لاستفادة العموم من الجمع المحلى باللام كما ذكره (٣) قوله وصغائر الخسة ، اما صغائر الخسة ككذبة لا يتعلق بها ضرر ونظرة الى اجنبية فلا يشترط المنع عن اقتراف كل فرد منها فبأقتراف فرد منها لا تنتفى العدالة اه محلي على الجمع (٤) قال بذلك الناصر والمتوكل احمد بن سليمان وابو القسم البلخي اه الذى بنى عليه في القلائد وغيرها ان الاصرار على الصغيرة لا يقطع بكبره فيحقق اه لي (٥) قوله بأن يكون مجهول الحال باطناً وهو المستور اما المجهول ظاهراً وباطناً فمردود إجماعاً لأنتفاء تحقق العدالة وظناً اه محلي على الجمع قال ابو زرعة كذا حكى المصنف الاجماع وفيه نظر فقد نقل ابن الصلاح الخلاف في ذلك عن النووى والعراقي في الفيتة اه (٦) في شرح المحلي لأنتفاء تحقق الشرط يعنى العدالة اه وهو اولى مما هنا لأنه لا يشمل المجروح بما لا يفسق به وهو ظاهر اه من انظار السيد ضياء والقاسم بن على وغيرهما والله اعلم

---

اه ح (قوله) مبنى على ان الجمع المحلى الخ ، في حاشية أي ان الجمع باللام يفيد الجنس عند الاصولين فيشمل المرة والمرتين اه وهذا أظهر من عبارة المحشي رحمه الله اه ح عن خط شيخه (قوله) لاحاجة الى ذكرها الخ ، لعل وجه التأمل هو كونها داخلة في الرذائل اه ح (قوله) وكأنه جعل الظهور الخ ، وفي حاشية الملا حبيب مالفظه اراد بظهور عدم الفسق الا يدل دليل على وجوده وقد اشار اليه الشارح بقوله اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهراً أي لم يوجد مايدل على فسقه وكذا المراد بما نقله بقوله قالوا ثالثاً هو ظاهر الصدق انه لم يوجد مايدل على فسقه وكذبه وذلك شايع بينهم ، اقول وبما حررناه يندفع مافي شرح الشرح حيث قال وههنا بحث وهو انه لا يظهر من ظهور عدمهما سوى ظنه الخ واما حمل الظهور على ماهو بحسب الخارج وحينئذ يتميز عن الظن انما هو بحسب العقل على ماقيل في دفع هذا البحث فتعسف ظاهر لا يخفى وجهه اه

مالم يغلب على الظن عدمه (١) ( خلافاً لابي حنيفة ) (٢)فانه قبل المجهول الذي لاتعرف عدالته اكتفاء بسلامته(٣) من الفسق ظاهراً قال صاحب الفصول (٤)وهو قول محمد ابن منصور (٥)وابن زيد والقاضي في العمد وابن فورك واحتجاجهم بقوله ﷺ نحن نحكم بالظاهر(٦)باطل لان صدق المجهول وكذبه مستويان فيه فلم يكن صدقه ظاهراً، وقياسهم لقبوله في الرواية على قبوله في الاخبار بكون اللحم مذكى وبرق جاريته التي يبيعها ونحوهما غير صحيح اذ محل النزاع يشترط فيه عدم الفسق (٧) وماذكروه مقبول مع الفسق اتفاقاً على ان الرواية على مرتبة من هذه الامور الجزئية لأنها تثبت شرعاً عاماً فلا يلزم من القبول هنا القبول هنالك

﴿ مسئلة ﴾ قال (الاكثر (٨) ويثبت الجرح والتعديل بواحد في الرواية دون الشهادة وقيل بل ) يثبت الجرح والتعديل بواحد (فيهما) وهو قول المؤيد بالله عليه السلام والباقلاني (وقيل لا ) يثبتان بواحد ( فيهما ) بل يجب الاثنان فيهما جميعاً وهو قول بعض اهل الحديث واختاره والدنا المنصور بالله قدس الله روحه صرح به في قوله ويعتبر في الجرح والتعديل الشهرة اوشهادة عدلين لايحملها هوى ، احتج القائل ( الاول ) بأن التعديل (شرط) للرواية والشهادة ( فلا يزيد على المشروط ) أي لايحتاط فيه الا مايحتاط في أصله كغيره من

---

الدين زيد بن محمد رحمه الله (١) ولنا الادلة نحو ولا تقف ماليس لك به علم ان تتبعون الا الظن دلت على المنع من اتباع الظن في المعلوم عدالته وفسقه والمجهول فخولف في المعلوم عدالته بدليل هو الاجماع فيبقى ماعداه معمولا به فيمتنع اتباع الظن فيما ومنه صورة النزاع اه قسطاس (٢) سيأتى في مسئلة قبول المرسل ان ابا حنيفة لايقبل المجهول الا الى تابع التابعين فقط لقوله صلى الله عليه واله وسلم خير القرون قرنى الخبر فينظر في الاطلاق هنا اه (٣) عبارة المحلى في شرح الجمع اكتفاء بظن حصول الشرط فانه يظن من عدالته في الظاهر عدالته في الباطن اه (٤) وهو أحد قولي المنصور بالله واحد قولى ابى طالب (٥) المرادى اه وقوله وابن زيد يعنى العنسى وقوله والقاضي يعنى عبد الجبار اه (٦) تمامه والله يتولى السرائر اه (٦) قالوا الفسق شرط وجوب التثبت فاذا انتفي انتفي وهاهنا قد انتفى الفسق فلا يجب التثبت قلنا لانسلم انه انتفى الفسق بل انتفى العلم بانتفائه ولا يحصل الا بالخبرة او بتزكية خبيرية اذلا يؤمن فسقه فلا يظن صدقه والظن كما عرفت معتبر في ذلك اه قسطاس مع عبارة المعيار (*) قال ابو الحسين في المعتمد واعلم انه اذا ثبت اعتبار العدالة وغيرها من الشروط التى ذكرناها وجب ان كان لها ظاهر ان يعتمد عليه والا لزم اختبارها ولا شبهة ان في بعض الازمان كزمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد كانت العدالة منوطة بالاسلام فكان الظاهر من المسلم كونه عدلا ولهذا اقتصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قبول خبر الاعرابى عن رؤية الهلال على ظاهر اسلامه واقتصرت الصحابة على اسلام من كان يروى الاخبار من الاعراب فاما الازمان التى كثرت فيها الخيانات ممن يعتقد الاسلام فليس الظاهر من الاسلام كونه عدلا فلا بد من اختباره وقد ذكر الفقهاء هذا التفصيل اه (٨) كابن الحاجب من الاصوليين قال

---

(قوله ) نحن نحكم بالظاهر قال المزي والذهبي لا اصل له نعم في الصحيح انما اقضي بنحو مااسمع وفي البخاري عن ابن عمر انما نؤاخذكم بما ظهر لنا من اعمالكم (قوله)باطل اذ لانسلم ان هذا ظاهر لان صدق الخ (قوله) لأنها تثبت عاماً أي لأن الرواية تثبت شرعاً عاماً غير متعلق بالراوي بخلاف ماذكروا (قوله) فلايلزم من القبول هنا القبول هنالك ، الذي في شرح المختصر فلا يلزم في تلك القبول في الرواية وهو اولى فتكون الاشارة بهنا الى مانحن فيه (قوله) لايحملهما هوى وصف كاشف لامقيد لأن العدل كذلك

الشروط وقد اكتفى فى الرواية بواحد وفى الشهادة باثنين فيكون تعديل كل واحد كأصله ، واعلم ان المدعى ان هذا الشرط لايزيد على أصله ولا ينقص منه وقد بين فى الاحتجاج الطرف الاول ( ولا(١) يفيد الا مع بيان ) الطرف الثانى اعني ( عدم النقصان (٢) وهو) أى النقصان ( ثابت فى تعديل شهود الزنا ) فانه يكفى اثنان اتفاقاً على ان عدم الزيادة أيضاً ليس بثابت اذ يكفى عند ابي حنيفة والشافعي فى شهادة هلال رمضان واحد ويفتقر فى تعديله الى اثنين ، وقد اجيب بأن كلا من الطرفين(٣) ثابت فى باب الشهادة على الاطلاق وزيادة الاصل فى شهادة الزنا ونقصانه فى شهادة هلال رمضان انما يثبت بخصوص نص احتياطاً لدرء العقوبات وايجاب العبادات ، احتج ( الثانى ) بأنه ( يعتبر الظن ) في العدالة لا العلم اتفاقاً ( و)الجرح والتعديل (هما خبر ) من عدل فيكفي الواحد اذ به يتحصل الظن المطلوب ( وعورض بأنهما شهادة) (٤) فيجب التعدد كسائر الشهادات وقد يجاب بأنهما لو كانا شهادة لاعتبر لفظها (٥) فهما كسائر الشهادات واما القائل بالمذهب الثالث فالكلام فيه سؤالا وجوابا ظاهر بأن يجعل المعارضة دليلا والدليل (٦) معارضة

﴿ مسئلة ﴾ وقد اختلف فى سبب الجرح والتعديل هل يجب بيانه اولا على اقوال خمسة اولها ( قيل ويجب ذكر سبب الجرح ) دون سبب التعديل وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى واختاره والامام المنصور بالله القاسم بن محمد عليه السلام(٧) وذلك (لانضباطه ) اي سبب الجرح بخلاف التعديل لان اسباب التعديل كثيرة لاتنضبط فلا يمكن ذكرها ، وتحقيقه ان العدالة بمنزلة وجود وصف مجموع يفتقر الى اجتماع اجزآء وشرايط يتعذر ضبطها او يتعسر (٨) والجرح بمنزلة عدم لذلك الوصف فيكفى

---

المهدى وهو ظاهر قول المدونة اه ح فصول (١) الا عدم اشتراط العدد في تعديل الراوى اوجرحه ولا يفيد اشتراطه في تعديل الشاهد اوجرحه الا مع بيان الخ اه ح فصول (٢) اى نقصان الشرط عن المشروط اه (٣) عدم الزيادة وعدم النقصان وفي نسخة بأن كلا الطرفين وقوله على الاطلاق يعنى من غير نظر الى شهود الزنا وهلال رمضان اه (٤) قالوا عدم اعتبار العدد احوط لأنه يبعد احتمال عدم العمل بما هو حديث واجيب بالمعارضة وهو ان اعتبار العدد احوط لأنه يبعد احتمال العمل بما ليس بحديث اه ح فصول للسيد صلاح (٥) ولما صحا بالكتابة والرسالة وفي غير وجه الخصم اه (٦) فيقال خبر فيكفي واحد فيعارض بانه شهادة فلا يكفي او يقال احوط فيعارض بأن الآخر احوط اه عضد والله اعلم (٧) والسيد محمد بن ابراهيم رحمه الله في تنقيح الانظار اه (٨) في تنقيح الانظار مالفظه أما العدالة فلا يجب ذكر سببها لانه يؤدى الى ذكر اجتناب جميع المحرمات وفعل

---

بن دليل المدعى كما يدل عليه وقد بين في الاحتجاج وذلك ان المدعى هو ثبوت التعديل بواحد في الرواية دون الشهادة الا انه تسامح فأطلق الطرف الأول على الاول من الاحتجاج وهو قوله لا يزيد على أصله وليس كذلك فان المراد الأول من المدعى وهو ثبوت التعديل بواحد في الرواية وكذا تسامح باطلاق الطرف الثانى على عدم النقصان والمراد الطرف الثانى من المدعى وهو عدم ثبوت التعديل بواحد في الشهادة وعبارة شرح المختصر واعلم انه لايتم مدعاه الا بان يبين ان الشرط كما لا يزيد على مشروطه لاينقص عنه وليس بثابت لانه يشترط في شهود الزنا الخ ولعله يتكلف لتوجيه العبارة بحذف مضاف تقديره واعلم ان مقتضى المدعى ان هذا الشرط الخ يعنى ان مقتضاه ان يقال في الاحتجاج ان هذا الشرط الخ لأن المدعى امران فمقتضاهما ان يحتج على كل واحد منهما (قوله) بأن تجعل المعارضة وهي قوله وعورض (قوله) والدليل وهو قوله وهما خبر (قوله) لانضباطه الخ هذا الاستدلال رجحه السعد ورواه للغزالى والامام في البرهان وضعف ماذكره ابن الحاجب من الاستدلال بأن الاطلاق في الجرح يؤدي الى التقليد ولن يكون مجتهداً من يقلد فى بعض مقدمات اجتهاده وتحقيق ذلك يؤخذ من شرح المختصر وحواشيه فما ذكره المؤلف عليه السلام سالم عن هذا الاعتراض

---

(قوله) من شرح المختصر وحواشيه في نسخ بعد هذا وشرح الجمع اه

فيه انتفاء واحد من الاجزاء والشروط فيجب ذكره وثانيها قوله (وقيل) يجب ذكر (سبب التعديل) دون سبب الجرح (لتسارع) الذي جبلت عليه النفوس (الى البناء على الظاهر) من غير نظر الى الحقايق والعدالة مما تلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح وثالثها قوله (وقيل) يجب ذكر (سببهما للامرين) المذكورين في توجيه القول الاول والثاني ورابعها قوله (وقيل لا) يجب ذكر سبب (ايهما) مطلقا فيكفى الاطلاق فى الجرح والتعديل وهذا قول القاضي ابي بكر الباقلاني وهو مروي عن الامام يحيى بن حمزة، واحتج له بقوله (لانه) أى الجارح والمعدل (بصير) على ماهو المفروض (والا) يكن بصيراً بل شهد من غير بصيرة له بحالهما لم يكن عدلا (فلا يقبل) واورد عليه انه قد اختلف فى اسباب الجرح فربما جرح بسبب لايراه الغير جرحاً، واجيب بأن المفروض انه عدل بصير لايطلق فى محل الخلاف والا كان مدلساً (١) مجروح العدالة اللهم الا ان يتفق مذهب الجارح والمجروح فى اسباب الجرح والتعديل فانه يجوز الاطلاق وان خالف فيها مخالف ولا يكون حينئذ مدلساً، وخامسها قوله (وقيل) لايجب ذكر سببهما (ان كان عالماً بأسبابها) بل يكفي الاطلاق فيها ويجب ذكره ولا يكفي الاطلاق فيها ان لم يكن عالماً فاذا علمنا ان الجارح او المعدل عالم بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه والا كلفناه بيانها وهذا قول الجويني (٢) والغزالي والرازي قال في الفصول وهو اختيار بعض

---

جميع الواجبات كما اشار اليه زين الدين وكما بينه في العواصم وهذا شيء لم يفعله أحد من الامة ابدا ولأنها الاصل في الاسلام فتقوت وترجحت بأدنى سبب اه

(١) فان قلت سنقول ان التدليس لايوجب الجرح على الاصح وقضية كلامه هنا موافقة القاضي على ان التدليس خارج قلت المراد بالتدليس ثمة غير المراد به هنا فان التدليس وقع في موضع الحاجة الى الايضاح وهو الاماكن المختلف فيها ولا كذلك ثمة اه سبكي على المختصر والله اعلم (*) وأجيب اولا بأنه قد يبنى الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحاً حقاً فلا يكون مدلساً «١» وثانياً بأنه ربما لايعرف الخلاف ولا يخطر بباله اصلا فلا تدليس اه عضد قوله ربما لايعرف الخلاف الخ فيظن ان ذلك السبب مما يوجب الجرح من غير مخالفة فيطلق حينئذ ظاناً حصول الاجماع وليس كذلك اه من غاية الوصول بالمعنى «١» فان من يخبر ويشهد انما يخبر بأعتقاده فلا يلزم التدليس سلمنا لكن انما يتم ذلك على تقدير ان يكون عارفاً بالخلاف فيما يوجب الجرح اما اذ لم يعرف الخلاف الخ اه غاية الوصول (٢) وفي جمع الجوامع وشرح المحلي عليه مالفظه وقول الامامين اى امام الحرمين والرازي يكفي اطلاقهما اى الجرح والتعديل للعالم بسببهما اى منه ولا يكفي من غيره هو رأى القاضي المتقدم اذلا تعديل ولاجرح الا من العالم بسببهما فلا يقال انه غيره وان ذكره معه ابن الحاجب وغيره اه الظاهر من كلام ابن الحاجب وغيره ان الفرق بين القولين هو ان القاضي يقول من شهد من غير بصيرة له بحالهما لم يكن عدلا فلا يقبل جرحه وان الامام يقول هو عدل لكنه لا يقبل لحصول الشك بخبره فلا يعمل به ولهذا الوجه انه اذا بين السبب قبل وان كان جاهلا عند الامام اه منقولة

---

ولان العدالة الخ لظهر استقلاله (قوله) لكثرة التصنع من المعدل، بفتح الدال أي تكلف حسن السمت بالريا والاحتراس عما ينكره الناس فيحتاج الى التفصيل بخلاف الجرح فلا التباس لعدم ماذكر فيه (قوله) للامرين المذكورين الاول انضباط سبب الجرح والثاني التسارع لكن ينظر في صحة الاستدلال بها للقول بوجوب ذكر سبب الجرح والتعديل جميعاً مع ان الانضباط دليل وجوب ذكر سبب الجرح دون التعديل والتسارع دليل وجوب ذكر سبب التعديل دون الجرح والذي في شرح المختصر الاستدلال لهذا القول بأنه لو اكتفى بالاطلاق لزم اثبات الجرح والتعديل بالشك لكثرة الخلاف في اسبابهما فيلتبس عليه الجرح بالتعديل فيقول انه مجروح بناء على اعتقاده واللازم ظاهر البطلان اذ المعتبر في اثباتها الظن ثم اجاب بمنع اللزوم اذ الظاهر من حال المعدل انه يخبر عن ظن غالب فلاشك في خبره (قوله) لم يكن عدلا اذ العدالة تقتضي ان لايجازف بالجرح وهو غير عالم بسببه او يعدل كذلك (قوله) الا ان يتفق مذهب الجارح والمجروح الظاهر ان العبرة بمذهب المجروح فقط (قوله) وقيل ان كان عالماً بأسبابها الخ، قال في شرح

---

(قوله) لكن ينظر في صحة الاستدلال الخ، لعله يقال في توجيه الاستدلال بذلك ان الانضباط المذكور دليل على اعتبار ذكر اسباب الجرح فقط ولا

الجمع هذا القول ليس مذهباً خارجاً على ماسبق بل هو رأى القاضى لأن الجرح والتعديل انما يعتبران من العالم باسبابها فالجاهل بذلك لايعتد بقوله قلت والمؤلف عليه السلام اعتمد كلام ابن الحاجب وغيره في جعله مذهباً مستقلا (قوله) والا اوجب الشك ، الشك فاعل اوجب ومفعوله العمل أي اوجب الشك العمل بالجرح والتعديل ويدل على ذلك قول المؤلف عليه السلام فيلزم ان يكون الشك موجباً الخ وهذا المذكور اشارة الى ملازمتين اشار الى الاولى منهما بقوله لو اثبتنا احدهما الخ واشار الى الثانية بقوله فيلزم الخ كأنه قال لو اثبتنا مع الشك لزم ان يكون الشك موجباً الخ اي موجباً للعمل بالجرح اوالتعديل وقد اقتصر في شرح المختصر على الملازمة الاولى لأنه لم يذكر ايجاب الشك فقال لو اثبتنا احدهما أى الجرح اوالتعديل لاثبتنا ذلك مع الشك وبهذا يتم شرح ماذكره المؤلف عليه السلام في المتن واما قوله اذ لولم يشترط علمنا الخ فلا دخل له في شرح المذكور في المتن لتمام قوله ان كان عالماً الخ بتعليله المشار اليه بقوله والا اوجب الشك ولا في احدى الملازمتين المذكورتين مع انه لا يصلح علة لقوله ان كان عالماً الخ لان المراد به كون المعدل او الجارح عالماً بأسبابها لا علمنا بكونه عالماً بذلك وأيضاً قد عرفت ان فاعل اوجب في المتن هو الشك ومفعوله العمل ومقتضى قوله لكان خبره موجباً للشك ان الموجب هو الخبر فيكون المعنى لاوجب خبره الشك فلا يصلح كونه علة لما قبله أعنى قوله والا اوجب الشك فلا يخلو عن قلق ولعل قوله اذ لو لم يشترط الخ نسخة بدل عن قوله يعنى لو أثبتنا الخ ويكون بناء هذه النسخة على ان الشك في عبارة المتن منصوب والفاعل ضمير يعود الى الخبر والمعنى لكان خبره أي المعدل او الجارح موجباً للعمل بالشك واما اشتراط علمنا بكون المعدل او الجارح عالماً فتنبيه على انه مدار الاستدلال اذ لو لم يعلم كونه عالماً لعامنا بخبره مع الشك ولعله كان مذكوراً مع هذه النسخة فتأمل والله أعلم (قوله) ذكر سبب الجرح يعنى دون التعديل كما صرح بذلك في شرح الجمع (قوله) اذا عرف مذهب الجارح يعنى عرف كون مذهب الجارح أنه لايجرح الا بقادح ذكره في شرح الجمع

أئمتنا عليهم السلام(١) وقد اشار الى احتجاج اهل هذا القول بقوله (والا اوجب الشك) يعنى لو اثبتنا احدهما بقول غير العالم لاثبتنا (٢) مع الشك فيلزم ان يكون الشك موجباً للعمل اذ لو لم يشترط علمنا بكونه عالماً بأسبابهما لكان خبره موجباً للشك فلا يعمل بقوله، وهاهنا قول سادس للسبكى وهو انه يجب ذكر سبب الجرح في الشهادة دون الرواية فيكفي فيها الاطلاق اذا عرف مذهب الجارح وهذه المسئلة والتي قبلها من مسائل الفروع التى يكفى فيها الظن فعليك باختيار الراجح عندك فيهما(٣)

---

(١) كالمهدى عليه السلام اه شرح فصول (٢) فيه حذف المفعول اى لاثبتناه اى احدهما وعبارة الامام الحسن في القسطاس لاثبتناه بذكره اه من خط جمال الدين على البرطي رحمه الله
(٣) قال مولانا العلامة المحقق المحدث ابراهيم بن محمد الوزير رضوان الله عليه في الفلك الدوار مالفظه ، الجرح والتعديل مقام صعب لاينبغي فيه التقليد وقد وقع فيه تعصب شديد بين اهل المذاهب والحق انه لايقبل الجرح الا مع بيان سببه وان قوله فلان كذاب من الجرح المطلق لأنهم قد يطلقونه على من يخالفهم وهو من اهل الصدق ، واذا كانت العداوة بين مؤمنين متفقي العقيدة ولم يقبل قول احدهما في الآخر ولا شهادته عليه فكيف مع اختلافهما خصوصاً في حق المتعاصرين المتجاورين وقد جرح بذلك خلق كثير سيما من كان داعيه الى مذهبه ومن طالع كتب الجرح والتعديل عرف مفسدة التقليد فيهما وقد عاب قوم على المحدثين كابن معين وغيره الكلام فيهما وليس كذلك على الاطلاق اذهما اصل عظيم عليه مبنى الاسلام ، وتأسيس قواعد الاحكام ، في معرفة الحلال والحرام وانما المعيب من ذلك هو جرح العدل بمجرد المخالفة في الاعتقاد كفعل الجوزجانى وغيره من النواصب اورد حديثه بشدة التعنت في التعديل وقد وصم بذلك كثير من الفضلاء وهو في القدماء كثير وفي المتأخرين من اتباع الأئمة الاربعة حيث يخالف مذهب ائمتهم ومثل الجوزجانى قال الذهبي في محمد بن راشد المكحولي الشامي

---

يدل على عدم اعتباره فى التعديل بل عدم انتهاض دليله كاف في القول بعدمه والتسارع دليل ذكر اسباب التعديل فقط ولم يدل على عدمه فى الجرح وهذا القائل لما انتهض عنده الدليلان قال بموجبهما واستدل بهما في كل من الموضعين لامكان الجمع بالقول بالاعتبار في كل منهما والله أعلم اه حسن بن يحيي الكبسي ح (قوله) فقال لو اثبتنا احدهما ، لقول غير العالم بأسبابهما كذا في العضد اه (قوله) لاعلمنا بكونه عالماً الخ ، ولا يبعد ان يقال الشرط هو حكمنا بكونه عالماً ولانحكم الا بعد ان نعلم فالحكم بكونه عالماً يدل على علمنا التزاماً اه حسن بن يحيى ح (قوله) فلا يصلح كونه علة الخ ، كلام المؤلف مستقيم وكون الشك فاعلا اولا ومفعولا ثانياً لايمنع صلاحيته علة لما قبله فتأمل اه ح من خط شيخه

﴿ مسئلة ﴾ (و) الجرح والتعديل (انما يقبلان من عدل) اجماعاً لعدم الوثوق بغيره والطريق الى العدالة الاختبار بغير واسطة او بواسطة اختبار المختبر ونعني بالاختبار معرفة أحوال المعدل في حالتي الرضى والغضب والسرور والحزن فان وقف في الحالتين على ماعرفت من ماهية العدالة فهو عدل والا فهو غير عدل (واذا تعارضا (١)

---

الدمشقي الخزاعي قالوا شيعي رافضي قال الذهبي كيف يكون دمشقي شيعياً ثم تأملت فوجدته خزاعياً وخزاعة يتولون اهل البيت اه كلام الذهبي روى له اهل السنن الاربعة اه من الفلك الدوار

قال في الفلك الدوار **(واما الخاتمة)**

فهي من أعظم قواعد الدين وعليها الاعتماد في حفظ حديث سيد المرسلين وآثار القرابة والصحابة والتابعين وبها عمل المحققين من طوائف المسلمين وهي ان الواجب قبول حديث كل راو من أي فرق الاسلام كان اذا عرف تحرزه في نقل الحديث وصدقه وامانته وبعده من الكذب وان كان مبتدعاً متأولا ورد كل راو عرف منه خلاف ذلك من غير تساهل في القبول ولا تعنت في الرد ، فاما القبول بمجرد الموافقة في الاعتقاد ورده بمجرد المخالفة في الاعتقاد وتطلب المدح لغير الثقات ، وتكلف القدح في حق الاثبات ، فمن مزالق الاقدام ، والتهور الموقع في الكذب على المصطفى عليه افضل الصلاة والسلام ، واعتماد على مجرد التشهي الموقع في غضب الجبار ، ودخول تحت قوله صلى الله عليه وآله وسلم من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار ، فان القبول والرد بمجرد ذلك كذب اذ مرجعه الى انه قال ولم يقل او الى انه لم يقل وقد قال ، ومن طالع تراجم الرجال عرف ان اكثر الجرح انما هو بالمعتقدات أو برواية مايخالفها وقد تفاحش الامر في ذلك بين اهل المذاهب فروعاً وأصولا ومنقولا ومعقولا « والقى الشيطان بينهم العداوة والبغضاء » حتى روى ان بعض الشافعية كان يمر بمساجد الحنابلة فيقول اما آن لهذه الكنائس ان تسد ، وبين فرق الفقهاء أمور ومقالات يضيق المقام عن ذكرها وكذا بين الحنابلة والاشاعرة وبين سائر الفرق من المتكلمين وغيرهم بل بين الطائفة الواحدة وبين الشيعة والسنية وجرت بينهم في بغداد وغيرها فتن لا تطاق ، واحرق بسبب ذلك غير مرة باب الطاق اه (١) قوله واذا تعارضا فالجرح مقدم سواء كان الجرح مبين السبب او مطلقاً وقلنا بقبوله فالصحيح من المذاهب في المسئلة ان الجرح مقدم مطلقاً سواء كثر الجارح او المعدل او استويا وبه جزم الماوردي والروياني وابن القشيري وقال نقل القاضي فيه الاجماع ونقله الخطيب والباجي عن جمهور العلماء وقال الامام الرازي والآمدي وابن الصلاح انه الصحيح لأن مع الجارح زيادة علم لم يطلع عليها المعدل فهو موافق له على ان ظاهره كذلك ومخبر بما خفي عن المعدل قال ابن دقيق العيد هذا انما يصح على اعتقاد ان الجرح لايقبل الا مفسراً اي فان قبلناه مجملا فالاقوى حينئذ ان نطلب الترجيح لأن قول كل من الجارح والمعدل ينفي مايقول الآخر قال وشرط آخر وهو ان يبنى الجرح على امر مجزوم به لا بطريق اجتهادي كما اصطلح اهل الحديث في الاعتماد في الجرح على اعتبار حديث الراوي مع اعتبار حديث غيره والنظر الى كثرة الموافقة والمخالفة والتفرد والشذوذ اه من شرح الفية البرماوي في الاصول (*) قال السيد محمد بن ابراهيم الوزير في تنقيح الانظار مالفظه ، واعلم ان التعارض بين التعديل والجرح انما يكون عند الوقوع في حقيقة التعارض اما اذا امكن

(قوله) الاختبار ، يعني لمن لم يشتهر بها او بعدمها (قوله) بغير واسطة ، بأن يكون المعدل هو المختبر بالكسر (قوله) او بواسطة اختبار المختبر ، بكسر الباء الموحدة فالمعدل هنا ليس هو المختبر بل هو مستند في تعديله الى قول المختبر واما ضبطه بفتح الباء فانما يستقيم اذا جعل اضافة الاختبار اليه من الاضافة الى المفعول وفيه خفاء

فالجرح مقدم ) على التعديل مطلقاً (١) ( وقيل لا ) ترجيح لايهما مطلقاً فيطلب الترجيح بخارج وهو ظاهر اطلاق والدنا المنصور بالله قدس الله روحه لانه قال (٢) فان تعارض الجرح والتعديل بالشهادة فالترجيح بما يظهر رجحانه لقوله تعالى «فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه» ( وقيل التعديل ) مقدم على الجرح (ان كثر المعدل ) لاان استويا اوكان الجارح اكثر فكالقول الاول ( قلنا الجرح ) فيه ( زيادة ) لم يطلع عليها المعدل فيجب العمل به لانه لاينفي مقتضى التعديل في غير صورة التعيين جمعاً بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقاً ولم يظنه فيظن عدالته اذالعلم بالعدم لايتصور والجارح يقول انا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذباً ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين(٣) فيما اخبرا به والجمع اولى ما امكن (٤) هذا اذا اطلقا اوعين الجارح السبب ولم ينفه المعدل اونفاه لابيقين(٥) ( اما ان عين ) الجارح السبب ( ونفى المعدل ) ماعينه ( يقيناً ) كأن يقول الجارح هو قتل فلاناً يوم كذا ويقول المعدل هو حي ورأيته بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض لعدم امكان الجمع المذكور وحينئذ ( فالترجيح ) بينهما بأمر خارج هو الواجب ان امكن والا تساقطا(٦)

﴿ مسئلة ﴾ (وللتعديل) طرق مرتبة على (مراتب) في القوة فأولها ( الحكم بالشهادة ) من الحاكم المدتبر الذي يرى العدالة شرطاً في قبول الشهادة وهذا تعديل بالاتفاق ( ثم ) يتبع ذلك في القوة قول المعدل (هو عدل لكذا ) (٧) فانه مع بيان السبب تعديل متفق عليه أيضاً ( ثم ) يتبع ذلك ( عمل عالم ) بروايته وهو (لايقبل (٨) المجهول ) بل يشترط العدالة المحققة في قبول الرواية وهذا أيضاً متفق

(قوله) هو عدل لكذا، أي لصحبتي وخبرتي به في صحته ومرضه وحضره وسفره

---

معرفة ما رفع ذلك فلا تعارض البتة مثال ذلك ان يجرح هذا بفسق قد علم وقوعه ولكن علمت توبته ايضاً والجارح جرح قبلها اه (١) كثر المعدل املا اه (٢) في آخر مقدمته في اصول الفقه اه (٣) بناء على قول النظام في صدق المعدل والا فلا يخفى انه غير مطابق للواقع فتأمل (٤) لأن تكذيب العدل خلاف الظاهر اه فصول (٥) قال ابو زرعة في شرح الجمع واستثنى من ذلك اى من كون الجرح مقدماً على التعديل مطلقاً صورتان احدها اذا عين الجارح السبب، الثانية اذا عين الجارح سبباً فقال المعدل تاب عنه وحسنت توبته فيقدم التعديل لأن معه ههنا زيادة علم كما حكاه الرافعي عن جماعة منهم ابن الصباغ وجزم به الرافعي في المحرر والنووي في المنهاج اه (٦) ورجع الى الاصل وهي البراءة اى براءة المكلف عن التكليف بمضمون الخبر اه (٧) لصحبتي له وخبرتي به في صحته ومرضه وسفره وحضره، قال ابن ابي الخير وفي جعل قوله هو عدل لكذا من طرق التعديل تسامح وانما الطريق الخبرة والله اعلم (٨) قال صاحب الفصول في الاصح، قال السيد صلاح في شرحه اشارة الى قول بعضهم انه لايكون تعديلا ان امكن حمله على الاحتياط او على العمل بدليل آخر وافق الخبر وان كان لايقبل المجهول لأن عمله حينئذ ليس لصدق الراوي فلا يكون تعديلا وهذا نص على معناه الرازي قلنا ان عمله بعد بلوغ خبر هذا الشخص اليه كان لأجل هذا الخبر ومن ادعى خلاف

عليه (ثم) يتبع ذلك (رواية من) عرف من عادته انه (لايروى الا عن عدل (١) على الاصح) من الاقوال وقيل رواية العدل تعديل مطلقاً لان الظاهر انه لايروي الا عن عدل وقيل ليس بتعديل مطلقاً لكثرة من تراه يروي ولا يفكر فيمن يروي عنه ، ووجه الترتيب ان الشهادة مضيق فيها فلا يحكم الحاكم بها الا مع قوة ظنه بالعدالة بخلاف الاخبار بها فانه قد يقع ممن لايبلغ ماعنده ماعند الحاكم من قوة الظن بها، والتصريح بها(٢) وبسببها أقوى من فهمها بالالتزام والعمل اقوى من الرواية وهو ظاهر، هذه طرق التعديل ، واما طرق الجرح فالجارح اما ان يصرح بسبب الجرح (٣) اولا والاول متفق عليه والثاني مختلف فيه كما عرفت (ولايجرح ترك العمل بشهادة) شاهد (اورواية) راو لجواز ان تدلا وتقبلا ولا يترتب عليها اثرهما لمعارض كرواية اوشهادة اخرى او فقد شرط آخر غير العدالة كعدم ضبط او غلبة نسيان (ولا) يجرح أيضاً (تدليس)(٤) وقع من الراوي اذا لم يتضمن غشاً وسيجي بيانه قريباً ان شاء الله تعالى (واما الحد) للشاهد (في شهادة الزنا لانخرام النصاب) المعتبر فيها وهو الاربعة (فجارح على المختار)(٥) ذكره الامام المهدى احمد بن يحي عليه السلام قال ولا اظن احداً من اهل المذهب يخالف في ذلك والوجه انه ممنوع من اداء الشهادة مع انخرام النصاب فاقدامه عليها حينئذ معصية مخلة بالعدالة

﴿مسئلة﴾ رواية كافر التصريح لاتقبل اتفاقاً ومن قبل شهادة بعضهم على بعض

---

ذلك فتجويز لادليل عليه والله اعلم اه (١) في تنقيح الانظار من اعتقد ان العلماء لايروون الا عن عدل كان مرسله اضعف المراسيل اوغير مقبول ومن طالع تراجم العلماء علم مافي هذا المذهب من المفسدة فقد روى مالك عن ابن ابى المخارق وهو متكلم عليه والشافعي عن ابن ابى يحي والزنجي وهو متكلم عليهما واحمد بن حنبل عن عامر بن صالح وغيره وابو حنيفة عن غير واحد من الضعفاء والمجاهيل والقاسم والهادى عن ابن ضميرة عن ابيه عن جده وعن ابى هرون العبدى في الاحكام بل لايسندان في الغالب الا عن ابن ضميرة والهادى في المنتخب عن كادح بن جعفر وعمرو بن شعيب وابو طالب عن الاشعث والمؤيد بالله عن منهم وهما واحمد ابن عيسى وغير واحد عن حسين بن علوان وابى خالد والسيد ابو عبدالله عن ابى الدنيا الاشج وكل هؤلاء متكلم عليه منسوبون الى الكذب عند الشيعة والسنة بل لم يسلم رجال البخارى ومسلم مع شدة في تنقيتهم اه مختصراً (٢) هو الطريق الثانية وقوله والعمل الطريق الثالثة اه (٣) كان يقول زيد مجروح العدالة لانه ترك الصلاة لغير عذر اه شرح فصول (٤) وذلك كقول من لحق الزهرى «» قال الزهرى موهماً انه سمعه منه ، ومثل حدثنا فلان بما وراء النهر موهماً انه يريد بالنهر جيحان وانما يريد به غيره لان قصده بذلك غير واضح اه عضد والله اعلم «» اى لم يعاصره لكن يروى عمن لقيه اوعاصره ورءاه لكن سمعه بواسطة اه سعد (٥) خلافاً لابن الحاجب فانه قال في تعداد مالايجرح به ولا الحد في شهادة الزنا لعدم النصاب

(قوله) ان الشهادة التى هى اعلى طرق التعديل (قوله) من فهمها بالالتزام كما في الطريق الثالثة (قوله) أقوى من الرواية التى هي الرابعة (قوله) ولا يجرح ترك العمل بشهادة شاهد او رواية راو الى آخر المسئلة ، الكلام في هذه المسئلة في طرق الجرح والتعديل من تصريح المزكي والجارح بذلك وعدم تصريحه لافي موجبات قبول الرواية وعدمها من اوصاف في الراوي فقول المؤلف عليه السلام لايجرح ترك العمل الخ لايناسب موضوع المسئلة بل كان المناسب ان يقول ترك العمل ليس بطريق الخ واما الحد فطريق واما التدليس فلا يستقيم ان يقال فيه ذلك لانه من اوصاف الراوي قطعاً وقد ذكره ابن الحاجب في هذه المسئلة كالمؤلف عليه السلام وهو غير مناسب لموضوعها (قوله) ومن قبل شهادة بعضهم على بعض مطلقاً قال في حواشي الفصول وهم الحسن البصري والبتى وابو حنيفة واصحابه

---

(قوله) لايناسب موضوع المسئلة ، تأمل فكلام المؤلف مستقيم اه ح عن خط شيخه

مطلقاً او مع اتحاد الملة او على المسلمين مع الضرورة لايقبل روايتهم وكذلك فاسق التصريح غير مقبول بالاتفاق (وقد اختلف في) قبول رواية (المتأول) أي كافر التأويل وهو من اتى من أهل القبلة بما يوجب الكفر غير متعمد كالمشبه(١) وفاسق التأويل وهو من اتى من اهل القبلة بما يوجب الفسق غير متعمد كالبغاة (فقيل يقبل) كافر التأويل وفاسقه في روايته وشهادته بشرط انيكون في مذهبه (محرم الكذب) لا كالخطابية(٢) والرافضة وبعض السالمية (٣) وهذا قول بعض ائمتنا وابي الحسين والغزالي وجمهور الفقهاء، قال ابو طالب والاقرب من طريقة من يقبل خبر المتأول في الكفر ويقبل شهادته انه لايقول بكفره لتمسكه بالشهادتين واذا اعتقد مذاهب فاسدة من طريق التأويل اذلا يعرف في اهل العلم(٤) من يقطع على رجل بالكفر ثم يقبل حديثه وشهادته انتهى كلامه وهو ماأراده ابن الحاجب بقوله كالكافر عند المكفر وقال مالك وابو علي وابو هاشم وابو بكر الباقلاني لايقبل ونقله الامدي عن الاكثرين وجزم به ابن الحاجب وفي كلام ابي طالب مع قوله بأن هذه المسئلة محتملة للنظر ميل الى تقوية (٥) كلام الرادين ونقل عن القاضي عبد الجبار قبول رواية فاسق التأويل دون كافره، أحتج القابلون(٦) باجماع الصدر الاول من الصحابة والتابعين على ذلك بيانه ماأشار اليه بقوله (للقطع بحدوث الكفر (٧) والفسق تأويلا في اخر

---

قال الجلال في شرح كلامه لأن سبب الجرح انما هو الافتراء والحد لايدل عليه لجواز كونه صادقاً وماقيل من انه ممنوع شرعاً من الشهادة مع نقصان نصابه فالجرح انما هو بالاقدام على مخالفة الشرع مدفوع بأن المنع ظني ولا جرح بمخالفة ظني مع انه ربما وثق بمن تكمل الشهادة معه فلم يشهدوا اه والله اعلم (١) اى كنحوه من أهل البدع الواضحة المستلزمة للكفر والمراد بالواضحة هي التي لايكون معها شبهة قوية يعذر بها صاحبها وغير الواضحة ماأستندت الى شبهة قوية (٢) في ترجيح الابصار وكذا في شرح المقدمة انهم فرقة من الخوارج والذي في سيلان هو مافي شرح الوقاية للحنفية اه(٣) لتحليلهم ان يشهد بعضهم لبعض كذباً فلا تقبل روايته البتة لأن صدقه غير مظنون اه معيار وقسطاس (٤) في نسخة من اهل اهاالظاهر من كلامهم في الفروع ان الخلاف مع القول بالكفر والفسق ومفهوم الازهار وغيره قبول شهادتهما والله اعلم اه (٥) في نسخة الى تقويم اه (٦) بالباء الموحدة ه (٧) ينظر في مستند القطع المدعى في المتن في الطرف الاول اه من انظار السيد

(قوله) مطلقاً، اتحدت الملة او اختلفت لان الكفر ملة واحدة (قوله) او مع اتحاد الملة كما هو المذهب (قوله) مع الضرورة لعله يشير الى مافي شرح الايات للنجري في قوله تعالى «اوآخران من غيركم» من ان المنصور بالله عليه السلام وابن ابي ليلى والاوزاعي وسريج ذكروا انه غير منسوخ فيشهد الذميان على وصية المسلم في السفر فقط فكانه للضرورة في حالة السفر الى شهادتهم حيث لم يوجد غيرهم (قوله) لايقبل روايتهم قال في شرح المختصر وذلك لان شهادتهم قبلت للضرورة صيانة للحقوق اذ اكثر معاملاتهم فيما لايحضره مسلمان (قوله) بما يوجب الكفر و(قوله) بما يوجب الفسق اعترض في القسطاس هذين الحدين بانه بهادور اذ الكفر والفسق في الحدين هما التصريح وهو غير المحدود (قوله) والخطابية هم فرقة من غلاة الروافض ينسبون الى ابى الخطاب محمد بن وهب كان يقول علي كرم الله وجهه الاله الاكبر واخوه جعفر الاله الاصغر وكان من مذهبه ان من ادعى شيئاً ووقع في قلب السامع صدقه جاز له ان يشهد له ذكره في حواشي الفصول وشرحه (قوله) وهذا قول بعض أئمتنا منهم الامام يحيى عليه السلام قال مولانا وشيخنا صارم الدين رحمه الله ويروى عن الامام المتوكل على الله احمد بن سليمان عليه السلام والامير الحسين وهو مذهب المنصور بالله قال في حواشي الفصول نص عليه في كتابه في الاصول قال في شرحه وهو المختار قال في حواشي الفصول «نكتة» من رد احاديث المتأولين لزمه ان لايقبل مرسل من لايقبلها كالمؤيد بالله عليه السلام والمنصور بالله عليه السلام والمتوكل على الله عليه السلام فحديثهما من شرح القاضي زيد وهو ادعى الاجماع على قبولهم (قوله) لايقول بكفره الخ خبر قوله والاقرب (قوله) وفي كلام ابى طالب، يعني المتقدم (قوله) مع قوله ان هذه المسئلة وهي قبول المتأول (قوله) ميل الى تقوية كلام الرادين اما كلامه المتقدم فلأنه استبعد كلام القائلين فلذا تأوله بانهم لايقولون بكفره واما قوله بان هذه المسئلة محتملة للنظر فلا تقوية به بل هو مشعر بالتوقف وقد صرح في الفصول بالتوقف عن أبي طالب في فاسق التأويل (قوله) دون كافره اذ لم يخرج فاسق التأويل نفسه عن اهل الاسلام مع

---

(قوله) جاز ان يشهد له، ومن مذهبه ان المدعي اذا حلف عنده محقاً في دعواه جاز للناس ان يشهدوا له ويقول المسلم لايحلف كاذباً اه

(قوله) وكفعل الخوارج، فانه في آخر ايام الصحابة وهذا مثال فاسق التأويل قال الامام الحسن

ايام الصحابة ) كما روى ان معاوية اول من زعم ان الله يريد افعال العباد كلها وان رأي المجبرة حدث منه وشاع في ملوك بني مروان حتى عظمت به الفتنة وكفعل الخوارج والبغاة المعلوم بالتواتر والمعروف من احوال جماعتهم ان شهادتهم كانت تقبل واخبارهم لا ترد اذ لو رد شيء من ذلك لنقل كما نقل ساير الاحوال المتعلقة بمنازعة بعضهم لبعض (و) لكنه ( لم ينقل رد خبرهم وشهادتهم كساير أحوالهم ) المنقولة عنهم (فكان اجماعاً ) (١) على قبول خبر المتأول وهو المطلوب (٢) (واجيب بمنع اداء متأول شهادة اوخبراً لدى مخالفه ) وذلك لانه لم يثبت ان احداً من هؤلاء المتأولين اقام شهادة أوروى خبراً عند من يعتقد فسقه وظهر ذلك ظهوراً يقتضى ان ينقل ماجرى فيه من رد أوقبول فقولهم لورد شيء من ذلك لنقل غير صحيح لان وجوب نقله مترتب على وقوعه فما لم يقع كيف يجب نقل رده اوقبوله ولو سلم وقوعه فلا نسلم ان رده لم ينقل كيف وقد روى مسلم في صدر صحيحه عن ابن سيرين (٣) قال لم يكونوا يسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنة (٤) قالوا سموا لنا رجالكم فينظر الى اهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر الى اهل الابتداع فلا يؤخذ حديثهم ولو سلم اداؤه عند بعض منهم وقبوله فلا نسلم قبول الكل لمن هذه حاله ، أحتج ( الرادون ) لخبر المتأول وشهادته بقوله تعالى ( ان جاءكم فاسق ) بنبأ فتبينوا » والمتأول فاسق لوضوح فسقه فلا يقبل ، واجيب بقوله ( وهو ظاهر ) يعني ان الاية ليست نصاً في دخول فاسق التأويل

---

هاشم الشامي رحمه الله تعالى والله أعلم (١) قال في تنقيح الانظار روى الاجماع على قبول فاسق التأويل من الائمة والعلماء ، ونذكر منها عشر طرق ، الاولى الامام المنصور بالله في صفوة الاختيار والمهذب ، الثانية الامام يحيى في الانتصار في الاذان والشهادات ، الثالثة القاضي زيد في الشرح ورواه منه الامير الحسين ، الرابعة القاضي عبدالله بن زيد العنسي في الدرة ، الخامسة الامير الحسين في الشفاء ، السادسة الشيخ ابو الحسين البصري في المعتمد ، السابعة الحاكم ابي سعيد في شرح العيون ، الثامنة الشيخ الحسن الرصاص ، التاسعة حفيده الشيخ احمد في الجوهرة ، العاشرة ابن الحاجب في المنتهى فهذه اقوى صحة الاجماع لصدورها عن عدد كثير مختلفي المذاهب والاغراض متباعدة البلدان والازمان واكثرهم من اهل الورع الشحيح وجميعهم من اهل المعرفة التامة واما كافر التأويل فاربعة منهم المنصور بالله ، والامام يحيى ، والقاضي زيد ، وعبدالله بن زيد اه مختصراً والله اعلم (٢) ولنا ايضاً ان المعتبر في قبول الرواية هو الظن فيجب قبول رواية فاسق التأويل وكافره بحصول الظن بصدقه ، اذ يعرف منهم الامانة والتدين والتحرز عن الكذب وعن سائر محظورات دينهم وايضاً فان من يعتقد الكذب كفراً كالخوارج فان الظن بصدقه اقوى ممن لا يعتقد ذلك لأن تحرز الامة عن الكفر اكثر عما دونه فجرى مجرى العدل الصريح فلزم العمل بخبره وعصيانه لا يقدح مع اعتقاد تحريم الكذب اه من القسطاس بالمعنى والله اعلم (٣) ابن سيرين لم يبق الى ذلك بل اراد الحرث اه من خط العلامة الجنداري عبارة المؤلف عليه السلام تحتمل الواسطة فلا نظر اه (٤) في حاشية هي الكلام في القرآن قدمه وحدوثه اه

---

غلبة الظن بصدقه بخلاف الكافر في القسطاس لانسلم الاجماع على ان ذلك فسق تأويل حتى يلزم الاجماع على قبول رواية فاسق التأويل فان كثيراً منهم كان يعد ذلك من المسائل الاجتهادية وانت تعرف ان التفسيق منها على مراحل اه (قوله) بمنع اداء متأول ، الاداء مضاف الى الفاعل وشهادة اوخبراً مفعوله اي تأدية المتأول من الصحابة لشهادة اوخبر عند مخالفه يعنى وقبله المخالف فلا بد من زيادة ذلك ولم يذكره المؤلف عليه السلام وكأنه تركه لظهور ارادته (قوله) والمتأول فاسق لوضوح فسقه أي خروجه عن طاعة الله وهذا استدلال على رد المتأول مطلقاً فكان المؤلف عليه السلام اراد ان المتأول فاسق بالعرف المتقدم ليشمل الكافر المتأول ولذا قال في شرح المختصر والكافر فاسق بالعرف المتقدم علم ذلك بالاستقراء وان كان لا يسمى في العرف المتأخر فاسقاً ويجعل قسيماً له قلت ولو لم يرد بالفاسق ذلك لم يدخل الفاسق المتأول لان الفسق في العرف المتأخر هو تعمد الكبيرة لكن قول المؤلف عليه السلام في الجواب اذ ليست نصاً في دخول فاسق التأويل لا يناسب شمول الآية للكافر اذ كان المناسب ان يقول وكافره (قوله) ليست نصاً في دخول فاسق التأويل لشمولها فاسق التصريح بل كل فرد منهما

---

(قوله) اذ كان المناسب ان يقول وكافره ، لاحاجة الى ان يقول

وغايتها ظهور دخوله في عموم الفاسق وما ذكر من الاجماع نص في محل النزاع فالعمل به جمع بين الدليلين ، واحتج الرادون ثانياً بأنه قد ثبت الاجماع (١) ان الكفر والفسق مانعان من قبول الحديث والشهادة فلا يقبل المتأول فيهما (٢) اذلا احد من اهل العلم يقطع على كفر غيره اوفسقه ثم يقبل حديثه وشهادته وانما يقبل منه من يعتقد ان تأويله قداخرجه عن الكفر والفسق (٣) فيثبت انهما مدار الحكم (٤) (قيل وهما) أي الكفر والفسق تصريحاً اوتأويلا (سلب اهلية ) (٥) يعني انهما نقصان منصب اهلية قبول الرواية والشهادة وهذا مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني قال في حواشي الفصول وقول يحيى عليه السلام بجواز الصلوة في ثوب شهد بنجاسته فاسقان ولو كانا صدوقين غير متهمين يدل على انه يختار هذا القول ( وقيل ) بل هما ( مظنة تهمة ) وهذا مذهب ابي حنيفة ( ٦ ) قالوا ولذلك قبل شهادة بعضهم على بعض ،

---

(١) في نسخة بالاجماع اه (٢) والا لقبل ذلك من فسق التصريح وكافره وهو لا يقبل منهما إجماعاً قلنا انما لم يقبل منهما لعدم تحفظهما عن الكذب ونحوه كما في محل النزاع فافترقا قالوا ذلك نوع من الركون وقد قال تعالى ( ولا تركنوا الى الذين ظلموا ) قلنا بعد تسليم انهم ظالمون لم نركن اليهم بل الى ما ظنناه، سلمناه فما ذكرناه يعني من إجماع الصحابة يقتضي تخصيص العموم اه من القسطاس ، وفي سلم الوصول شرح معيار الاصول بعد ان ذكر مثل هذا الكلام مالفظه قالوا لو صح هذا لزم قبول رواية اليهود لانهم يدينون بالتحريم من الكذب لأنه عندهم معصية توجب استحقاق العقاب فهم في التحرز كالمسلم قلنا كان يلزم ذلك لكن النصوص القرءآنية قد انبأت انهم اهل جرأة على الكذب في التحريم وكتمان الحق والتعصب لدينهم ولم يخص منهم الا من آمن برسوله فأورثنا الشك في مروياتهم النظر الى قوله تعالى ( ياأهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون ) وكفى بهذه الآية رداً لرواياتهم اه (٣) قالوا المتأول لم يقدم جرأة فلذلك لم يخرج خبره عن القبول اه (٤) فان قلت من يعتبر العدالة في الديانة ولا يعتبر العدالة في الرواية من المتكلمين كيف يروون عمن يقدحون فيه كالمغيرة وابى موسى والنعمان بن بشير وغيرهم من الصحابة وعمرو بن شعيب والزهرى وغيرهما من التابعين قلت قد سئل عن ذلك الامام محمد بن المطهر فحكى عن والده المطهر بن يحيي انه سئل عن ذلك فاجاب بأنهم انما فعلوا ذلك استظهاراً على الخصوم برواية من يثقون بروايته من العترة وغيرهم ثم انى وقفت في المنتخب على مايشهد بصحة ذلك في كلام الهادى عليه السلام فأنه قال في الاحتجاج على طلاق الثلاث وقد روى في ذلك روايات كثيرة من رواية علماء آل الرسول كجدى القاسم وبعضها من رواية العامة عن ثقات رجالهم لايردها منهم الا مكابر وهي اخبار صحيحة موافقة لكتاب الله وانما احتججنا بأخبار العامة قطعاً لحججهم بمارواه ثقاتهم وقد تركوا مارووه ثم ساق الحديث الذى اخرجه مسلم اه منقولا عن السيد ابراهيم ابن محمد بن الوزير والله اعلم (٥) قلت ويؤيد هذا القول الاول ماتقرر من قاعدة انه اذا دار الامر في نفي حكم بين عدم المقتضى ووجود المانع كان اسناد النفي الى الاول اولى والله اعلم اه من خط السيد الحسين بن القاسم بن اسحق رحمه الله تعالى (٦) كالسفر يوجب القصر لأنه مظنة المشقة وان لم توجد المشقة لأن انتفاء المظنة لايوجب عدم اعتبار المظنة ربطاً للاحكام بالغالب اه نظام فصول(*) وغيره من القابلين رواية الكافر والفاسق المتأولين المتحريم للكذب لغلبة الظن

---

(قوله) دخوله في عموم الفاسق قد ذكر في شرح المختصر مايؤيد العموم حيث قال لأن الآية لم تخصص اذ كل فاسق مردود واعترض الامام المهدي عليه السلام دعوى عموم ان جاءكم فاسق بأنه ليس من الفاظ العموم لأن النكرة لاتفيد العموم الا في النفي واجاب شيخنا رحمه الله في حواشي المنهاج انه من تعليق الحكم على الفسق فأينما وجد الفسق وجد الحكم قال وهذا معنى العموم قلت بل لعل المؤلف بنى عمومه على ماذكره شارح الجمع ونسبه الى ابن الحاجب من ان الفعل في سياق الشرط كالنفي نحو ان رأيت رجلا فأنت طالق ونحو وان احد من المشركين استجارك فأجره أي كل واحد منهم (قوله) اذ لا احد من اهل العلم هذا مبنى على كلام ابى طالب المتقدم (قوله) وانما يقبل أي الاحد انما يقبل الحديث منه أي من المتأول ( قوله ) يدل على انه يختار هذا ، أي انهما سلب أهلية لقوله عليه السلام صدوقين غير متهمين

---

وكافره لأن المراد بفاسق التأويل مايشملهما كما عرفت اه ح عن خط شيخه وقد شكل على قوله مايشملهما في نسخة اه (قوله) وانما يقبل أي الاحد ، الفاعل من يعتقد فتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) لاينفون ذلك، أي المذكور وهو ان الحكمة في الرد هي التهمة (قوله) لايعلق الحكم بالوصف اراد بالوصف الكفر اوالفسق (قوله) كما في المتأول المتحفظ فثبت ان الحكمة في الرد هي التهمة (قوله) وان فعل مايوجب كفراً او فسقاً جهلا منه الخ هذا تعميم في قبول المتحفظ يعني ولو صدر من المتأول المتحفظ الاقدام على مايوجب كفراً او فسقاً تصريحاً جهلا منه فانه لايخرجه عن كونه متحفظاً وكان الحامل على هذا التعميم محاولة شمول قوله فمن أقدم جاهلا الخ للمتأول المذكور وهو المتحفظ في دينه المقدم على مفسق جهلا لئلا يخرج باقدامه عن كونه مما تظهر فيه فائدة الخلاف فانه مقبول عند القائل بانهما مظنة تهمة فقوله كما ذكرنا قيد للمتأول أي الـكائن كما ذكرنا ولو قال يشمل المتأول المذكور لكان اوضح وحينئذ يكون الجاهل المقدم على مسفق من غير تأويل خارجاً عن كونه مما تظهر فيه فائدة الخلاف اذ يبعد ان يقال فيه ان فعله سلب اهلية او مظنة تهمة مع جهله، هذا ماينبغي ان يكون مقصد المؤلف عليه السلام وهو الموافق لقوله وفائدة الخلاف تظهر في كافر التأويل وفاسقه فانه لم يذكر الجاهل غير المتأول المتقدم على مفسق جهلا منه لكن عبارته في الشرح بعد ذلك لاتوافق هذا المقصد حيث قال والجاهل لكون ماقدم عليه مفسقاً من غير تأويل الخ فانها تشعر بان غير المتأول حيث اقدم جاهلا على مفسق مما تظهر فيه فائدة الخلاف وليس كذلك والتحقيق ان مسئلة من أقدم جاهلا لادخل لها في ثمرة الخلاف اذ لاسلب اهلية ولامظنة تهمة كما عرفت بل هي مسئلة مستقلة كما ذكره في الجمع ولفظه من اقدم جاهلا على مفسق مظنون او مقطوع الخ قال في شرحه الاقدام على المفسق للجهل بكونه فسقاً لم يعترضوا له في الاصول وذكره الماوردي فقال في المختلف فيه كشرب النبيذ انفعله معتقداً تحريمه فكبيرة وان لم يعتقد تحريمه ولاإباحته مع علمه بالخلاف ففيه وجهان الفسق وعدمه واستيفاء الـكلام يؤخذ من شرح الجمع ولو قال المؤلف عليه السلام في المتن فمن كان متأولا متحفظاً في دينه وان اقدم جاهلا على مفسق لم يقبل على الاول لا الثاني ثم يذكر بعد ذلك مسئلة الجاهل الذي ليس بمتأول في بحث مستقل لـكان صواباً والله اعلم (قوله) بكونه يوجبهما اي بكون مايوجب الـكفر اوالفسق يوجبهما ولوقال يوجب احدهما لـكان اولى (قوله) فمن اقدم جاهلا الظاهر ان معنى جهله انه اقدم على الفسق غير معتقد تحريمه كما صرح به في شرح الجمع واشعر به قول المؤلف عليه السلام سواء اعتقد إباحته اولم يعتقد فليس.

( وقيل(١) ان (الـكفر) نقصان و(سلب) للاهلية (والفسق) ليس كذلك بل موجب للرد لانه (مظنة تهمة) وهذا مذهب الشافعي قال الغزالي وهذا هو الاغلب على الظن عندنا ولا شك ان الحكمة في وجوب رد الشهادة والرواية هي التهمة والقائلون بأن الكفر والفسق سلب للاهلية لاينفون ذلك وإنما يريدون بأن التهمة لما كانت خفية منتشرة نيط الحكم بوصف ظاهر(٢) منضبط كالكفر والفسق والقرابة على رأي سواء وجدت التهمة معه ام لا كما فى شهادة الوالد لاحد ولديه على الاخر فانها لاتقبل عند المخالف وان لم يتهم(٣) وابو حنيفة لايعلق الحكم بالوصف اذا انتفت التهمة كما فى المتأول المتحفظ، وفائدة الخلاف تظهر فى كفر التأويل وفاسقه فالقائلون بأنهما سلب اهلية يردونهما والقائلون بأنهما مظنة تهمة يقبلون التحفظ منهما فى دينه المحرم للـكذب لارتفاع التهمة وان فعل مايوجب كفراً اوفسقاً جهلا منه بكونه يوجبهما فقوله (فمن اقدم(٤) جاهلا على مفسق لم يقبل على الاول لاالثاني) يشمل المتأول كما ذكرناه(٥) والجاهل لكون مااقدم عليه مفسقاً من غير تأويل سواء اعتقد الاباحة اولم يعتقد شيئاً (٦) وقد صرح السبكي بقبوله سواء كان مااقدم عليه مفسقاً مظنوناً او مقطوعاً والاول كشرب النبيذ والثاني كشرب الخمر وقيل لايقبل(٧) وقيل يقبل فى المظنون دون المقطوع واما المقدم

بصدقهما والمظنة لاتعتبر مع تحقق غلبة الظن بالصدق اه شرح غاية لابن جحاف (١) هكذا في نسخ الشرح التى لدينا تقديم هذا القيل واما في نسخة المتن فهو مؤخر عن قوله فمن اقدم جاهلا الخ (٢) وهو الـكفر والفسق اه (٣) لأن الابوة مظنة التهمة فلا ينظر الى الحال اه شرح فصول (٤) يقال مع الجهل لافسق «» فلا سلب اهلية حينئذ فليس بثمرة ويستقيم كلام الـكتاب فيما علم من ضرورة الدين اه ولعله يريد في المسائل العلمية التى لايكون الجهل فيها عذراً لفسق من خالف الاجماع فينظر اه «» يقال لم يحكم المؤلف بفسق المقدم وانما حكم بأن الفعل مفسق في نفسه وبالنظر اليه واما فسق فاعله فمع العلم لامع الجهل فلااعتراض على المؤلف (٥) اى المتحفظ الذى فعل مايوجب كفراً او فسقا الخ اه (٦) لعذره بالجهل اه محلي (٧) مطلقاً

على المفسق عالماً (١) فلا يقبل قطعا (وأما) اذا وقع (خلاف) بين العلماء (لم يبلغ) بهم (ذينك) الامرين اللذين هما الكفر والفسق اي لم تحكم كل طائفه بكفر الاخرى ولا فسقها وذلك (كما) وقع (في بعض مسائل الاصول) (٢) من الخلاف بين أهل البيت عليهم السلام والمعتزلة فى الصفات وإثبات الذوات فى العدم وغيرها (٣) وكما وقع في بعض مسائل (الفروع) من الخلاف في المسائل المختلف فيها مثل نكاح المتعة وشرب النبيذ (فلا يقدح) ذلك فى رواية ولاشهادة (اتفاقاً) بين المسلمين

**مسـألة** اختلف فى عدالة الصحابة على أربعة اقوال، اولها قوله (قيل الصحابة) كلهم (عدول) مطلقاً وما كان بينهم من الاختلاف والشقاق فمحمول على الاجتهاد وهذا قول جمهور (٤) الفقهاء وجماعة المحدثين (٥) (بدليل) قوله تعالى «كنتم خير امة) «اخرجت للناس» وقوله ﷺ (اصحابي كالنجوم) بأيهم اقتديتم اهتديتم

---

اه لأرتكاب المفسق وان اعتقد الاباحة اه محلي (١) بحرمته اه محلي (٢) اصول الدين واصول الفقه اه شرح فصول (٣) قوله وغيرها كالقول بأن العوض لاينقطع كالثواب وهو قول الحسين بن القاسم وابي الهذيل والصاحب الكافي وكالخلاف في مسئلة الامامة وكالقول بأن الملائكة افضل من الانبياء وعكسه قيل وكالارجاء نص عليه القاضى عبدالله والحاكم في شرح العيون والفقيه حميد في شرح العمدة وكالخلاف في وجوب العمل بأخبار الآحاد والقياس ونحو ذلك نص على هذا القرشي في المنهاج والسيد محمد في التنقيح قال السيد محمد وانما لم يكفر لأن الادلة السمعية لم ترد بذلك اه شرح فصول والله اعلم (*) يعني ان رأى كل من المتخاصمين في مثل هذه المسائل وان كان بدعة عند الآخر وقطعياً بزعم صاحبه لكنه ليس من البدع الواضحة التي تقدح في قبول الرواية اه سعدالدين قدس سره (٤) في غاية الوصول تفسيراً لعبارة المختصر مالفظه واما الفتن فمحمولة على انها صدرت عن اجتهاد ولا اشكال حينئذ في ذلك ولا يلزم التفسيق على قول المصوبة وغيرهم اما المصوبة فظاهر واما غيرهم فلانهم وان كانوا مخطئين عندهم لكن المخطي في الاجتهاد بعد الاستقصاء ليس بفاسق اه، القول بان هذه المسئلة اجتهادية مبنى على اصل فاسد وموضع بيان فساده علم الكلام اه شرح فصول معنى والله اعلم (٥) في تنقيح الانظار من مهمات هذا الباب القول بعدالة الصحابة كلهم في الظاهر الا من قام الدليل على انه كافر تصريح ولابد من هذا الاستثناء على جميع المذاهب ثم قال وانا نذكر نصوص المحدثين على ذلك لتعرف صحة ماذكرته من الاجماع على الاستثناء ثم ذكر جماعة ثم ذكر عن احمد والكلبي وابن عبد البر والذهبي والدارقطني ويحي بن معين وخرج جماعة من الصحابة وطول ثم قال وانما ذكرت هذا لأن بعض المتعصبين على اهل الحديث زعم انهم يقولون بعصمة الصحابة كلهم ويعدون كبائرهم صغائر وليس كذلك ولكن القوم لايولعون بالسب لأحد منهم وان صح فسقه تعظيماً لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعملا بما ورد من النهي عن اللعن ثم قال والشيعة مثل ذلك في حق قرابة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واولاد علي عليهم السلام فانهم لايولعون بذكر مساوى احدمنهم ولا بسب مبتدع منهم ولا فاسق تصريح مثل تركهم ماروى عن الجاحظ والصاحب وعمرو بن عبيد الخ كلامه اه وكذلك لاينقمون على ابن عباس مخالفته ولاابن الحنفية ولاابنه الحسن بن محمد والباب طويل والغرض الاشارة اه والله اعلم

المراد بجهله انه اقدم على النبيذ مثلا اظنه انه غير نبيذ (قوله) عدول مطلقا، اى من غير استثناء

( وبحوهما)(١)مثل قوله تعالى « وكذلك جعلناكم امة وسطاً » أي عدولا وقوله ﷺ خير القرون(٢) قرني الحديث المتقدم(٣)وثانيها قوله (وقيل) هم (كغيرهم) ممن بعدهم من القرون فيهم العدل وغير العدل(٤) وهذا قول القاضي ابى بكر وذلك ( لما كان بينهم من المجادلات والخصومات والفتن وقدح بعضهم فى بعض )(٥) ومن بحث ونظر فى اخبارهم وسيرهم علم ذلك قطعاً، وثالثها قوله (وقيل) كلهم عدول (الى حين) ظهور (الفتن)

---

(١) قال الامام شرف الدين رحمه الله ماحاصله واما مااختاره اصحابنا وغيرهم من ان الصحابة كلهم عدول فهذا عموم مخصوص بأهل الردة وفساق التصريح عند كل ونعنى انه لاتشترط الخبرة المحققة فيمن ظاهره العدالة منهم كما تشترط في غيرهم واما الاحتياج الى معرفة من قدظهر منه ماتسقط به عدالته وترد به روايته منهم فلا بد منها عندنا وان ذكرت احاديث اهل هذه الصفة فلوجوه صحيحة مثل الاحتجاج بها على من يقبلها والترجيح بها والتقوية لخبر آحادى على مايعارضه اوقياس اواستئناس اومتابعة اوغير ذلك مما لايتسع لشرحه هذا المصدور ، وعلى مثل هذا يحمل من ذكر الاحاديث الضعيفة المعلولة بوجود العلل في بسائط كتب الفروع والاذكار والمواعظ من كل من اهل المذاهب والله اعلم اه (٢) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لو انفق احدكم ملا الأرض ذهباً لما نال مد احدهم ولا نصيفه وهذه وان كان ظاهرها التعميم كما هو رأى الاشاعرة وبه يحتجون فان الخبر المشهور المتواتر بنص اهل الحديث وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم تقتلك الفئة الباغية وكذا قوله صلى الله عليه وسلم لعلي كرم الله وجهه تقاتل القاسطين والناكثين والمارقين ونحو ذلك مما يفيد العلم عند من له بحث في السير والآثار مما يدل على بغي من قاتل علياً عليه السلام وفسقه تقتضى تخصيص ظاهر تلك الآيات والاحاديث بمن لم يحاربه كرم الله وجهه فأن البغي مناف للعدالة قطعاً الاترى كيف امر الله تعالى بقتال الفئة الباغية وقتالها بخروجها عن امره حتى تفيء عن بغيها وغيها وكل خارج عن امره تعالى قد جعل حده القتل فهو فاسق قطعاً كيف وهو لايعلم مخالف في ذلك بل لوخالف مخالف في ذلك لم يعبأ بخلافه فأن ذلك مكابرة اه قسطاس (٣) واما التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام مثل أمتي مثل المطر لايدرى اوله خير ام آخره فقد ذكرناه فى شرح التنقيح اه سعد قال في التلويح شرح التنقيح مالفظه قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث فأن قيل وقد قال عليه السلام مثل أمتي مثل المطر لايدرى اوله خير ام آخره فكيف التوفيق ، قلنا الخيرية تختلف بالاعتبارات والاضافات والقرون السابقة خير بمثل شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على مااشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا ندرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعاً ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان اه ولمولانا بدر الدين زيد بن محمد قدس سره رسالة تتضمن الجمع والرد على ماذكره سعد الدين (٤) وقد اخرج مسلم في استحباب اطالة الغرة والتحجيل في الوضوء حديث ابى هريرة وفيه ولتصدن عنى طائفة منكم فلا يصلون فأقول يارب هؤلاء من اصحابى فيجيبنى ملك فيقول وهل تدرى مااحدثوا بعدك اه وفي رواية عنه الا ليذادن رجال عن حوضى كما يذاد البعير الضال اناديهم الا هلم الا هلم فيقال انهم قد بدلوا بعدك فأقول سحقاً سحقاً اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد
(٥) قال سعد الدين في شرح المقاصد مالفظه ان ماوقع من الصحابة من المشاجرات على الوجه



( قوله ) وقيل هم كغيرهم اختيار شارح الفصول قال وهو الانصاف لقوله تعالى ( منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة )ولحديث فيحلئون الثابت في الصحيح ولانه قد نص المحدثون على فسق الوليد وبسر بن أرطاة وغيرهما فلا بد من التعديل الا من كانت عدالته ظاهرة اومقطوعاً بها كامير المؤمنين كرم الله وجهه وغيره من افاضل الصحابة (قوله) الى حين ظهور الفتن الخ في الفصول وغيره ان عمرو بن عبيد وواصلا قالا المراد بذلك اخر ايام عثمان قال في حواشيه حكى عنهما انهما قالا لو شهد عندنا علي وطلحة والزبير وعائشة ماقبلنا شهادتهم ثم قال وقيل مابين علي كرم الله وجهه ومعاوية لعنه الله تعالى فلا يقبل الداخلون فيها لان الفاسق غير متعين واجيب بانه متعين لما سيأتي من ثبوت الدلالة على بغي من حارب علياً كرم الله وجهه وفسقه ولهذا قال الامام الحسن عليه السلام في القسطاس ان قولهم بان الفاسق غير متعين ظاهر السقوط والتهافت وان قائله جاهل فيعرف او يعرض عنه لانه مباهت

---

( قوله ) فيحلئون ، في الذين يردون الحوض فيحلئون عنه فيقول اصحابى اصحابى اه حلأت الابل عن الماء بحاء مهملة بعدها لام مشددة ثم همزة ثم تاء مثناه اذا منعتها الورد اه ح (قوله) ظاهر السقوط والتهافت ، كيف وقد تواتر عنه صلى الله عليه وآله وسلم عند المخالفين فضلا عن المؤالفين قوله لعمار تقتلك الفئة الباغية ونحو ذلك اه ح

بين علي عليه السلام وبين معاوية (١) واما بعدها (فلا يقبل الداخلون (٢) فيها لعدم تعين الفاسق)(٣)من الفريقين وهذا قول عمرو بن عبيد،ورابعها مااختاره بعض أئمتنا عليهم السلام والمعتزلة وهو قوله ( وقيل ) هم ( عدول الا من ظهر فسقه ولم يتب كمن قاتل علياً ) (٤)عليه السلام ( لقضاء ماتقدم ) من احوالهم ( بالسلامة الى ) وقت ظهور الفسق ) فيهم والبغي من بعضهم على بعض ويناسب هذا القول مارواه مسلم في صدر صحيحه عن ابن سيرين ، اذا عرفت ذلك فالقائل بعدالتهم مطلقاً اوالى وقت معين لايحتاج الى البحث عن احوالهم مطلقاً اوالى الوقت المعين والقائل بكونهم كغيرهم يحتاج الى البحث عن أحوالهم كأحوال غيرهم ، وهذه مسئلة تبتنى عليها اكثر الاحكام الشرعية فلا ينبغي لمجتهد ان يقتصر فيها على اول نظر بل يبالغ في البحث والطلب حتى يدرك ماهو الحق من هذه الاقوال فان من سلم من داء التقليد والعصبية اذا حقق نظره في هذه المسئلة علم حقها من باطلها علماً يقيناً (و)قد

---

المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقاة يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والفساد والحسد واللدد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات وليس كل صحابي معصوماً ولا كل من لقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالخير موسوماً الا ان العلماء لحسن ظنهم بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذكروا لها محامل وتأويلات بما يليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صوناً لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلال في كبار الصحابة سيما المهاجرين والانصار منهم والمبشرين بالثواب في دار القرار واما ماجرى بعدهم من الظلم على اهل البيت عليهم السلام فمن الظهور بحيث لامجال للاخفاء، ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء، يكاد يشهد به الجماد والعجماء، وتبكي له الأرض والسماء، وتنهدم منه الجبال وتنشق منه الصخور، ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر اورضي اوسعى، ولعذاب الآخرة اشد وابقى اه

(١) ومثله في عبارة مختصر المنتهى وجمهور الشارحين على انه آخر عهد عثمان وفسره المحقق العضد بما بين علي رضى الله عنه ومعاوية لعنه الله قال السعد اماميلا الى عدم تفسيق قتلة عثمان واما توقفاً منه على مااشتهر من السلف ان اول من بغى في الاسلام معاوية اه سعد الدين قدس سره (٢) واما الخارجون عنها فكغيرهم اه عضد (٣) فكلاهما مجهول العدالة فلا يقبل اه قسطاس (٤) من

(قوله) مااختاره بعض أئمتنا : في الفصول أئمتنا (قوله) لقضاء ما تقدم من أحوالهم ، أي من الادلة الدالة على حسن احوالهم اذ لم يتقدم ذكر شيء من احوالهم وقد ذكره في شرح المختصر والمنهاج وهو ماتحقق عنهم بالتواتر من الجد في امتثالهم الآوامر والنواهي وبذلهم الاموال والانفس (قوله) الى وقت ظهور الفسق ، في هذا اشارة الى انه يمكن الجمع بين ماورد فيهم من الايات والاحاديث الدالة على عدالتهم وفضلهم وبين ماورد في بغي من حارب أمير المؤمنين كرم الله وجهه وفسقه من الآثار الدالة على ذلك وتوضيح الكلام ان تلك الايات والآثار وان كان ظاهرها التعميم فان الخبر المشهور المتواتر بنص اهل الحديث كما ذكره الامام الحسن في القسطاس وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم تقتلك الفئة الباغية ونحوه كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام تقاتل القاسطين والناكثين والمارقين يقتضي تخصيص تلك الايات والاحاديث بمن لم يحاربه كرم الله وجهه وقد اعترض الامام الحسن عليه السلام ماذكره اصحابنا بانه غير ملائم لما ذكروه في مسئلة قبول فاسق التأويل من عدم انكار أي الطائفتين مايرويه من هو في جانب الاخرى وقد أشار شيخنا صارم الدين رحمه الله تعالى الى الجواب عن هذا الاعتراض بانه لايلزم من القبول القول بالعدالة فان من شرطها عدم البدعة فيكون اجماع الصحابة على قبول رواية بعضهم من بعض مع قيام الفتنة وعدم العدالة مخصصاً للدليل الدال على اشتراط العدالة في الرواية والشهادة وقد سبق ما عرفت عن السعد من المناقشة على اشتراط عدم البدعة في العدالة فتأمل (قوله) مارواه مسلم هو ماتقدم من قوله كانوا لايسألون الخ (قوله) وهذه المسئلة تبتنى عليها اكثر الاحكام الشرعية الخ لان مدارها على الاستدلال بمارواه الصحابة والقبول والرد مبني على عدالتهم وعدمها ويبتنى على القول الاول خصوصاً كون الامامة اجتهادية فلا يثبت البغي والفسق لاقطعية والعكس على القول الرابع

(قوله) وهو واحد الصحابة فانها اسم جمع وقيل جمع على غير قياس ذكره في حواشي الفصول (قوله) لان الصحبة اللغوية ، أي لان الصحبة مأخوذة من اللغة وهي انما تفيد الاتباع في حال الحياة (قوله) وهذا بناء على الاغلب قال الدواري رحمه الله او بناء على ان ذلك خاص في اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم اه وهذا مناسب بما نقله المؤلف عليه السلام فيما يأتي عن أبي طالب عليه السلام ومعنى كون هذا مبنياً على الاغلب ان اعتبار قيد الاتباع في الدين ليس لكونه جزءاً من ماهية الصحبة بحيث لاتحصل الا به بل انما المعتبر فيها طول المجالسة والخلطة لان الصحابي حقيقة عرفية فيمن هذا حاله ولهذا قال المؤلف عليه السلام والافى التحقيق الخ وهذا في حواشي الجوهرة واعتمده في القسطاس ، وقد استشكل قيد الاتباع في الدين لما ذكره الامام المهدي عليه السلام في المنهاج من قوله صلى الله عليه وآله وسلم فاقول اصحابي حيث لم ينكر عليه تسميتهم اصحاباً وقد يجاب بما عرفت من ان قيد الاتباع في الدين قيد اغلبي لا للاحتراز فعدم الانكار بناء على وجود مسمى هذا اللفظ عرفاً فيهم ولهذا لم يتعرض المؤلف عليه السلام لهذا الاشكال (قوله) واما في حياته وبعد وفاته عطف على قوله سابقاً اما في حياته فقط (قوله) وظاهر المتن مع القول الاول من حيث كون متبعاً حالا كذا نقل عن المؤلف عليه السلام لكن يقال مقتضى كون المعنى طالت في حال الاتباع ان من غير بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم داخل في ذلك (قوله) للعرف هذا استدلال على اعتبار طول المجالسة كما هو صريح كلام الشرح وكلام السعد وظاهر المتن ان هذا استدلال على مجموع ماتقدم وليس كذلك اذ قد عرفت ان الاتباع في الدين لايفيده العرف وان

اختلف فى من يطلق عليه اسم الصحابي(١) وهو واحد الصحابة فقال أئمتنا عليهم السلام والمعتزلة وجمهور الاصوليين (الصحابي(٢) من طالت مجالسته(٣) له ﷺ متبعاً له)(٤) إما في حياته فقط وهو رأي الاكثر منهم لان الصحبة اللغوية انما تفيد الاتباع في حال الحيوة فقط وهذا بناء على الاغلب(٥) إذ من صحب غيره يتبعه فيما يحب والا ففي التحقيق ان الصاحب من كثرة ملازمته لغيره بحيث يريد الخير به ودفع الشر عنه وان لم يتبعه في عقائده ودينه وقوله ، واما في حياته وبعد وفاته كما هو رأي أقلهم لان هذا الاسم يفيد التعظيم ولا يستحقه الا الذين لم يغيروا بعده (٦) وظاهر المتن مع القول الاول كما لايخفى ومن هذا حاله يسمى صحابياً (وان لم يرو) والحجة لهذا القول ما افاده قوله (للعرف) بيانه أنه لايتبادر من قولك فلان صحب فلاناً الا الطول المكث معه والمجالسة له والاستكثار من موافقته الا ترى انه لايسمى من اختص ببعض العلماء صاحباً له الا اذا فعل ذلك قال ابو طالب عليه السلام ويبين صحة هذا القول ان الوافدين على النبي ﷺ لم يعدوا في جملة الصحابة (٧) لما لم يلازموه وقال ابن الصلاح روينا عن شعبة عن موسى السيلاني قال اتيت انس بن مالك فقلت هل بقي (٨) من أصحاب رسول الله ﷺ احد غيرك قال بقي ناس من الاعراب قد رأوه

---

الناكثين لبيعته والقاسطين في الدين والمارقين عنه اه شرح فصول (١) اى الشخص الذى يسمى صحابياً اى صاحب النبي صلى الله عليه وآله وسلم اه محلي (٢) ذكراً كان او انثى اه محلي (٣) ولا حد لتلك الكثرة وانما تعرف تقريباً لاتقديراً اه حاوى من حواشي الفصول (٤) اوفي حكم المتبع كالحسن والحسين ونحوهما اه شرح فصول (٥) في القسطاس واعلم انه انما قيد بالاتباع لشرعه لأنها صحبة مخصوصة او بناء على الاغلب فان من صحب غيره اتبعه فيما يحب اه والله اعلم (٦) قلنا اللغة قاضية بخلاف هذا وايضاً فهو يخرج الصحابي الذى مات قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وايضاً قال صلى الله عليه وآله وسلم يؤتى بأقوام يوم القيامة فيذهب بهم ذات الشمال فأقول اصحابي اصحابي فيقال انك لاتدرى ما احدثوا بعدك فسماهم اصحاباً مع ذلك اه شرح فصول (٧) فلولا ان الصحابي يدل على الملازمة لما صح نفيه عن الوافد على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والرآئي اذ الاصل طرد الحقيقة وصحة النفي علامة المجاز لكنه يصح ان يقال لم يكن صحابياً لكن وفد عليه او رآه ولم يصاحبه اه شرح فصول قلنا الصحبة بالنظر الى العرف اللغوى يطلق على من قلت صحبته او كثرت ويطلق بالعرف الاستعمالي على المتطاول الصحبة والنفي انما هو المعنى العرفي بحسب الاستعمال لابحسب اللغة ولا يلزم من نفي الخاص وهو الصحبة الدائمة نفي الصحبة مطلقاً اه غاية الوصول باللفظ (٨) في نسخة بقي

---

(قوله) فمن غير بعد وفاته الخ ، يقال هذا فائدة التقييد بحال الحياة فقط فذلك مقصود اه حسن بن يحيى ، (قوله) كما هو صريح كلام الشرح

امامن صحبه(١) فلا ( وقيل ) هو من طالت مجالسته له ﷺ متبعاً له ( معها ) أي مع الرواية (٢) للحديث عنه ﷺ وهو قول القاضي عبدالله بن زيد ( وقيل ) هو ( من اقام ) معه ﷺ ( سنة ) اوسنتين ( او غزا ) معه ﷺ غزوة او غزوتين لحصول الملازمة والمكث مع ذلك وهذا قول (٣) ابن المسيب ( وقيل ) هو ( من رآه ) ﷺ أي مسلم رأى النبي ﷺ على ان العائد ضمير الفاعل اومسلم رآه النبي ﷺ على ان العائد ضمير المفعول ولاجل ماذكرناه عبر بعض المصنفين لهذا القول بلفظ الاجتماع(٤) وبعضهم بلفظ اللقاء وهذا قول اهل الحديث وبعض الفقهاء وذلك ( لقبولها ) أي الصحبة ( التقييد بالطول والقصر ) يقال صحبة هذا طويلة وصحبة هذا قصيرة وفلان صحب فلاناً كثيراً وفلاناً قليلا من غير تكرار ولا نقض(٥) فكانت للقدر المشترك دفعاً للمجاز والاشتراك ( قلنا ) اتباع ( العرف ) اللغوى اولى وقد بيناه وما ذكروه من قبولها التقييد بالطول و القصر غير مفيد لما عرفت من ان الصحبة يتبادر من اطلاقها طول الملازمة ولسنا نريد ان يتبادر على جهة النصوصية بل على جهة الظهور فالتقييد بالطول لرفع الاحتمال وبالقصر للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر فلا يلزم تكرار ولا نقض هذا تحقيق الخلاف في معنى لفظ الصحابي(٦)

---

بالياء وفي نسخة ايضاً بقا بالالف على لغة طيء وكذا في الآتى اه (١) وفي الهداية للجزرى شرحها للسخاوى ان آخرهم موتاً ابوالطفيل عامر بن واثلة الليثي فانه على الصحيح مات بمكة سنة مائة وقيل سنة اثنتين وقيل سنة سبع وقيل عشرين وهو الذى صححه الذهبي وحينئذ فيكون آخر المائة التى اشار اليها النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقوله أرايتكم ليلتكم هذه وانه ليس من نفس منفوسة يأتى عليها مائة سنة وهو حديث صحيح رواه مسلم ثم ذكر الخلاف في جماعة لم يذكر منهم انساً اه (٢) ولو حديثاً واحداً لأن الرواية المقصود الاعظم من صحبة النبى صلى الله عليه وآله وسلم لتبليغ الاحكام قلنا لانسلم بل المقصود الأعظم اتباع الحق والدخول في مسلك المؤمنين اه شرح فصول (٣) وهو ضعيف لاخراجه مثل جرير البجلي ووائل بن حجر وغيرهما ممن لم يشهد معه غزوة ولا اقام معه سنة مع الاجماع على عدهم من الصحابة اه من شرح الجمع لأبى زرعة رحمه الله (٤) المعبر بذلك السبكي في الجمع قال فيه من اجتمع مؤمناً بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم قال المحلي وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره من رأى النبي ليشمل الاعمى من اول الصحبة كابن ام مكتوم وغيره (٥) قال العلوى قال الشارح يريد العضد من غير تكرار ولا نقض يعنى انها تقيد بالقلة او الكثرة فيقال صحبه قليلا اوكثيراً ولا يلزم التكرار ولا التناقض ولو كان موضوعاً لأحدهما لزم ذلك، وتقريره انه يقال صحبه قليلا وحينئذ اما ان تكون الصحبة موضوعة للقلة او الكثرة فعلى الاول يلزم التكرار وعلى الثاني يلزم التناقض وكذا لو كانت موضوعة للكثرة وقيدت بأحدهما لزم مثل ذلك، واورد عليه انه اثبات للغة بالقياس، واجيب بأنه ليس اثباتاً للغة بالقياس بل هو ترجيح احد محتملات اللفظ وتعيينه وهو التواطؤ على غيره وهو الاشتراك والمجاز العقلي اه بتصرف واختصار (٦) «فائدة» جملة طبقاتهم اى الصحابة رضى الله عنهم على ماذكره الحاكم اثنى عشرة طبقة، الاولى من تقدم اسلامه، الثانية اصحاب دار الندوة

---

هذا القيد اغلبي لا للاحتراز (قوله) امامن صحبه فلا، ظاهر هذا ان انس ابن مالك آخر الصحابة موتاً مات في سنة تسع وتسعين وذكروا ان ابا الطفيل الكنانى آخرهم موتاً مات سنة مائة (قوله) سنة او سنتين، لان لصحبة النبى صلى الله عليه وآله وسلم شرفاً عظيما فلا تنال الا باجتماع طويل يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالغزو المشتمل على السفر الذي هو قطعة من العذاب والسنة المشتملة على الفصول الاربعة التى يختلف فيها المزاج «قلت» واذا كانت العلة في اشتراط السنة فينظر في وجه زيادة سنة او سنتين وعبارة الجمع وشرحه وقيل يشترط احد أمرين أما الغزو معه او صحبته سنة (قوله) على ان العائد الى الموصول ضمير الفاعل، فالمسلم هو الرآئي للنبي صلي الله عليه وآله وسلم ولهذا قال السعد أي صحبه ولو أعمى (قوله) ضمير المفعول، فالنبي صلى الله عليه وآله وسلم هو الرآئي (قوله) ولاجل ماذكرنا، يعنى من احتمال المعنى الاول عبر بعض المصنفين الخ هو صاحب الجمع فانه

---

ظاهر قوله في الشرح والاستكثار من موافقته يأبى ذلك اه حسن (قوله) ولهذا قال السعد الخ، عبارة السعد أى مسلم رآى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمعنى صحبه ولو اعمى اه سعد (قوله) صحبه اشارة الى دفع ما اورده من النقض وهو ان الاعمى اذا لازمه مدة عمره وروى عنه كثيراً يلزم منه ان لا يسمى صحابياً لكونه لم يره وهو باطل بالاتفاق اه علوي ح

والحق فيه ماافاده الامام الناطق بالحق ابو طالب عليه السلام حيث يقول ، واعلم انه ليس ببعيد عندي ان يقال ان العرف وان كان يفيد فى هذا الاسم الذي هو قولنا فلان من أصحاب فلان طول الصحبة على العموم فقد حصل في من يضاف الى النبي ﷺ ويوصف بأنه من اصحابه عرف ثان خاص من جهة العلماء بالحديث لانهم قد تعارفوا فيما بينهم استعمال هذا الاسم فى كل من لقي النبي ﷺ وروى عنه وان قلت صحبته وهذا يقتضى ان لايمنع حمله على التعارف المستأنف الذي تعارف به اهل الحديث انتهى كلامه ، قلت واذا كان ثمرة الصحبة المتابعة في الاقوال والافعال فلا شك انه يتحصل بمجرد الاجتماع به ﷺ من الالطاف القائدة لصاحبها الى الخير الابدي مالا يتحصل بالاجتماع الطويل بسائر الفضلاء ولذلك كان من بعث فيهم خير القرون ( وطريق معرفته ) أى الصحابى ( التواتر ) كالعشرة(١) فان من بحث عن حالاته عليه السلام وحالاتهم علم بالتواتر انهم صحابيون (اوالاحاد) كاسامة (٢) بن اخدري وحكيم(٣) بن معاية ومطر بن عكامس (٤) ( من ) عدل ( غيره ) أي غير المشهود له بالصحبة وهو ظاهر ولا خلاف فى قبوله ( اومنه ) بأن يخبر عن نفسه بأنه صحابي وهو مقبول (على المختار) لان عدالته مستند القبول فاخباره بمايخصه ومالا يخصه سواء وقد منع اهل الظاهر (٥) من قبوله لانه يثبت لنفسه منزلة فلم يقبل قوله كالشاهد

عدل عن قول ابن الحاجب من رآه الى قوله من اجتمع به مؤمناً لكن ذكر في شرح الجمع ان وجه عدوله كون حد ابن الحاجب يخرج عنه مااجتمع به من العميان كابن أم مكتوم ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لما ذكره في شرح الجمع واما السعد فقد حمل من رآه على من صحبه وفيه خفاء

(قوله) مالايتحصل بالاجتماع الطويل فلا يكفى فى التابعي مجرد اجتماعه بالصحابى في كونه صاحبه ولايقال يكفي كالصحابي لانه يقال الاجتماع بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم يؤثر من النور القلبي اضعاف مايؤثره الاجتماع الطويل بالصحابى وغيره من الأخيار فالأعرابى الجلف بمجرد اجتماعه به صلى الله عليه وآله وسلم مؤمن ينطق بالحكمة ببركة طلعته صلى الله عليه وآله وسلم

---

الثالثة مهاجرة الحبشة ، الرابعة من بايعه ليلة العقبة ، الخامسة اصحاب العقبة الثانية ، السادسة اول المهاجرين الذين لحقوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبل ان يدخل المدينة ، السابعة أهل بدر ، الثامنة المهاجرة بين بدر والحديبية ، التاسعة أهل بيعة الرضوان ، العاشرة المهاجرة بين الحديبية والفتح ، الحادية عشرة مسلمة الحديبية ، الثانية عشرة الصبيان والاطفال الذين رأوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويدخل فيها من ميز ومن لم يميز وجملة من مات النبي صلى الله عليه وآله وسلم عنهم مائة الف واربعة عشر الفاً كما نقله ابن الصلاح عن ابى زرعة الرازى اه من شرح بهجة العامرى ومثله في كتاب ابن الصلاح نقلا عن الحاكم في تعداد طبقاتهم

(١) وقد نظمهم السيد الحافظ محمد بن ابراهيم الوزير رحمه الله قال

للمصطفى خير صحب نص انهمو ... في الخلد نصاً جلياً زادهم شرفا

هم طلحة وابن عوف والزبير معا ... ابو عبيدة والسعدان والخلفا اه

(٢) اسامة بن اخدرى الشقرى التيمي البصرى في صحة حديثه وصحة صحبته مقال روى عنه بشير بن ميمون وهو ابن اخيه وهو من المقلين له حديث واحد ، في تمييز الاسماء اخدرى بفتح الهمزة وسكون الخاء المعجمة وفتح الدال وكسر الرآء وتشديد الياء والشقرى بفتح الشين المعجمة وفتح القاف وكسر الرآء وتشديد الياء وبشير بفتح البآء الموحدة وكسر السين المعجمة اه جامع الاصول (٣) كامير اه قاموس (*) هو حكيم بن معاوية النميرى من بنى نمير بن عامر ابن صعصعة قال البخارى في صحبته نظر روى عنه ابن اخيه معاوية بن حكيم وقتادة اه جامع اصول (٤) عكامس بضم العين المهملة وتخفيف الكاف وكسر الميم وبالسين المهملة اه جامع اصول (٥) وروى

لنفسه وفرق بأن الشاهد (١) يثبت لنفسه حقاً على غيره بخلاف المخبر بأنه صحابي(٢) (وبيانه) أي الصحابي لفوائد تتعلق بما نحن فيه، منها قوله (الفصل بين المنقطع) من الاخبار (وغيره) ولا يمكن الفصل بين المنقطع والمتصل الا بمعرفته والمراد بالمنقطع ماذكره ابن عبدالبر رحمه الله من انه مالايتصل اسناده سواء كان يعزى الى النبي ﷺ اوالى غيره فاذا قال من لم يكن صحابياً قال رسول الله ﷺ علمنا انه منقطع، (و) منها (معرفة انقراض العصر) المشترط في الاجماع عند بعضهم فاذا انقرض آخر الصحابة من غير ظهور مخالف لهم بما اتفقوا عليه انعقد اجماعهم وحرمت مخالفته، (و) منها معرفة (التاريخ) والتمييز بين الصحابي والتابعي مما يصححها ولمعرفته فوائد تظهر لك في النسخ والترجيح ان شاء الله تعالى، (و) منها قوله (الخلاف في) مايرد من الصحابي من (اقواله وافعاله) لان من الناس من يرى أنها حجة كما سبق(٣) ومنهم من يرى اذا عمل الصحابي بخلاف ماروى الاعتماد على عمله دون روايته قالوا لانه لو لم يفهم ذلك من قصد الرسول ﷺ لما عمل بخلاف مارواه، (و) منها الخلاف في (عدالته) كما سبق، (و) منها الخلاف في جواز (تقليده) فان من الناس من يقول بجواز تقليد المجتهد للصحابي كما يجي ان شاء الله تعالى (وغير ذلك) من الفوائد مثل مخالفة حكمه فيما اذا قال امرنا بكذا او من السنة كذا اونحو ذلك لحكم غيره من التابعين ومن بعدهم، (ومنها) أي من الصفات المعتبرة في قبول اخبار الاحاد (رجحان الضبط (٤) من الراوي على السهو (٥)) والمراد بالضبط قوة الحفظ (٦) بحيث لايزول ماسمعه عن خاطره بسرعة وذلك (ليحصل الظن) الذي هو شرط العمل كما عرفت اذ لو كان

ذكر معناه في شرح الجمع (قوله) مخالف لهم بما اتفقوا عليه، اي فيما اتفقوا عليه (قوله) مما يصححها اي معرفة التاريخ (قوله) تقليد المجتهد الصحابي، اي ان المجتهد يجوز له ان يقلد الصحابي (قوله) مثل مخالفة حكمه اي حكم الصحابي فيما اذا قال امرنا بكذا الخ فانه عند ائمتنا والجمهور اذا صدر ذلك عن الصحابي يكون من نوع المرفوع الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بخلاف ما اذا صدر عن التابعي (قوله) ومنها رجحان ضبطه، عطف على قوله

---

عن ابن الحاجب اه معيار وقسطاس (١) ولو سلم فانا امتنع في الشهادة لدليل خاص اولا هو لجوزنا شهادة الانسان لنفسه حيث كان عدلا وقد يقال لو صح ماقلتم لقبل قوله انا عدل مرضي وهو لايقبل والفرق بينهما تحكم محض اه قسطاس قال الوالد العلامة عز الدين محمد بن عز الدين ويمكن ان يقال انه لا يقبل خبره الا بعد تحقق العدالة فلا تحكم ومثله ذكر الامام المهدي عليه السلام اه شرح فصول للسيد صلاح ومثله في القسطاس والله اعلم (٢) فقوله انا صحابي لم يتضمن الا الاخبار بأن له وصفاً من اوصاف الفضيلة اه قسطاس (٣) في الاجماع في قوله وقول الصحابي على غيره اه (٤) في تنقيح الانظار ولابد من اشتراطه لان من كثر خطاؤه عند المحدثين استحق الترك وان كان عدلا وكذلك عند الاصوليين اذا كان خطاؤه اكثر من صوابه واختلفوا اذا استويا والاكثر منهم على رده ومنع رده جماعة منهم المنصور بالله لكنه قال طريق قبوله الاجتهاد كما هو قول عيسى بن ابان ذكره في الصفوة وحكاه عنه في الجوهرة وكذلك الفقيه عبدالله بن زيد ذهب الى قبوله وادعى الاجماع وفي دعواه نظر بخلاف المحدثين اه (٥) في كلام الآمدي رجحان ضبطه على عدم ضبطه وذكره على سهوه فلم يجعل الضبط مقابلا للسهو اه سعد الدين والله اعلم (٦) وان غفل في حال من حالاته فلا ينافي ذلك لأن الانسان لايخلو عن شيء من النسيان اه قسطاس

سهوه اكثر من ضبطه اومساوياً (١) له لم يحصل ، وقال الامام يحي عليه السلام في من استوى فيه الضبط والسهو ولم يرجح احدهما على الاخر وهذا فيه خلاف فذهب الشافعي الى انه مقبول بكل حال الا ان يعلم سهوه فيه واختاره قاضي القضاة ، ومنهم من رده وهو رأي الشيخ ابي الحسين ، ومنهم من قال انه في موضع اجتهاد وهو رأي بعض أئمة الزيدية قال وهو المختار عندنا لان الاعتبار في ذلك انما هو بغلبة الظن (٢) وهو الذي يريده بالاجتهاد ، وها هنا صفات اعتبرت في الشهادة على خلاف فيها ولم تعتبر في الرواية مع اعتبار بعضهم لبعضها وقد بينها بقوله (ولا يشترط) في الراوي (حرية) اتفاقاً وان شرطها بعضهم في الشهادة كابي حنيفة والشافعي ومالك (اوذكورة) لما اشتهر من اجماع الصحابة على قبول اخبار النساء (اوبصر) فتقبل رواية الاعمى ولهذا كانت الصحابة تروي عن عائشة مع انهم لايرون شخصها فهم في حقها كالعمي (اوعدم قرابة) فتجوز رواية الولد عن الوالد وبالعكس لاتفاق الصحابة على ذلك ولان حكم الرواية عام لايختص بواحد معين حتى تكون القرابة مؤثرة فيه (او) عدم (عداوة) لما قلنا في القرابة وان كانت هذه كلها مانعة من قبول الشهادة اتفاقاً في بعض ومع(٣) الخلاف في بعض لما عرفت من ان امر الشهادة اخلق بالاحتياط (٤) لقوة البواعث عليها من الطمع والاعتناء بأمر الخصومات ولكثرة المساهلة فيها دون الرواية وفي كلام الفصول والشارح المحقق لمختصر المنتهى مايفهم ان في كل من الذكورة والبصر وعدم القرابة وعدم العداوة قائلا باعتبارها في قبول الرواية (اوعدد) عطف على (٥) حرية يعني لايشترط في الراوي عدد فيكفي الواحد العدل(٦) وان لم يكف في الشهادة (واشترطه ابو علي) الجبائي فلا بد ان يروي على مذهبه عدلان عن عدلين حتى ينتهي الى رسول الله ﷺ وحكى عنه قاضي القضاة في الشرح انه لايقبل في الزنا الاخبر اربعة (٧)

(١) واستواء الضبط والسهو بألا يعلم ترجيح لا بأن يعلم الاستواء فذلك ممالاسبيل اليه الابالوحي اه من شرح الفصول والله اعلم (٢) وقد يقال مع المساواة لايرجح طرف الاصابة فلا يحصل الظن فلايقبل واعتماد قرينة الاصابة رجوع الى غير الخبر وهو غير الغرض لأن الغرض حيث استوى الضبط والغفلة ولا استواء هنا لرجحان ماعضدته القرينة على الآخر اه قسطاس (٣) كذا هنا ولم يثبت الواو في نسخة صحيحة وضرب على لفظ مع في نسخة اه (٤) وقد يعارض بأن الخبر لما كان عاماً كان بالاحتياط اخلق وانت تعلم ان قوة هذه المعارضة ليست في قوة الدليل فلا يعارض بها اه ميرزاجان والله اعلم (٥) هذا احد الوجهين في تعدد المعطوفات ان العطف على الاول والوجه الآخر ان العطف على الاقرب فيكون قوله اوعدد عطفاً على عدم والله اعلم (٦) وسواء كان في الحدود وفي الاموال اه شرح فصول (٧) قال القاضي عبدالله ويقرب ان يكون ذلك عندنا اذ الحدود يغلط في طريق اثباتها ويتوصل الى درئها اه نحو ان يروى عنه صلى الله

سابقا منها التكليف (قوله) وهذا فيه خلاف الخ مقول قول الامام يحيي بن حمزه عليه السلام (قوله) وهو الذي يريده بالاجتهاد اي الظن هو الذي يريد من قال انه موضع اجتهاد اذ المراد بالاجتهاد طلب الظن الغالب بصدقه (قوله) يروون عن عائشة بل لقبولهم خبر الاعمى كابن عباس رضي الله عنهما وكأن المؤلف عليه السلام اعتمد ماذكره السعد من انه لم ينقل في الكتب الاتفاق على رواية الاعمى (قوله) فتجوز رواية الولد عن الوالد اعتبر المؤلف عليه السلام ثبوت القرابة فيما بين الراوي والمروي عنه وهو الذي اعتبره الغزالي حيث قال ويروي كل ولد عن والده والذي في شرح المختصر اعتبار العداوة والقرابة فيما بين الراوي ومن يكون حكم الخبر له او عليه حيث قال فيقبل للعدو ماعلى العدو قال السعد وهو سديد من جهة المعنى وان كان مخالفاً لكلام القوم ولأن حكم الرواية عام لايختص بواحد بخلاف الشهادة فانها تختص بالمشهود عليه (قوله) انه لايقبل في الزنا أي في الاخبار

(قوله) بل لقبولهم خبر الاعمى الخ، ومحل الخلاف اذا تحملها وهو أعمى فاما ماسمعه قبل العمى فتقبل روايته في العمى بلاخلاف للاجماع على قبول رواية ابن عباس وغيره ممن طرأ عليه العمى وانما الخلاف في مثل ابن ام مكتوم اه ح من خط شيخه السعد الخ عبارة السعد اي مسلم رأي

كالشهادة عليه وذلك (١) كله ( ان لم يوافق ) ماروواه الواحد العدل (ظاهرا ) من كتاب اوسنة متواترة (او )لم (يعمل به بعض الصحابة او) لم (ينتشر فيهم) من غير انكار اما اذا حصل احد هذه الاشياء فانه موافق فى قبول خبر الواحد ، وحجته ماروي ان ابا بكر لم يعمل بخبر المغيرة بن شعبة بأن النبي ﷺ أعطى الجدة السدس حتى اخبره محمد بن مسلمة بذلك وعمر لم يعمل بخبر ابي موسى فى الاستيذان (٢) حتي شهد معه ابو سعيد ولم يقبلا فى خلافتهما خبر عثمان بن عفان فيما اخبر به من اذن رسول الله ﷺ فى رد الحكم (٣) بن ابى العاصي طريد رسول الله ﷺ الى المدينة ، والجواب ماتقدم (٤) وقوله ( اوفقه ان خالف القياس ) عطف على حرية أيضاً (٥) يعنى لايشترط فى الراوي ان يكون فقيهاً سواء وافق خبره القياس اوخالفه (خلافاً لابى حنيفة ) فانه اشترط فى المخبر بخلاف القياس ان يكون فقيهاً ، ووجهه ان النقل بالمعنى كان مستفيضاً في الصحابة فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن ان يفوته شيء من المعاني فتدخله شبهة زايدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة ( ٦ ) قالوا واما المعروفون بالفقه والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة ( ٧ ) وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعرى وعائشة وغيرهم فان حديثهم مقبول وافق القياس اوخالفه ومثلوا الغير الفقيه بأبي هريرة وانس ، وحجة الجمهور ماخرج احمد بن حنبل في مسنده وابن ماجه عن

---

عليه وآله وسلم اللائط زان وناكح البهيمة زان اه قسطاس (١) يعنى اشتراط ابى علي للعدد وهذا الذى نقله المصنف هو الصواب وهو الذى حكاه عنه ابوالحسين في المعتمد وبه يعلم غلط من نقل عنه اعتبار العدد مطلقاً كالامام في البرهان اه زركشي مع تغيير يسير (٢) وذلك ان ابا موسى الاشعرى اتى منزل عمر فاستقام خارج عتبة الباب فقال السلام عليكم ءأدخل كرره ثلاث مرات فاستنكر عمر فعله فقال انه من السنة فلم يقبل خبره حتى اتى بشاهد اه منهاج (٣) وليس طلب الصحابة للزيادة يدل على ان الواحد غير مقبول مع اتباعهم للواحد في بعض الاحوال وانما يدل ذلك على الاحتياط اوعلى دخول تهمة اوعلى تعلق بعض الحقوق المعينة ولهذا قال عمر لأبى موسى انى لم ارد خبرك اتهاماً لك وانما اردت ان لايتسارع الناس الى الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاومى الى انه قصد ضرباً من الاحتياط والامر في ذلك ظاهر اه من تحرير ادلة الاصول للقاضي عبدالله العنسى رحمه الله تعالي (٤) في مسئلة التعبد بخبر الواحد اه ( ٥) اوعلى عدد على الوجه الثانى من وجهي العطف اه ( ٦ ) وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لاتصرى الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير احدى النظرين بعد ان يحلبها ثلاثاً فان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعاً من تمر فانه مخالف لما اجمع عليه من ضمان التالف بمثله ان كان مثلياً او قيمته ان كان قيمياً اه شرح ابن حابس رحمه الله (٧) في كتاب ابن الصلاح مالفظه روينا عن احمد بن حنبل انه قيل له من العبادلة فقال عبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وعبدالله بن الزبير وعبدالله بن عمرو ، قيل له فابن مسعود قال لاليس عبدالله بن مسعود من العبادلة قال الحافظ احمد البيهقي فيما رويناه عنه وقرأته بخطه وهذا لأن ابن مسعود تقدم موته وهؤلاء عاشوا حتى احتيج الى علمهم فاذا

المتعلقة بالزنا (قوله) والجواب ماتقدم من انهم انما انكروا القصوره عن افادة الظن (قوله) ووجهه ان النقل بالمعنى الخ جعل المؤلف عليه السلام الاستدلال مبنياً على جواز نقل الحديث بالمعنى ليتم بيان خطاء الراوي في مخالفته القياس فان الراوي اذا كان غير فقيه وروى بالمعنى ربما فاته شيء من المعاني فيحصل بذلك مخالفة القياس خطاء منه ولم يذكر في شرح الفصول هذا البناء بل استدل بامرين احدهما انه يشتبه على غير الفقيه فربما يحمل ما هو للعهد على الاستغراق في المعرف بلام العهد ثم اجاب بان التميز بينهما لا يتوقف على الفقه بل كل من له فطنة سليمة امكنه التفرقة بين الامرين

---

(قوله) المتعلقة بالزنا ، في شرح الجوهرة للدواري يعني في كون المعصية زنا نحو ان يروي الواحد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان اللائط زان الخ

(قوله) نضر الله ، بالمعجمة ويروى بالتشديد والتخفيف (قوله) ثلاث لايغل عليهن بالغين المعجمة قال في مختصر النهاية من الاغلال الخيانة في كل شيء يروى بفتح اليا من الغل وهو الحقد والشحناء اي لايدخله حقد يزيله عن الحق وروي يغل بالتخفيف من الوغول في الشيء والمعنى ان هذه الخلال الثلاث تستصلح بها القلوب فمن تمسك بها طهر قلبه من الخيانة والدغل والشر وعليهن في موضع الحال أي كائناً عليهن (قوله) ولزوم جماعتهم أي الاجماع (قوله) فان دعوتهم اي دعوتهم الى الحكم المجمع عليه ومعنى تحوط من ورائهم اي تشمل من كان خارجاً عنهم (قوله) او معرفة



نسب ، لم يتعرض المؤلف لا شتراط العرض ولا لعدمه وفي الفصول

انس عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال نضر(١) الله عبداً سمع مقالتي فوعاها ثم بلغها عني فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه واخرج احمد في مسنده وابن ماجه عن زيد بن ثابت والترمذي وابن ماجه عن ابن مسعود عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها ثم اداها الى من لم يسمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه، ثلاث لايغل عليهن قلب امرءٍ مسلم اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم جماعتهم فان دعوتهم تحوط من ورائهم، واخرج الترمذي عن زيد بن ثابت نضر الله امرءاً سمع مني حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه والحديث في هذا المعنى متسع وظاهره الشمول لمخالف القياس وموافقه فلا يقاومه التوجيه بالرأي وأيضاً المعتبر ظن الصدق والعدالة تثمره وقوله ( او اكثار او معرفة بسبب لو علم بعربية اومعنى الحديث ) يعني لاتشترط هذه الاشياء فيقبل غير المكثر في الحديث كالمكثر(٢) بل لايبعد ترجيح خبر المقل لان الكثير يكثر فيه الغلط والسهو بخلاف القليل(٣) ويؤيد هذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم اياكم وكثرة الحديث عني فمن قال علي فليقل حقاً اوصدقاً ومن يقل علي مالم اقل فليتبوأ مقعده من النار(٤) اخرجه ابن ماجه والحاكم في المستدرك عن ابي قتادة ، ويقبل غير المعروف نسبه اذ لادخل لمعرفة النسب في الصدق وغير العالم بالعربية اومعنى الحديث لما سبق في قبول غير الفقيه(٥) مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما اخرجه

---

اجتمعوا على شيء قيل هذا قول العبادلة اوهذا فعلهم اه (١) قال في النهاية اى نعمه ويروى بالتخفيف والتشديد من النضارة وهي في الاصل حسن الوجه والبريق وانما اراد حسن خلقه وقدره اه من شرح السيوطي على سنن ابن ماجه باللفظ (٢) وان لم يرو الا خبراً واحداً اه (٣) فاما اذا اكثر الراوى من الروايات مع قلة مخالطته لأهل الحديث فان امكن تحصيل ذلك في مدتها قبلت اخباره والا توجه الطعن اه شرح فصول معنى والله اعلم (٤) اى لينزل منزله من النار والمباءة المنزل اه (٥) من الاخبار ومن ان المعتبر ظن الصدق اه

ولاشتراط عرضه على الكتاب قال في شرحه لانها لاتتكامل شرائطه الا وهو غير مخالف للكتاب قال وعن عيسى ابن ابان يشترط لما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم اذا روي لكم مني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه قال صاحب الديباج المذهب وهذا من الموضوع قال شارحه والحديث يشكل بانه يجوز ان لايكون في كتاب الله امر يتعلق بما ورد عليه في الحديث لانفياً ولا اثباتاً وايضاً يلزم ان لايثبت حكم من الاحكام الشرعية اصلا بحديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بل يلزم ان لايثبت حكم منها الا بكتاب الله ومن ضروريات الدين أن الامر ليس كذلك ، قال الخطابي وضعته الزنادقة ويدفعه قوله صلى الله عليه وآله وسلم انى قد اوتيت الكتاب وما يعدله وروى اتيت الكتاب ومثله معه اه قلت ويلزم من قبول حديث العرض الدور اذ لايستدل به الا وقد عرض على كتاب الله تعالى ولا يجب عرضه الا وقد ثبت الاستدلال به (قوله) فليقل حقاً او صدقاً، الكلام يقال له من

---

(قوله) يروى بالتشديد والتخفيف قال الخطابي والتخفيف اجود ويقال انضره والمعنى واحد اه (قوله) في الحديث ، لم يثبت في نسخ وعدم ثبوته هو الظاهر اه ح عن خط شيخه (قوله) ويدفعه قوله صلى الله عليه وآله وسلم الخ قلت ويبطل هذ الحديث نفسه لانا اذا عرضناه على كتاب الله لم نجد الا خلافه وهو قوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » الآية ولم يقل فاعرضوه على كتاب الله فقد ابطل مدلوله حكمه اه افاده السيد اسمعيل بن محمد بن اسحق بن المهدي رحمهم الله تعالى ح (قوله) ويلزم من قبول حديث العرض

احمد والترمذي وابن حبان عن ابن مسعود رب مبلغ اوعى من سامع اي أفهم للحديث واحفظ ( واما الثاني ) من شرائط التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به وهو مايرجع الى الخبر نفسه وهو اللفظ ( ففيه مسائل ) ست

**مسئلة** في الكلام في لفظ الصحابي ( الفاظ الصحابي درجات ) تتفاوت قوة وضعفاً ( أعلاها ) ان يقول الصحابي ( سمعته ) ﷺ يقول ( اوحدثني اواخبرني بكذا ( اونحوها ) كانبأني (١) وشافهني وانما كانت اعلى الدرجات لكون هذه الصيغ نصوصاً فى الاتصال وعدم الواسطة ( وهو مقبول اتفاقاً ) المرتبة الثانية قوله ( ثم قال ) رسول الله ﷺ والجمهور على انه حجة (٢) لان الظاهر المشافهة ( قيل ) قول الصحابي قال ( يحتمل التوسط ) فيكون مرسلا فلا يكون حجة (٣) وهذا مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني لانه قال ان قلنا ان الصحابة (٤) كلهم عدول قلنا انه حجة والا فلا (٥) وقد عرفت انه يقول انهم كغيرهم من الامة ، المرتبة الثالثة قوله ( ثم امر ) ﷺ بكذا اونهى (٦) عن كذا وانما كانت دون الثانية لاشتراكهما فى احتمال التوسط واختصاص هذه باحتمال آخر بينه بقوله ( قيل يحتمل اعتقاد ما ليس (٧)

---

(١) وكشاهدته يفعل كذا فكلما يدل على عدم الواسطة صريحاً فهو مقبول اتفاقاً اه من شرح ابن جحاف على الغاية (٢) في شرح ابن جحاف على الغاية وهو قول أئمتنا والمعتزلة وبعض الاشعرية اه (٣) ان لم يقبل المرسل اه (٤) فالواسطة التى تحتملها هذه الصيغة يكون عدلا على القول بأن كلهم عدول وان لم يقل بذلك احتمل ان يكون الواسطة غير عدل فلا يكون حجة اه (٥) ولفظ غاية الوصول وقال القاضى ابو بكر انه لايدل على ذلك بل يحتمل ان يكون قد سمعه من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ويحتمل انه سمعه من غيره فان قلنا ان الصحابة بأسرهم عدول كان بمنزلة ما لو سمعه من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وان لم يقل بذلك بل لابد من البحث وجب البحث عن الراوى ويكون حكم هذا حكم مراسيل التابعين وتابعي التابعين اه والله اعلم (٦) هو مختار أئمتنا والجمهور كابن الحاجب والآمدى والغزالي لأنهم قالوا المرسل قول غير الصحابي وأما الصحابي فالظاهر الاتصال اه من شرح ابن جحاف على الغاية (٧) وما ليس بنهي نهياً لاختلاف الناس في صيغة الاوامر والنواهي ولعله اعتقد ان الامر بالشيء نهى عن جميع اضداده وغيره لايعتقد ذلك فلا يكون حجة عنده اه غاية الوصول باللفظ

---

حيث انه مطابق للواقع صدقاً ومن حيث انه مطابق بالفتح حق (قوله) واما الثانى من شرائط التعبد بخبر الواحد ففيه مسائل ست مسئلة الفاظ الصحابي الخ معنى كون الفاظ الصحابي شرطاً ان الحديث يعتبر فيه تأديته بها وكذا المسئلة الثانية معنى رواية غير الصحابي أما بالسماع او قرائته الخ ان الحديث لايقبل من راويه الا باحدى طرق الرواية واما المسئلة الثالثة اعنى الخلاف في قبول المرسل ففي كون الارسال شرطاً في التعبد بخبر الواحد خفاء اما عدم الارسال عند من لم يقبل المرسل فكونه شرطاً ظاهر ومثل ذلك يقال في المسئلة الرابعة اعنى النقل بالمعنى واما الخامسة والسادسة فلا يظهر وجه لعدها من شروط التعبد بالخبر فينظر في توجيه كلامه والله اعلم (قوله) المرتبة الثانية قوله ثم قال لو قال المؤلف عليه السلام ثم المرتبة الثانية قوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لكان اولى لان ادخال لفظ ثم في المرتبة لايخلو عن تسامح وقس العبارة في سائر المراتب على هذا (قوله) فيكون مرسلا فلا يكون حجة اطاق المؤلف عليه السلام

---

الدور ، الظاهر لزوم الدور اذ العرض امارة على صدق الحديث فلا يصح ان يكون دليلا الا بذلك فقوله ولا يجب عرضه الا وقد ثبت الاستدلال ممنوع لعدم توقفه عليه وفي العبارة قلق بل نظر اه اسمعيل بن محمد رحمه الله عن خط ح وغيره (قوله) فينظر في توجيه كلامه عليه السلام ، بل يقال فيهما كما قيل في المسئلة الثالثة والرابعة وانما خفاء الشرطية لكونه اشتغل بالبداية في المسائل في القول المختار اه ح عن خط شيخه وفي حاشية لعله يقال ان الوجه في الخامسة ان عدم انكار الاصل مارواه الفرع اوعدم نسيانه لذلك شرط فى قبول رواية الفرع اتفاقاً في الاول وعند بعضهم فى الثانى ، وفي السادسة ان عدم الزيادة من الراوي الواحد على رواية الباقين مع اتحاد المجلس شرط عند الاكثر ومع عدم تجويز ذهولهم عنها شرط في قبوله عند بعضهم أيضاً اه حسن بن يحيي من خط العلامة احمد بن محمد السياغي (قوله) لو قال المؤلف الخ الظاهر عدم ورود هذا على العبارة اذ مراد المؤلف بقوله قوله أي قول المتن فتأمل اه ح عن خط شيخه وفي حاشية لعله عدل الى ذلك لئلا يلزم مما ذكر السهو في ايراد المرتبة الثانية بعد ثم اذ هي للترتيب بخلاف ايرادها

بأمر امراً ) لسعة المعاني التي تستعمل فيها صيغة الامر وايضاً يحتمل ان يكون امراً للكل اوالبعض (١)وعلى كل واحد يحتمل الدوام وغيره والجمهور على انه حجة لان الصحابي عدل عارف باللسان فلايطلق ذلك الا بعد التحقيق (٢)وتوقف الرازي في القبول وضعف صاحب الحاصل كونها حجة ولاشك ان قول الصحابي سمعته عليه السلام امر اونهى اولى من قوله امر لانتفاء احتمال التوسط المرتبة الرابعة قوله (ثم أمرنا)(٣)او نهينا او اوجب اوحرم (٤) (قيل(٥) يحتمل ماتقدم ) من التوسط واعتقاد ماليس بامر امراً والتعميم والتخصيص والدوام وغيره (٦) يختص باحتمال اخر وهو (انه) اي الآمر (غيره عليه السلام)من الخلفاء واكابر الصحابة (٧) ويحتمل ان يكون الايجاب والتحريم استنباطاً من قائله ولهذا نقل عن الكرخي(٧)والصيرفي انها مترددة بين صدور الامر منه ﷺ اومن الامة اوالخلفاء والولاة (٨)وفرق الامام المنصور بالله عبدالله بن حمزة بين امرنا وأوجب فقطع بكون الاول حجة وشرط في الثاني ان لايكون للاجتهاد فيه مسرح لتجويز ان يرى الوجوب بطريق الاجتهاد(٩)

---

ويجوز ان يطلق الراوى امراً أونهياً على ماليس بأمر ولانهي تسامحاً اه من شرح المحلي على الجمع (١) فلا يجوز الاستدلال به الا اذا انضم اليه قوله حكي على الواحد حكمي على الجماعة اه شرح فصول (٢) وعبارة غاية الوصول لأن الظاهر من الصحابي العدل انه لايطلق الامر والنهي الا مع تحققهما في موضع الوفاق وذلك يقتضى كونه حجة اه (٣)على البناء للمفعول والمختار قبوله كما هو مختار ائمتنا اه من شرح جحاف (٤) او أبيح كذا وبالجملة يعين شيئاً من الاحكام بصيغة مالم يسم فاعله اه قسطاس (٥) ابوبكر الاسماعيلي والكرخي والصيرفي اه (٦) في الدارمي من حديث عائشة ان امرأة استحيضت على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأمرت قال قلت لعبد الرحمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم امرها قال لااحدثك عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيئاً قال فأمرت ان تؤخر الظهر وتعجل العصر وتغتسل لهماغسلا وتؤخر المغرب وتعجل العشآء وتغتسل لهماغسلا وتغتسل للصبح غسلا اه (٧) في شرح ابي زرعة على الجمع مالفظه وعن الكرخي انه اى قول الصحابى امرنا بكذا ونهينا عن كذا متردد بين امره هو خاصة اوامر كل الأمة اوامر بعض الولاة اه والله اعلم (٨) في عقد القرشي مالفظه وقال الكرخي يحتمل ان يضاف الامر الى الكتاب اوالى الائمة اوالامة او الاستنباط قيل وفيه بعد اما الكتاب فاوامره ظاهرة ولاتستفاد من جهة الصحابى واما الصحابة فلما ذكر في حجة الجمهور واما الامة فلان الصحابى من جملتهم وهو لايأمر نفسه واما الاستنباط فلان اطلاق لفظ الامر على ماتستفيد بالاجتهاد فيه بعد وتلبيس فلايليق منه وهو يجوز ان يكون اجتهاد غيره بخلاف اجتهاده اه والله أعلم (٩) ورد بأن قول الصحابى اوجب علينا يفيد ان هناك من صدر عنه الايجاب غير الموجب عليه هكذا ذكره القاضى فخر الدين وعندى ان فيه نظراً لان المجتهد بعد ان يجتهد ويظن الحادثة قد اوجب الله عليه ذلك فقد صدر الايجاب من الله فلو اجيب بأنه احتمال بعيد فلا يدفع الظهور

---

اولا عدم الحجية ثم علل ذلك بما يقتضي التفصيل حيث قال ان قلنا ان الصحابة كلهم عدول قلنا انه حجة والا فلا والذي في شرح المختصر وقال القاضي متردد بين ان يكون سمعه منه اوسمعه ممن يرويه عنه للاحتمال وحينئذ فيبنى قبوله على عدالة جميع الصحابة فان قلنا بعدالتهم قبل لانه يرويه امابلاواسطة او بواسطة عدل والالم يقبل اذ قد يرويه عن واسطة ولم تعلم عدالته (قوله) من قائله أي من قائل الأمر وهو الآمر به من الخلفاء اواكابر الصحابة

---

بعد قوله اذ يكون مقولا له والله اعلم اه حسن هذا بناء على ان المراد بقوله قول الماتن واما على ان المراد قول الصحابى فما ذكره المحشى وارد لكن يستبعد ارادة ذلك بدليل صنعه في المسئلة الثانية اه حسن عن خط العلامة السياني (قوله) وهو الامر به الخ ، شكل عليه وفي حاشية ما لفظه بل المراد امر قائله أي قائل هذا اللفظ وهو الراوي وتأمل في كلام المؤلف اهـ ح عن خط شيخه

والجمهور (١) على انه حجة مطلقاً لان الظاهر في من تابع اميراً وقال امرنا بكذا ان الآمر هو المتبوع (٢) ولان الصحابي بصدد بيان الشرع وتعليمه فتعين بحسب الظاهر ان الآمر من يصدر عنه الشرع وهو (٣) الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وكلام الامام يحيى عليه السلام في المعيار موافق للجمهور وقد نقل عنه صاحب الفصول تفصيلاً فينظر في تصحيحه، (٤) المرتبة الخامسة قوله (ثم من السنة) كذا (٥) والاكثر على انها سنة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وانه مرفوع لانه المتبادر عند الاطلاق وقد نقل عن سالم التابعي احد الفقهاء السبعة من اهل المدينة عن الصحابة انهم اذا اطلقوا السنة لا يريدون بها الا سنة النبي ﷺ وكانت هذه دون ماقبلها اذ فيها احتمال التوسط واعتقاد ماليس بسنة سنة مع احتمال آخر قوي (٦) وهو قوله (قيل (٧) يحتمل سنة الخلفاء) وقوته لكثرة استعمال السنة في مطلق الطريقة (٨)، المرتبة السادسة قوله (ثم عنه عليه السلام) والمختار وعليه الاكثر انها حجة لكونها ظاهرة في السماع عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وان كانت دون ماقبلها لكثرة استعمالها في التوسط ولذلك (قيل يقوى احتمال التوسط) (٩) فلا يكون حجة ان لم يقبل (١٠) المرسل، المرتبة السابعة قوله (ثم كنا) نفعل وكانوا يفعلون وهو حجة على الصحيح (لظهور فعله في زمانه عليه السلام وعامه) به وفرق ابو طالب عليه السلام بين كنا

---

لكان اقيس والله اعلم اه شرح فصول (١) أهل الحديث وقاضي القضاة اه وابو عبد الله البصري والشيخ الحسن وحفيده والمنصور بالله في امرنا (٢) قال بعضهم ومنه قول امير المؤمنين كرم الله وجهه، أمرت ان اقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين اه شرح فصول (٣) ولأن الصحابة اجمعت على الاحتجاج بذلك فلولا انه مضاف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما اجمعوا على ذلك وانما قلنا ان الصحابة اجمعت على الاحتجاج بذلك لأن من عرف الاخبار وبحث عن السير والآثار علم ان الصحابة كانت تورد ذلك مورد الاحتجاج والقطع الخصوم على وجه لا يسوغون اطراحه وترك العمل به ولا يوردونه مورد الحكاية التي لا يتعلق بها الانقياد والامتثال وهذا ظاهر من عادتهم معروف فيما بينهم اه من تحرير العنسي رحمه الله (٤) هذا التفصيل مذكور في الحاوي وقد نسب اليه في حاشية على الفصول اه (٥) كقول علي عليه السلام من السنة وضع الكف على الكف الخبر اخرجه ابو داود اه (٦) في نسخة اقوى اه (٧) الكرخي والصيرفي اه (٨) وذلك غير مختص بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولهذا قال صلى الله عليه وآله وسلم «من سن سنة» الخبر فاطلق السنة على غير ماصدر منه وقال صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي فيحتمل ارادة ذلك فلا يكون حجة اه قسطاس (٩) سيأتي في شرح قوله على ان الظاهر الاسناد في الصحابة مايدل على ان ذلك مع عدم العلم بملاقاة من أضيفت اليه العنعنة اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (١٠) قال المهدي عليه السلام اما لو قال الصحابي روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا او قال عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا فهو موضع اتفاق انه ارسال لا أرى احداً

---

(قوله) مطلقاً، يعني من غير تخصيص لفظ دون لفظ (قوله) وقد نقل عنه صاحب الفصول تفصيلاً، حاصله انه ان كان بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم قبل ان كان الراوي من اكابر الصحابة وان كان من غيرهم فمحتمل وان كان في حياته صلى الله عليه وآله وسلم فهو الآمر (قوله) عن سالم، بن عبد الله بن عمر بن الخطاب (قوله) احد الفقهاء السبعة قد سبق تعدادهم في بيت من الشعر (قوله) لظهور فعله في زمانه صلى الله عليه وآله وسلم وعلمه به) فتكون حجية لكونه سنة تقريراً فيكون مما نحن فيه، واما ماذكره في شرح المختصر من انه حجة لان الظاهر ان الضمير للجميع فيرد عليه ماذكره السعد من ان الكلام ليس في عمل الجماعة بل في مراتب رواية الصحابة (قوله) وفرق ابو طالب عليه السلام، يعني انهما جميعاً عنده حجة الا انه فرق بينهما في وجه الحجة فالاول لكونه تقريراً والثاني لكونه إجماعاً

له تعليل للفرق المذكور وليس كذلك اذلا يظهر له أثر في ذلك الفرق بل الظاهر انه علة له

نفعل وكانوا يفعلون فحمل الاول على تقريره ﷺ والثاني على الاجماع (١) قال وانما قلنا ذلك لان الخبر اذا لم يقصد به فعل من يكون فعله حجة فانه يجري مجرى الحكاية التي لا يتعلق بها حكم مستفاد منه والمعلوم من حال الراوي انه انما يذكر ذلك ليفيد الغير مايقتضيه من الحكم (قيل يحتمل خلافهما) لجواز ان لا يكون في زمانه ﷺ او كان ولم يعلم به فلا حجة فيه (٢) وهو خلاف الظاهر اذ الصحابي العدل الذي هو بصدد تعليم الشرايع يبعد ان يقول ذلك ولم يكن حجة فان قال الصحابي كنا نفعل في عهده او كانوا يفعلون في عهده فهو اقوى من الاطلاق لسقوط الاحتمال الاول وكلام البيضاوي والسبكي يقضي بانه لا يكون حجة الا مع التقييد بعهد الرسول ﷺ وجزم به ابن الصلاح (٣) وقال انه لا خلاف فيما اذا قال كنا نفعل ولم يضفه (٤) بعهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم في انه موقوف وفي دعوى الاجماع (٥) نظر فان مقتضى كلام ابي طالب والرازي والامدي ورواية الفصول عن الجمهور الرفع من دون ذكر عهده صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبه صرح ابو عبدالله الحاكم وحكاه النووي عن كثير من الفقهاء وقال انه قوي من حيث المعنى ، والوجه في كون هذه المرتبة اضعف مما قبلها قوة الاحتمال فيها وقوله (والكل خلاف الظاهر) راجع الى جميع ماذكره المانعون لحجية ما عدى المرتبة الاولى من الاحتمالات ، واعلم انه اذا ذكر الصحابي حكما فان كانت طريق الاجتهاد عليه ظاهرة (٦) فلا خلاف في انه محمول على

---

يخالف في ذلك لأنه كالصريح في انه رواه غيره اه من شرح الفصول للسيد صلاح رحمه الله (١) وفي تحرير العنسي رحمه الله تعالى ما لفظه فان ذلك اى قول الصحابي كانوا يفعلون كذا ولا يفعلون كذا يقتضي انه كان يفعله جماعة اما ان يكون إجماعهم حجة وليس الا جماعة الامة او يفعلونه بحضرة من تقريره وامره حجة وليس الا النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيجب انه يحمل على احد المعنيين من غير تعيين لأن الصحابة كانت تورد ذلك مورد الاحتجاج وهي لا تحتج الا بحجة لما ثبت من ان إجماعهم حجة يجب إتباعها اه (٢) ولأنه قد يقال مثل ذلك لما يعتاده اكثر المسلمين والعلماء بل الجماعة منهم سيما من له منصب الاقتداء فلا حجة اه قسطاس (٣) لفظ ابن الصلاح ، تعريفات، احدها قول الصحابي كنا نفعل وكنا نقول ان لم يضفه الى زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو من قبيل الموقوف وان اضافه الى زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فالذي قطع به ابو عبد الله ابن البيع الحافظ وغيره من أهل الحديث وغيرهم ان ذلك من قبيل المرفوع وبلغني عن ابي بكر البرقاني انه سأل ابا بكر الاسماعيلي الامام عن ذلك فانكر كونه من المرفوع والاول هو الذي عليه الاعتماد لأن ظاهر ذلك مشعر أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اطلع على ذلك وقررهم عليه وتقريره احد وجوه السنن المرفوعة اه ذكره في اوائل كتابه في النوع الثامن في معرفة المقطوع (٤) في نسخة ولم يضفه اه (٥) من ابن الصلاح اه (*) الذي يوافق ماسيأتي للمؤلف عادت بركاته في تعارض الخاص والعام ان قول الصحابي كنا نعمل ظاهر في الاجماع فهو موافق لمقتضى كلام البيضاوي والسبكي وجزم ابن الصلاح هنا فتأمل اه والله اعلم (٦) قلت وذلك بأن لا يورد الحكم على جهة الجزم

---

(قوله) وانما قلنا ذلك ، قد يتوهم يقتضي به الكلام السابق اذ مقتضى انه حجة اما للاجماع كما في كانوا او للتقرير كما في كنا (قوله) فعل من يكون فعله حجة اما النبي صلى الله عليه وآله وسلم او اهل الاجماع اه (قوله) انما يذكر ذلك، أي كنا او كانوا (قوله) ليفيد ما يقتضيه من الحكم، يعني لا لمجرد الحكاية وان كان كذلك حمل على فعل من يكون فعله حجة (قوله) يحتمل خلافهما ، أي خلاف فعله في زمنه وعلمه (قوله) يبعد ان يقول ذلك ولم يكن حجة أي لم يكن قول الصحابي حكاية لما هو حجة بان يظهر فعله في زمانه ويعلم به (قوله) لسقوط الاحتمال الاول وهو جواز ان لا يكون في زمانه صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) وفي دعوى الاجماع ، اي من ابن الصلاح حيث قال لا خلاف (قوله) واعلم انه اذا ذكر الصحابي حكما فان كانت طريق الاجتهاد عليه ظاهرة يعني ظاهرة من لفظ الصحابي بان لا يذكر الحكم على جهة الاطلاق والجزم بل يذكره بلفظ يشعر بالاجتهاد كأن يقول الأولى كذا او الرأي كذا اونحو ذلك ومن الصيغ الظاهرة في أن الحكم عن اجتهاد وقد يتوهم ان المراد مما يكون طريق الاجتهاد عليه ظاهرة ان يكون مما للاجتهاد فيه مسرح فاعترض على قول المؤلف عليه السلام فلا خلاف في انه محمول على الاجتهاد بانه سيأتي نقل الخلاف وهو مدفوع بما ذكرنا في بيان مراد المؤلف عليه السلام والله اعلم

(قوله) وقد اختلف في ذكر الصحابي حكماً الخ هذا البحث ذكره اصحابنا لبيان مرتبة في رواية الصحابي للحديث غير ماتقدم من المراتب ولم يذكره ابن الحاجب وغيره (قوله) طريق اثباته التوقيف من الشارع ، من جهة الكتاب او السنة كذا في شرح الجوهرة وقد جعل المؤلف عليه السلام المقادير ونحوها مما طريقه التوقيف وفيما يأتي مما للاجتهاد فيه مسرح وقد صرح بمثله الدواري فانه قال اذا ذكر الصحابي مذهباً لايعرف الا بالتوقيف كالمقدرات والحدود والابدال ثم قال والمقدرات والحدود والابدال مما للاجتهاد فيه مسرح «قلت» وقد يتوهم من ذلك المناقضة وليس كذلك فان التوقيف هاهنا شامل لما للاجتهاد فيه مسرح ولما ليس كذلك اذ المراد بالتوقيف هاهنا استناد الحكم الى السمع اما بأن يكون منصوصاً عليه من الكتاب او السنة فيكون حجة او بأن يكون



الحكم مأخوذاً باجتهاد الصحابي واستنباطه مما سمعه من الكتاب او السنة او مأخوذاً تقليداً من اجتهاد غيره مما سمعه عنهما أيضاً فلا يكون حجة وقد اشار الى هذا في القسطاس والمراد بالتوقيف فيما يأتي في قوله فقيل توقيف وفي قوله والصحيح ان لم يكن للاجتهاد فيه مسرح فتوقيف كون الحكم منصوصاً عليه من الكتاب او السنة فيكون حجة لان التوقيف هاهنا مقابل للاجتهاد ولهذا قال المؤلف عليه السلام فقيل توقيف وليس من الاجتهاد في شيء وقال في قوله فتوقيف محمول على نص سمعه (قوله) فقيل توقيف، أي منصوص عليه فيكون حجة قال في المنهاج اذ المعروف من حال الصحابة أنهم اذا اطلقوا حكماً شرعياً وجزموا به فانهم لايفعلون ذلك الا عن توقيف بخلاف ما اذا كان رأياً لهم فأنهم يضيفونه الى رأيهم و يرفعون وهم من يتوهم أنه عن نص والجواب انا لانسلم اجماعهم على ذلك ولا الاستمرار عليه في كل حكم مجتهد فيه فيكون الظاهر فيمن اطلق الكلام في مسألة ان كلامه صادر عن نظره واجتهاده مهما لم يتعذر الاجتهاد فيه فان تعذر بان لايكون للاجتهاد فيه مسرح فتوقيف وقد دفع الامام المهدي عليه السلام هذا الجواب وايد ما ذكره صاحب هذا القول فخذه من محله (قوله) وقيل ان لم يكن من اهل الاجتهاد قال في شرح الجوهرة ولا بد مع ذلك من ان تكون المسئلة اجتهادية ومثله في المنهاج فيكون الفرق بين هذا وما ذكره أئمتنا فيما اذا كانت المسئلة اجتهادية والقائل غير مجتهد فالكرخي يحمل قول الصحابي على التوقيف وأئمتنا يحملونه على الاجتهاد ممن قلده (قوله) فيحمل ، منصوب بفاء السببية أي حتى يحمل (قوله) من طريقه، أي الاجتهاد (قوله) قال، أي الكرخي ولايلزم أي لا يرد ماروي عن عطا الكلا

---

الاجتهاد سواء كان الصحابي من اهل الاجتهاد ام لا وانه لايكون حجة الا عند من يقول بان قول الصحابي حجة على غيره كما تقدم (وقد اختلف في ذكر الصحابي حكماً طريق اثباته التوقيف) (١) من الشارع من جهة الكتاب او السنة ، كالمقادير وذلك نحو ان يقول صحابي نصاب الخضروات في الزكاة ماقيمته مائتا درهم ، ونحوها كالحدود والابدال وذلك نحو ان يقول يحد اللايط مائة جلدة ومن لم يجد ماءً ولا تراباً فليتيمم بما صعد على الارض ، فقيل يجب حمله على انه توقيف من الشارع وليس من الاجتهاد في شيء فيكون حجة وهذا رأي بعض اصحاب ابي حنيفة (٢) ، وقيل يحمل على التوقيف ، ان لم يكن الصحابي من اهل الاجتهاد وهذا قول الشيخ ابي الحسن الكرخي وحمل على هذا الاصل ماروي عن انس بن مالك انه قال في الحيض انه ثلاث اربع خمس ست سبع ثمان تسع عشر قال فدل ذلك على انه عرف (٣) من جهة التوقيف ان اقله ثلاث واكثره عشر لانه لم يكن من اهل الاجتهاد فيحمل على انه قال ذلك من طريقه قال ولايلزم على هذا ماروي عن عطاء انه قال في اقل الحيض انه يوم وليلة على

---

به بل يقول فيه الذى يترجح كذا والرأى كذا اوعندى اونحو ذلك اه (١) اى لايعلم من جهة العقل اه منهاج للمهدى وفي حاشية الاولى ان يقال طريقة الاجتهاد غير ظاهرة عليه لأن عبارة المتن تفيد القصر فلا يستقيم ماذكر من الاقوال اه وعبارة تحرير العنسي مما يجوز كونه توقيفاً اه (*) اى من جهة الظاهر فلا يرد انه سيأتي له ماينافيه في قوله ان لم يكن للاجتهاد فيه مسرح بوجه فتوقيف اه (٢) ورواه المهدى في معياره وفي شرحه القسطاس مالفظه احتج ابوحنيفة بأن المعلوم من استقراء كتب السير ان الصحابة اذا اطلقوا حكماً شرعياً وجزموا به فأنه يكون عن توقيف بخلاف ما اذا كان رأياً لهم فأنهم يصرحون به فيحمل حينئذ على التوقيف وهذا قوى ان صح ما ادعاه اه والله اعلم (٣) اى أنس اه

ما يذهب اليه الشافعي لان عطا كان من اهل الاجتهاد ، (والصحيح) الذي عليه أئمتنا والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري انه (ان لم يكن للاجتهاد فيه مسرح بوجه)(١) من الوجوه (فتوقيف )(٢) محمول على نص سمعه (٣) وذلك نحو ان يقول من فعل كذا فله كذا ثوابا او عليه كذا عقابا (٤) كما روي عن ابن مسعود انه قال ذو اللسانين في الدنيا له لسانان من نار يوم القيامة أخرجه ابن عساكر (والا) يكن كذلك بل امكن حمله على الاجتهاد كالمقادير(٥) والحدود والابدال(٦) (فالظاهر الاجتهاد ) أما ان كان الصحابي القائل من اهل الاجتهاد فلوجه ظاهر ، وأما ان لم يكن من اهله فغير ممتنع ان يكون قد اخذه عن بعض المجتهدين فحكاه فلا يكون في اطلاقه دلالة على انه قاله من جهة التوقيف(٧) **مسئلة** (ورواية غير الصحابي ) من التابعين ومن بعدهم لها مراتب في القوة أيضاً ولكل مرتبة منها الفاظ وقد وضعها على الترتيب فكل مرتبة أقوى مما بعدها ، فالمرتبة الاولى قوله ( اما السماع من الشيخ ) يعني ان الرواية من غير الصحابي اما لانه سمعه من شيخه بقراءة عليه او غيرها(٨) وهذه المرتبة التي هي السماع من الشيخ أقوى المراتب في الاصح وعليه الجمهور ونقل عن ابي حنيفة وابن ابي ذؤيب وغيرهم ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه(٩) وروي ذلك عن مالك أيضاً وعنه وعن غيره انهما سواء وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب معظم علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك واصحابه وأشياخه من علماء

---

(قوله) لان عطاء الخ ، يقال عطا من التابعين وليس من الصحابة (قوله) والا فالظاهر الاجتهاد استدل الامام المهدي عليه السلام للتفصيل الذي ذكره أئمتنا عليهم السلام ومن معهم بأن الظاهر فيما لم يضفه الصحابي الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم اوغيره انه انما صدر عن اجتهاده او اجتهاد من قلده ان لم يقل بتجزي الاجتهاد الا المانع نحو ان لايكون للاجتهاد فيه مسرح بوجه من الوجوه فيحمل حينئذ على التوقيف اذ لا يحسن منا حمله على انه قاله تبخيتاً حملا له على السلامة (قوله) بقراءة اي بقراءة الشيخ على الراوي عنه وقصد من الشيخ لتحديثه به (قوله) او غيرها اي غير قرائته عليه وقصد بحديثه بأن قصد تحديث غيره والراوي يسمع قرائته

(قوله) يقال عطاء الخ ، لامناقشة في المثال اه حسن بن يحيى

---

(١) واعلم انه لافرق بين هذا القول وقول الكرخي الاحيث المسئلة اجتهادية والقائل غير مجتهد فهو يحتمل قوله حينئذ على التوقيف واهل هذا القول على الاجتهاد ايضاً امامن امام له اومنه ان قلنا بتجزي الاجتهاد اه(٢) يعني انه لا يعرف الا بايقاف الشارع اه (٣) منه صلى الله عليه وآله وسلم اومن واسطة او نقله عن اهل الكتاب فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم حدثوا عن اهل الكتاب ولا حرج اذ لامجال للعقل ولا للاجتهاد في ذلك وهو عدل مرضي فلا يحسن حمله على انه قاله تبخيتاً لأن هذا ينافي حسن الظن بالصحابة اه قسطاس قال السيد العلامة محمد بن ابراهيم الوزير في تنقيح الانظار يجعل كالمرفوع حملا للصحابي على السلامة ولأن الظن يقضي برجحان رفعه وخالف ابن حزم وشنع في ذلك بل يحتمل انه عن أهل الكتاب فقد صح حدثوا الخ اه (٤) ونحو مارواه الامير الحسين في الشفاء عن علي عليه السلام ان الحيض ينقطع عن الحبلى لأنه جعل رزقاً للجنين اه قسطاس (٥) يعني ان قياس الصحابي نصاباً على نصاب آخر اجتهاد واما تعيين المقدار فتوقيف اه (٦) اذ المقادير والابدال والحدود مما للاجتهاد فيه مسرح صرح بذلك في شرح الجوهرة للدواري قلت وهي مما طريقه التوقيف فلا تنافي اه (٧) فيحتمل انه قاله لنص سمعه وانه اعتمد عليه لتأدية اجتهاده او اجتهاد من قلده اليه فلا حجة فيه اه قسطاس (٨) وسواء كان ذلك املاء اى على الشيخ مايقوله والسامع يكتبه حالة الاملاء او تحديثاً مجرداً عن الاملاء وسواء كان ذلك من حفظ الشيخ او كتابه اه من شرح ابي زرعة (٩) لأن الراوي لاك الحديث بفيه وعضه بنواجذه اه شرح ابن حابس

المدينة ومذهب البخاري والوجه في ترجيح السماع انه كثيراً ما يذهل (١) الشيخ عما يعرض عليه بخلاف ما يمليه ويحدث به (فيقول) السامع (حدثني واخبرني وحدثنا واخبرنا) وقال لي او لنا وذكر لي اولنا (ان قصده) الشيخ بالحديث سواء قصده وحده اومع غيره الا ان الاحسن ان يقول ان لم يكن معه غيره (٢) حدثني او اخبرني وان كان معه غيره حدثنا اواخبرنا (والا) يقصده بالحديث (فاخبر) يعبر به (وحدث وسمعته) وهذه الالفاظ بعضها أرفع من بعض ذكر الحافظ ابو بكر الخطيب ان أرفعها سمعت ثم حدثنا وحدثني ثم اخبرنا لانه لايكاد احد يقول في احاديث اجازة ولا تدليس سمعت وكان بعض العلماء يقول فيما اجيز له حدثنا وروي عن الحسن انه كان يقول حدثنا ابو هريرة ولم يسمع عنه (٣) شيئاً ولانه قد شاع تخصيص اخبرنا بما قريء على الشيخ فكان حدثنا أرفع منه ولقوة اشعار حدث بالنطق والمشافهة قال ابن الصلاح وحدثنا واخبرنا أرفع من سمعت من جهة اخرى وهي انه ليس في سمعت دلالة على ان الشيخ رواه الحديث (٤) وخاطبه به بخلاف حدثنا واخبرنا واما قال وذكر لي او لنا فقد شاع التعبير به عما يجري بينهم في المذاكرات والمناظرات واوضع العبارات (٥) في ذلك ان يقول قال فلان او ذكر فلان من دون لفظ لي او لنا لما عرفت من الاحتمالات ، والمرتبة الثانية قوله (اوقرآئته عليه) واكثر المحدثين يسمي هذا عرضاً لان القاري يعرض على الشيخ مايقرؤه (قائلا) لشيخه (هل سمعت فقال) الشيخ (نعم) سمعت ماقرأت علي اوالامر كما قري علي اونحو ذلك (او اشار) الشيخ برأسه اواصبعه (اوسكت) الشيخ حين قال له القارى هل سمعت فلم يشر بشيء أصلا (فظن) القاري (الاجابة) من شيخه يعنى انه ماسكت الا لان الامر كما

---

(١) قال صاحب غاية الوصول لاحتمال الغفلة والسهو يعنى في قراءة التلميذ وهذا الاحتمال وان تطرق في قراءة الشيخ الا انه ابعد اه (٢) يعنى في حال اخذه اه (٣) ويتأول على انه حدث اهل المدينة وكان الحسن اذذاك بها الا انه لم يسمع منه شيئاً قلت ومنهم من اثبت له سماعاً عن ابى هريرة والله أعلم اه من كتاب ابن الصلاح رحمه الله تعالى (٤) وجدت في بعض حواشى كتاب قديم في ضبط روينا مالفظه قال شيخنا نفيس الدين العلوى رحمه الله سماعنا بالتخفيف والتشديد وذكر شيخنا مجد الدين ان فتح الراء هو المعروف وتخفيف الواو من روى يروى اذا نقل عن غيره ثم قال والاجود روينا بضم الراء وكسر الواو مشددة اى روانا مشائخنا ونقلوا الناوسمعنا اه من خط السيد العلامة صفي الاسلام احمد بن اسحق رحمه الله وهو الواجد لهذا النقل عن العلوى قلت وذكر هاتين القرآئتين في روينا القاضى عبدالله بن حسن الدوارى في آخر كتاب الصلاة من الديباج ثم قال بعد ذلك ومعنى القرآئتين اما الضم والتشديد فهو يذكر اذا نقل سند الحديث وتقوت الطريق اليه واما الفتح والتخفيف فاذا لم يكن كذلك وان كانت الطريق في الرواية صحيحة اه (٥) اى انقص وكان اوضع لما سبق من الشياع اه

---

(قوله) كثيراً ما يذهل الشيخ الخ ، في هذا دفع ما يقال والتلميذ قد يذهل ووجه الدفع ان ذهول التلميذ اقل (قوله) ان ارفعها سمعت الخ ، فيكون تأخيره للترقي من الاضعف الى الاقوى (قوله) في احاديث اجازة اضافة احاديث الى اجازة للملابسة وتدليس عطف على اجازه (قوله) وكان بعض العلماء مقابل لقوله لايكاد الخ ، و قوله وروى عن الحسن مقابل لقوله ولا تدليس يعنى انها قد وجدت الرواية بحدثنا في الاجازة كما في الاول او التدليس كما في الثانى ولم يقل فيهما سمعت (قوله) فيكون حدثنا ارفع منه لان قراءة الشيخ على التلميذ ارفع (قوله) رواه ، أى اذن له بروايته وسلطه عليها (قوله) بخلاف حدثنا ، هذا يخالف ماروي عن الحسن (قوله) في المذاكرات والمناظرات ، يعنى لافي رواية الحديث (قوله) واوضع العبارات يعنى انزلها واضعفها

---

(قوله) اي أذن له بروايته ، هذا غير ظاهر وفى حاشية ان خاطبه عطف تفسير لرواه اه حسن

قري عليه والا لانكره (١) (اولم يقل) القاري لشيخه هل سمعت مع ظن التقرير والاجابة لقرينة (٢) فالقاري في هذه كلها ان يروي عند عامة المحدثين والفقهاء وشرط بعض الظاهرية (٣) اقرار الشيخ عند تمام السماع بأن يقول نعم جواباً لقول القاري هل سمعت او هل هو كما قرأته عليك فيقول حدثنا واخبرنا مقيداً بلفظ قرآءة عليه واجود العبارات واسلمها ان يقول قرأت على فلان، وفي الاطلاق خلاف فمنهم من منع منه على الاطلاق وقيل انه قول احمد بن حنبل والنسائي وغيرهما وصححه الغزالي والآمدي تبعاً للمتكلمين ومنهم من اجازه على الاطلاق وقيل انه مذهب معظم الحجازيين والكوفيين والزهري ومالك وسفيان بن عيينة وغيرهم وهو مذهب البخاري (٤) صاحب الصحيح، ومنهم من قال بالمنع من اطلاق حدثنا وتجويز اطلاق اخبرنا وهو مذهب الشافعي واصحابه ونقل عن مسلم صاحب الصحيح وذكر صاحب كتاب الانصاف (٥) ان هذا مذهب الاكثر من اصحاب الحديث الذين لايحصيهم أحد وانهم جعلوا اخبرنا علماً يقوم مقام قرأت عليه لانه (٦) لفظ به قال وممن كان يقول به من اهل زماننا ابو عبد الرحمن (٧) النسائي وغيره وقال ابن الصلاح الفرق بينهما هو الشايع الغالب على اهل الحديث والاحتجاج لذلك من اللغة عناء وتكلف وخير مايقال فيه اصطلاح منهم ارادوا به التمييز بين النوعين وخصص النوع الاول بحدثنا لقوة اشعاره بالنطق والمشافهة والله أعلم، ومن الناس من يفصل تفصيلاً آخر فيجوز للقاري ان قال لشيخه هل سمعت فيقول نعم ان يقول سمعته مع اخبرني وحدثني من دون (٧) تقييد وان اشار الشيخ قال القاري حدثني قرآءة عليه ولا يطلق لانه لم يسمع من الشيخ شيئاً وان لم يشر بشيء اصلا قال القاري اخبرني

---

(١) من غير امر مانع من الانكار من اكراه اوغفلة اونحوهما لأنه يفهم منه عرفاً من سكوته بعد سماعه تقريره وتصديقه والا كان ايهاماً لصحة ذلك وتقريراً منه وهو بعيد من العدل كما روى ان ضمام بن ثعلبة عرض على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شعائر الاسلام التي سمعها منه وهو يصدقه على ذلك وكان الناس يذكرون للصحابة الاحكام فيقرون الحق وينكرون الباطل اه ح غ لابن جحاف وشرط امام الحرمين في صحة التحمل بها بحيث لو فرض من القارى لحن او تصحيف انكره الشيخ اه من شرح ابى زرعة (٢) فيكفي قرأته على الشيخ مع سكوته عن الانكار من غير مايوجب السكوت من اكراه اوغفلة اوغير ذلك اه من مختصر المنتهى وغاية الوصول معنى (٣) في نسخة وبعض الظاهرية يشترطون اه (٤) وفي مختصر المنتهى فيقول حدثنا أو اخبرنا مقيداً ومطلقاً على الاصح ونقله الحاكم عن الائمة الاربعة اه (٥) محمد بن الحسن التميمي الجوهرى المصرى اه ابن الصلاح (٦) اى الشيخ نفظ به اى بالحديث وضبط لفظ في نسخ القاضى محمد بن صالح بصيغة المجهول اه (٧) قد سبق له القول بأن النسائي يمنع الاطلاق فيحمل حينئذ ذلك المنع على اطلاق حدثنا لااخبرنا فانظر اه والله اعلم (٨) في نسخة من غير اه

قراءة عليه دون حدثني لما عرفت من كون حدث اقوى من اخبر ( اوقرأة غيره ) اى قراءة غير الراوى على الشيخ المروى عنه ، وهي فى القوة والتعبير والخلاف فيهما كقرآئته اي كقرآءة الراوي لافرق بينهما فى ذلك الا انه يقول بدل قوله قرأت على فلان قرئ على فلان وانا اسمع فاقر به (١) ولاجل الاستوآء في القوة لم تجعل هذه مرتبة برأسها وان كانت العبارة محتملة ، والمرتبة الثالثة قوله ( اوكتابة الشيخ(٢) اليه ) سواء كان حاضراً او غائباً وهي اما ان تقترن بالاجازة اولا ان لم تقترن فالصحيح المشهور بين اهل الحديث والذى عليه اكثر الاصوليين انها اقوى من الاجازة وذهب آخرون منهم القاضى الماوردى والشافعي (٣) الى ان الاجازة اقوى منها وان اقترنت بالاجازة فاهل المذهب الثاني ينزلونها منزلة المناولة المقرونة بالاجازة (فيقول) المكتوب اليه فى عبارته ( اخبرني ) وحدثني واخبرنا وحدثنا من غير تقييد وهذا رأي الاكثر من علماء المحدثين واكابرهم ، وقال ابن الصلاح المختار فيها كتب الي فلان واخبرني بكذا مكاتبة اوكتابة اونحو ذلك قال وهذا هو اللائق بمذهب(٤) اهل التحرى والنزاهة ، المرتبة الرابعة قوله ( او اجازته ) (٥)اي اجازة الشيخ وهي انواع فى كل نوع منها خلاف وسنبين ذلك قريباً ان شاء الله تعالى وقد اختلف فى الرواية بها والذى عليه جماهير اهل العلم من المحدثين وغيرهم القول باباحة الرواية بها وعند ابي حنيفة وابي يوسف وفى احدى الروايتين عن الشافعى المنع من جواز الرواية بها وعلى هذا القول جماعة من المحدثين والاصوليين والشافعيين حتى قال بعضهم ان قول المحدث قد اجزت لك ان تروى عنى تقديره قد اجزت لك مالا يجوز في الشرع لان الشرع لايبيح رواية مالم يسمع وقال بعضهم من قال لغيره اجزت لك ان تروي عني مالم

(قوله ) وهي في القوة والتعبير والخلاف فيهما أي في القوة والتعبير فالخلاف في ان قراءة الشيخ هل هي أقوى او قراءة التلميذ يأتى هنا وكذا الخلاف في التعبير وهو انه لابد من التقييد او يكفي الاطلاق الى آخر ما تقدم

---

(١) اى حصل منه الاقرار بالسماع لما قرىء عليه اه (٢) كان يخبره انه اتفق لنا سماع كتاب فلان اه من خط لي (*) أويأمر غيره بكتابته عنه اما لحاضر عنده اوغائب عنه اه من شرح الجمع لأبى زرعة ﴿**﴾ ومنع الرواية بها قوم وقال بعضهم لايجوز ان يروى عن الكاتب الا ان يسلطه على ذلك فيقول اروعنى كما كتبت اليك اويكتب اليه ذلك وحجة من اجازها انها من اقسام الاعلام الحاصل بالاخبار فهي مثله في الفائدة المعقولة وهي حصول الظن بخبر الواحد ولهذا استعمل العقلاء الكتاب الى الغائب ونزلوه منزلة المشافهة في جميع مايقصدون فيه طلب النافع ودفع المضار وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك وكذلك الخلفاء من بعده ويكفي في ذلك معرفة خط الغائب على الاصح وفيه خلاف اه من تنقيح الانظار والله اعلم (٣) شكل عليه وفي حاشية مالفظه وجه التشكيل ان هذا غير معروف عن الشافعي انما ذهب اليه من ذهب من اصحابه كالماوردى وغيره كما ذكره ابن الصلاح اه (٤) في نسخة بمذاهب اه (٥) قال الاسيوطي في الاتقان ولايجوز ذلك الا اذا علم اهلية المجاز له ذما وجوبها مع حصول الاهلية قال فيجب ايضاً قال وفي فتاوى الجزرى ما مقتضاه انه لايجب الاجازة على

تسمع فكأنه يقول اجزت لك ان تكذب علي ، ووجه ما قاله الجمهور انه اذا اجاز الشيخ للمتصدي للرواية ان يروي عنه جميع مروياته فقداخبره بها جملة فهو كمالواخبره بها تفصيلا واخباره بها غير متوقف على التصريح نطقاً كما فى القرآءة على الشيخ (١) وانما الغرض حصول الافهام والفهم (٢) وذلك يحصل بالاجازة (٣) المفهمة ، ثم انه كما تجوز الرواية بها يجب العمل المروي بها خلافاً لبعض اهل الظاهر ومن تابعهم فى اجرآئه مجرى المرسل ( ومنها المناولة فى الاصح ) لان من شرطها ان تقترن بها الاجازة على الصحيح وصورتها ان يدفع(٤) اليه اصل سماعه او فرعاً مقابلا به و يقول هذا سماعي او روايتي عن فلان اجزت لك روايته ثم يبقيه فى يده تمليكاً او الى ان ينسخه ، او يجي الطالب الى الشيخ بكتاب من حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ ثم يعيده ويقول اجزت لك روايته عني او اروه عنى ويسمى هذا عرض المناولة واذاقلنا ان المناولة نوع من الاجازة فهذا اقوى انواعها على الاطلاق (٥) ولذا اخلها مالك وغيره من أئمة الحديث محل السماع (٦) ، وقال بعض الناس انها مرتبة من مراتب الرواية برأسها وانها تجوز الرواية بها سوآء اقترنت بالاجازة اولا وذلك لانها لاتخلو

---

الشيخ ولا يسقط الرجوع عنها اذا انكشف المجاز له غير أهل قال واما مايعتاد كثير من مشايخ القرءآن من امتناعهم من الاجازة الابتأدية مال في مقابلها فلايجوز إجماعاً اه (١) فان الشيخ لم يحدثه نطقاً بل ضمناً كذلك هنا فساغ له الرواية بالاجازة كما ساغ له الرواية بالقرآئة عليه لاشتراكهما في الاخبار على سبيل التضمن اه غاية الوصول (٢) ولانه كان صلى الله عليه وآله وسلم يرسل كتبه مع الآحاد وان لم يعلموا مافيها ليعمل من رءآها بموجبها وما ذاك الا للاجازة اه قسطاس (٣) قال ابن الصلاح في كتابه في بحث الاجازة ينبغي للمجيز اذا كتب إجازته ان يتلفظ بها فان اقتصر على الكتابة كان ذلك اجازة جائزة اذا اقترن بقصد الاجازة غير انها انقص مرتبة من الاجازة الملفوظ بها وغير مستبعد تصحيح ذلك بمجرد هذه الكتابة كما في باب الرواية التى جعلت فيها القراءة على الشيخ مع انه لم يلفظ بما قرأ عليه إخباراً منه بما قرأ عليه على ماتقدم بيانه اه (٤) اى الشيخ اه (٥) وهذا عند المحدثين وخالف في ذلك الاصوليون ورأوا انها لاتفيد تأكيداً صرح به امام الحرمين والغزالي وابن القشيرى وقالوا المناولة ليست شرطاً ولا تفيد تأكيداً وانما هي زيادة تكلف احدثه بعض المحدثين اه من البحر المحيط للزركشى (٦) قال ابو زرعة في شرح الجمع ذهب بعضهم الى انها في رتبة السماع حكاه ابوعبدالله الحاكم عن ابن شهاب وربيعة ويحي بن سعيد الانصارى ومالك فى آخرين وقال والدى رحمه الله انه خلط عرض المناولة بعرض السماع حكاه الخطيب عن ابن خزيمة لكن الصحيح انحطاط المناولة عن السماع اه قال السيد محمد بن ابراهيم في التنقيح مالفظه واما ان لم تقترن بالاجازة ولاقال المناول للطالب اروعنى مافي هذا الكتاب ولانحو ذلك فأن أهل العلم اختلفوا في جواز الرواية بها واختلافهم مبني على ان الرواية هل من شرطها الاذن قيل غير مشترط في الاخبار فكذلك هنا اذا اخبر ان الكتاب سماعه وان النسخة صحيحة وناولها الطالب لينسخها او ينقل منها فان ذلك يكفي والوجه في ذلك انه خبر جملي فيتنزل منزلة كتب النبي صلى الله عليه وآله وسلم وانما يخبرون خبراً جملياً انها كتب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانما فيها منسوب اليه اه بحروفه

(قوله) حصول الافهام يعني من المخبر (قوله) والفهم يعني من المجاز له (قوله) على الاطلاق اشارة الى صور المناولة السابقة ومع الاجازة وغيرها

(قوله) اشارة الى صور المناولة ، الاولى اشارة الى صورة الاجازة السابقة اه ح من خط شيخه

من(١) اشعار بالاذن في الرواية (فيقول) الراوي بطريق المناولة والاجازة على الصحيح الذي عليه اهل التحري والورع ( حدثني واخبرني ) وحدثنا واخبرنا (مقيداً) بقوله مناولة او اجازة او اذناً اوفيما اذن لي فيه او نحو ذلك او يقول اجاز لي او اجازني او ناولني او ما اشبه ذلك وقوله( على خلاف فيه ) يعني في وجوب التقييد فان بعض المحدثين منهم الزهري ومالك(٢) اجازوا اطلاق حدثنا واخبرنا في الرواية بالاجازة ( و ) يجوزان يقال في الرواية بالاجازة ( انبأني باتفاق ) بين المتأخرين من المحدثين واما متقدموهم فكان انبأنا عندهم بمثابة اخبرنا والوجه عند المتأخرين ان العرف اطلاق الانباء على مطلق الايذان بالشيء والاعلام به يقال هذا الفعل ينبي عن العداوة او المحبة وقال(٣)

تنبئك العينان ما القلب كاتم ... من الغل والبغضاء بالنظر الشزر(٤)

( و ) الاجازة ( تجوز للموجودين ) وهي على انواع(٥) اولها الاجازة لمعين في معين نحو ان يقول اجزت لك ان تروي عني كذا كالكتاب الفلاني اوما اشتملت عليه فهرستي هذه وزعم بعضهم انه لا خلاف في جواز الرواية بهذا النوع وانما الخلاف(٦) في غيره والظاهر الاطلاق، وثانيها الاجازة (٧) لمعين في غير معين نحو ان يقول اجزت لك اولكم جميع مسموعاتي او مروياتي والخلاف في هذا النوع اقوى واكثر والجمهور على الجواز وايجاب العمل، وثالثها اجازة العموم كاجزت للمسلمين اولكل احد (٨) اولمن ادرك زماني ( ٩ ) والخلاف في هذا النوع اقوى مما قبله وكثير من العلماء يميلون الى جواز اجازة العموم ١٠) وان لم يستعملها احد من الذين يقتدى بهم، ورابعها الاجازة المعدوم واليها اشار بقوله ( لا لنسل فلان اومن يوجد من بني فلان (١١) على الاصح )

(قوله) وهي على انواع اي الاجازة من حيث هي (قوله) فهرستي الفهرسة بكسر الفاء بيان ما اشتمل عليه الكتاب من الابواب والمقاصد ونحوها

---

(١) في نسخة عن اه (٢) وربيعة الرأي ويحيى بن سعيد الانصاري (٣) سويد بن الصامت اه (٤) في نسخة والنظر الشزر اه (٥) في حاشية، صور الاجازة سبع المقبول منها ما اشار اليه ابن الامام عليه السلام بقوله وتجوز للموجودين واعلاها ان تكون لخاص في خاص كما اشار اليه في الشرح بقوله لمعين في معين اه (٦) خلاف ابي حنيفة وابي يوسف والشافعي في إحدى الروايتين اه (٧) في غاية الوصول الاجازة للموجود او للمعدوم والاولى اما ان تكون منحصرة في شخص بعينه اوغير منحصرة فالاولى وهي الاجازة لشخص معين بأن يقول الشيخ اجزت لك ان تروي عني الكتاب المعين هل هي جائزة ام لا اتفق الاكثر على جوازها خلافاً لأبي حنيفة وابي يوسف اه (٨) في نسخة واحد اه (٩) ان يروي عني الكتاب الفلاني ثم لعام في عام كاجزت للمسلمين ان يرووا عني جميع مسموعاتي اه شرح غ لابن جحاف قال الحاكم رحمه الله الذي اختاره وعهدت عليه اكثر مشايخي وائمة عصري ان يقول فيما عرض على المحدث فاجاز له شفاهاً روايته انبأني فلان وكان البيهقي يقول انبأنا اجازة اه تنقيح والله اعلم (١٠) في حاشية اي في خاص اه (*) فعلها الخطيب وابن منده وحكاها الخطيب عن القاضي ابي الطيب ونقلها الحازمي عمن ادركه من الحفاظ ورجح جوازها ابن الحاجب والنووي اه من شرح الجمع لابي زرعة والله اعلم (١١) هذه للمعدوم ابتداء ولو كان له نوع تعيين كتقييده

من القولين لان الاجازة فى حكم الاخبار بالمجاز جملة على ماقدمناه فلا يصح المعدوم كما لايصح اخباره وذهب بعض المحدثين(١) والاصوليين الى جوازها بناء على ان الاجازة اذن لامحادثة ويلزم عليه جوازهــا لمن لم يوجد مطلقا ولا قائل به قال ابن الصلاح لو قدرنا انها اذن لم تصح للمعدوم كما لايصح الاذن فى باب الوكالة للمعدوم لوقوعه فى حال لايصح فيها المأذون فيه(٢) من المأذون له ومن(٣) الناس من يذهب الى جواز اجازة المعدوم معطوفاً على الموجود (٤) كاجزت لك ولولدك اوعقبك ماتناسلوا ومن الناس من يذهب الى جواز الاجازة للطفل الصغير من غير اعتبار سن التحمل وهو مبنى على انها اذن (ولا) تجوز الاجازة (لمن يوجد) من المسلمين (مطلقا)(٥) اجماعا(٦) المرتبة الخامسة قوله (اوعن خط وتسمى الوجادة) وهي ان يقف على كتاب بخط شيخ فيه احاديث يرويها ولم يلقه اولقيه ولكن لم يسمعها (فيقول) الواقف على الخط (وجدت وقرأت بخط فلان) ويسوق الاسناد والمتن وقد استمر عليه العمل قديماً وحديثاً وهو من باب المنقطع والمرسل غير انه اخذ شوباً من الاتصال بقوله وجدت بخط فلان

**( مسئلة )** اختلف النـاس (فى قبول المرسل(٧) من الاحاديث على اقوال (وهو ما اسقط فيــه راو أو اكثر) (٨) كقول التابعى فان كان الساقط الصحابي فقط فهو مرسل اتفاقاً (٩) وان كان غيره او معه غيره فكذلك عند الفقهاء والاصوليين وبعض المحدثين وبعضهم يسمى ماسقط فيه راو واحد غير

---

بكونه من ورثة فـلان اه من شرح الغـاية لأبن جحاف (١) هو الخطيب اه (٢) كالبيع مثلا اه (٣) واستقر به ابن الصلاح اه (٤) وقد فعل ذلك ابو بكر بن ابى داود فقال اجزت لك ولولدك ولحبل الحبلة يعنى الذين لم يولدوا بعد اه شرح ابى زرعة في الجمع (٥) اى من غير تقييد بنسل فلان أو من يوجد من بنى فلان اه (٦) ينظر في دعوى الاجماع فقد حـكي الخلاف في شرح النخبة اه (٧) الاولى حـذف لفظ قبول فيكون الـكلام مسئلة في المرسل القبول اذ لامعنى لقوله في قبول المرسل القبول وعدمه اه (٨) عرفه ابن الحاجب المرسل بأنه قول غير الصحابى قال صلى الله عليه وآله وسلم كذا قال الملاحيب انما خص المرسل بذلك ولم يجعله متناولا لما قال فيه الصحابى قال كذا ولم يسمع منــه بل من صحابى آخر اوتابعي وذلك لان حديث المرسل من الصحابى لم يقع خلاف في قبوله وذلك ان الصحابى لم يجزم بالاسناد اليه مالم يكن المروى عنه عدلا بالاتفاق ولما كان جل غرضه تحرير المذاهب وبيان الخلاف لم يجعل الـكلام متناولا له وقد يجعل المرسل اخص من ذلك وهو ان يكون الراوى تابعياً ولم يقصر في هـذا الموضع بذلك لأن الخلاف وقع في أعم من ذلك ثم لوجعل المرسل بالمعنى الاعم الشامل للصحابى يحتاج في توجيه التعريف إلى تكلف وهو ان يقال ان الصحابى اذا نقل عن غيره عليه السلام كان بهذا الاعتبار غير صحابى فتأمل اه (٩) يعنى بين المحدثين وغيرهم لـكن في تنقيح الانظار ما لفظه المرسل عند الاكثر من المحدثين قول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

---

(قوله) لايصح فيها المأذون فيــه وهو البيع مثلا (قوله) الوجادة هي مصدر مولد لم تنطق به العرب فرعه المولدون لما وجــدوا العرب فرقوا بين مصادر وجد لاختلاف معانيها كذا في شرح الجمع (قوله) كقول التـابعي ، يعنى قوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولو صرح به لكان اظهر كما ذلك عبارة غيره كالسعد (قوله) وان كان غيره ، أي كان الساقط غير الصحابى (قوله) او معه غيره ، أي كان مع الصحابى ساقط آخر غير صحابى بان يروي التـابعي عن تابعي وصحـابي ويسقطهما

---

(قوله) لمـا وجدوا العرب فرقوا الخ ، فقالوا فيه بمعنى الاصابة وجد الضالة يجدها وجداناً وبمعنى الحزن وجد يجد وجدا ، وبمعنى الغنـاء والثروة وجد يجد جدة ، ولما كان هذا المعنى رابعاً اخترع المولدون مصدراً رابعـاً فقالوا وجـد بخط فلان وجادة وهي ان تجد حديثاً بخط رجل سواء عاصرته أم لا ثم تحدث به ولم يجزلك فتقول وجدت بخط فلان اوقرأت بخطه وليس لك روايته عنه بصيغة حدثنا اواخبرنا اوغيرها مما يوهم السماع ويجوز لك العمل بما تضمنه ذلك الحديث عند أئمتنا عليهم السلام والشافعي واكثر الا ـ وليين اذا غلب على ظنك صحته اه من شرح ابن جحاف على الغاية

صحابي منقطعاً وماسقط فيه اكثر من واحد معضلا ولا يسمي شيئاً من هذين النوعين مرسلا ، ومن المراسيل (١) مايرويه احداث الصحابة عن رسول الله ﷺ ولم يسمعوه منه(٢) ، القول الاول (القبول) له مطلقا وهو رأي جمهور أئمتنا عليهم السلام(٣) والمعتزلة والحنفية والمالكية واحمد فى اشهر الروايتين عنه والامدي وبعض اهل الحديث (و) الثاني من الاقوال (عدمه) اى عدم القبول (مطلقا) (٤) وهو رأي جمهور اهل الحديث والثالث قوله (او من غير الصحابي فقط) يعني انه لايقبل المرسل من غيرهم ويقبل منهم وهو قول الجمهور من المحدثين (٥) وذلك لان الجهالة بالصحابي غير قادحة بناء على القول بعدالتهم على الاطلاق ولهذا لم يعده بعضهم من اقسام(٦) المرسل وهذا التعليل معلول لانها لوكانت غير قادحة للزم قبول مراسيل اكابر التابعين لان الظاهر ان لا واسطة فيها غير الصحابي (٧) وقد صرح الجماهير من اهل الحديث بعدم قبولها كما قال مسلم فى صدر صحيحه المرسل من الروايات فى اصل قولنا وقول اهل العلم بالاخبار ليس بحجة (٨) الرابع قوله (او مع التابعين وأئمة (٩) النقل) (١٠) معنى هذا القول هو عدم قبول المرسل من غير الصحابة والتابعين

---

وبه قطع الحاكم وغيره من أهل الحديث وقيل انه يختص بما ارسله كبار التابعين الذين اكثر حديثهم عن الصحابة كابن المسيب وقيس بن ابي حازم وعبيد الله بن عدي بن الخيار دون صغارهم الذين لم يلقوا الا الواحد والاثنين من الصحابة واكثر أحاديثهم عن التابعين فأحاديث هؤلاء منقطعة حكاه بن عبد البر عن قوم من أهل الحديث اه (١) في نسخة المرسل اه (٢) والطريق الى عدم سماعهم الاخبار بعدم السماع اه (٣) فالمعتبر عندهم صحته عند المؤلف العدل اه (*) إشارة الى مذهب المؤيد بالله ورواه عن الناصر في خطبة شرح التجريد انه لايقبل المراسيل اه (٤) ذكر في تنقيح الانظار في سياق الرد من جانب المحدثين على من قال بقبول المراسيل مالفظه احدهما ان قبول مراسيل الصحابة مجمع على جوازه ممن روى الاجماع عليه ابن عبد البر في تمهيده ذكره في حديث ابن عمر في المواقيت اه لكنه حكى فيه ايضاً في موضع آخر عن الزين ان بعض الحنفية ادعى الاجماع على ذلك وانه غير جيد لأنه قد خالف في ذلك ابو اسحق الاسفرايني اه (*) قال السيد محمد بن ابراهيم الوزير في تنقيح الانظار بعد إيراد سؤالين على المحدثين مالفظه فثبت بهذا ان المتأخرين من المحدثين قد وافقوا على قبول بعض المراسيل وهو مانص على صحته ثقة عارف بهذا الشأن لأرتفاع العلل الموهية للمراسيل عن هذا النوع كما وافقوا على مراسيل الصحابة لمثل ذلك اه (٥) هذا هو المذكور في الفصول وغيرها اه (*) وفي العقد القرشي في سياق شروط الاخذ بخبر الآحاد مالفظه واشترطت الظاهرية وبعض المحدثين الا يكون الخبر مرسلا اى محذوف الاسناد سوآء كان راويه صحابياً اوتابعياً أوغيرهما اه (٦) الظاهر ان يقال ولهذا خصص البحث به اه (٧) كما أن الظاهر أن لا واسطة في مرسل الصحابي غير الصحابي مع احتمال ان يكون فيه واسطة غير صحابي الأ أن احتمال ذلك في مراسيل التابعين اكثر اه منقولة (٨) للجهل بعدالة الساقط وان كان صحابياً لأحتمال ان يكون ممن طرء له قادح اه محلى (٩) يعنى ممن اشتهر بذلك وروى عنه الثقات واعترفوا بصحة الرواية كسعيد ابن المسيب والشعبي اه سعد (١٠) للحديث اه عضد

---

(قوله) ولم يسمعوه منه صلى الله عليه وآله وسلم بهذا الاعتبار، لافرق بين الاحداث وغيرهم ولعل ذكر الاحداث لا للاحتراز بل لانهم مظنة عدم السماع (قوله) قول الجمهور من المحدثين ، صوابه جمهور العلماء لأنه سيأتي ان جمهور اهل الحديث على عدم قبوله في غير الصحابي لامطلقا (قوله) لان الجهالة بالصحابي يعنى الذي اسقط (قوله) لانها أي الجهالة (قوله) بعدم قبولها ، أي مراسيل اكابر التابعين (قوله) في اصل قولنا الخ ، أي اهل الحديث وفي زيادة لفظ اصل دفع لقول من زعم ان الشافعي اول من اخترع رد المرسل، ووجه الدفع ان الرد اذا كان أصل قول اهل العلم بالاخبار فكيف يقال ان الشافعي اخترعه بعد دهور متطاولة ومع ان الرد من اصولهم المقررة عندهم ذكر معناه فى شرح الجمع

---

(قوله) صوابه جمهور العلماء ، نسبه فى المعيار الى بعض اصحاب الحديث فتصويب المحشي غير ظاهر باعتبار الاقوال اه ح عن خط شيخه

وأئمة النقل واما مرسل هؤلاء فمقبول وهذا مذهب عيسى بن ابان وفى رواية عنه انه يقبل ايضاً مرسل تابعي التابعين ، الخامس قوله ( والشافعى ) رضى الله عنه (يقبل) المرسل اذا تأكد بما يظن معه صدقه وذلك بامور : منها انه يقبل من الرواة (من) يعرف انه (لا يرسل الا عن عدل) (١) ومثل بمراسيل سعيد بن المسيب ، ومنها من اشار اليه بقوله (او عضد) بشيء من المرجحات (٢) وذلك اما ( بقول صحابي اوفعله اوفعل الاكثر ) (٣) من الامة اوقولهم ومنها قوله (اواسنده) غيره ، ومنها قوله ( او ارسله غيره ) اذا كان المحتج بمرسله وغيره مسنداً اومرسلا (مختلفي الشيوخ)(٤) فانه يجب العمل بالمرسل وان لم يقم المسند والمرسل الاخر حجة لضعف في سندهما (٥) السادس قوله ( والمختار قبول من ) غلب على الظن انه (لا يرسل الا عن عدل لاغير ) فاذا قلنا ان المرسل مقصور على قول التابعى قال رسول الله ﷺ ثم عرفنا عدالته وضبطه قبلنا ما ارسله وان قلنا انه غير مقصور على قول التابعي فمرسلات الائمة المعروفين بالامانة والحفظ كالهادى عليه السلام ومن فى طبقته من ائمة اهل البيت عليهم السلام وغيرهم مقبولة (٦) وذلك لان من ظاهر احواله الثقة والدين والامانة يبعد ان يروي الاخبار الواردة فى العبادات والاحكام الشرعية عن من لا يثق به من

---

(١) اى استقرامره فكان اذا ارسل لا يرسل الا عن ثقة اه من شرح ابى زرعة (*) فيه اشارة الى ان الشافعي لا يخص مراسيل ابن المسيب بالقبول قال الموزعي في كتابه الاستعداد الى رتبة الاجتهاد في اثناء كلام ثم ان الشافعي قبل المراسيل من كبار التابعين خاصة ورده ممن هو دونهم في العلم أو بعدهم وان ساواهم في العلم لكثرة الوسائط والاحالات اه (٢) يفهم من هذا أن الشافعي قولا في كون هذه المقويات حجة والا فانضمام ماليس بحجة لا يوجب الحجية كما في انضمام ضعيف الى ضعيف اه في هذه الحاشية نظر لأنه يحصل من اجتماع الضعيفين قوة مفيدة للظن ومن الشائع فضعيفان يغلبان قوياً مع ان للاجتماع قوة ليس للانفراد كما في التواتر على مامر اه (٣) ليس فيهم صحابياً اه محلي ( ٤ ) خبر كان اه ( ٥ ) في شرح ابى زرعة على الجمع بعد ذكر المسند الذى يعضد المرسل ما لفظه قال في المحصول وهذا في مسند لم تقم الحجة بأسناده وقال غيره بل هو في مسند صحيح فعلى الاول يحصل له قوة بالاجتماع ويتقوى كل منهما بالآخر وعلى الثانى يتبين بمجيء المسند صحة المرسل ويصيران دليلين يرجحان اذا عارضهما دليل آخر اه (٦) قال الملا ميرزاجان ، ومختار ابن الحاجب انه ان كان الراوى من ائمة نقل الحديث قبل والا لم يقبل واحتج له بأن ارسال الائمة كان مشهوراً مقبولا فيما بينهم لم ينكره احد فكان إجماعاً وبأنه لولم يكن المروى عنه عدلا لكان الجزم بالاسناد بروايته الموهم لأنه سمع من عدل تدليساً في الحديث وهو بعيد من ائمة النقل وان لم يكن بعيداً ممن هو عدل من غيرهم لعدم معرفته بقوانين نقل الحديث الى ان قال وظاهر ان الائمة وان كان الظاهر من حالهم ان تحصل لهم المعرفة المذكورة لكن حصول تلك المعرفة لاتختص بهم بل كثيراً ماتتحقق في غيرهم بل كثيراً مايوجد من علم من عاداتهم انهم لا يروون الا عن عدل ، فالاصوب في تقرير المسئلة ان يقال اذا وقع الارسال ممن عرف هذه المسئلة وهي انه لا يجوز الجزم بالاسناد اذا لم يكن المروى

---

(قوله) والشافعي يقبل من لا يرسل الا عن عدل قال في شرح الجمع هذا قول الشافعي رحمه الله ، اقبل مراسيل ابن المسيب لانى اعتبرتها فوجدته لا يرسل الا عن من يقبل خبره ومن هذا حاله احببت مراسيله ومنه يعلم ان الشافعي يطرد ذلك فيمن كان على صفة ابن المسيب (قوله) او عضده أي عضد مرسل كبار التابعين كذا في شرح الجمع (قوله) بقول صحابي قول الصحابى انما هو مرجح للقبول يدل على ان للمرسل اصلا في الشريعة فلا يبتنى على كون قوله حجة (قوله) اذا كان المحتج بمرسله أي مرسل من لا يرسل الا عن عدل وقوله وغيره أي المحتج (قوله) مسنداً ومرسلا بكسر النون والسين حالان عن غيره (قوله) مختلفي الشيوخ احترازعن مرسل ابى العالية في انتقاض الوضوء بالقهقهة في الصلاة فانه روى مرسلا عن غيره لكن تتبعت مرسلاته فوجدت كلها راجعة الى مرسل ابى العالية ذكره في شرح الجمع (قوله) لضعف في سندهما فيحصل لهما قوة بالاجتماع لان الاجتماع يثير ظناً غالباً فان من الشائع ، ضعيفان يغلبان قوياً ، ذكره في شرح الجمع ومن ذلك المحفوف بالقرائن في افادته القطع مع انه لا يفيد ذلك بمجرده ولا القرائن بمجردها

---

(قوله) او عضده ، عبارة المتن اوعضد بلاضمير وتخصيص المرسل بمرسل كبار التابعين لا يناسب اطلاق ابن الامام اهح عن خط شيخه

دون ان ينبه على ذلك ويدل عليه لان الغرض من روايتها الرجوع اليها والعمل بموجبها (١) ، واما المرسلات التي نجدها في كتب المتأخرين من اصحابنا وغيرهم فانا اذا فتشنا عن اسانيدها وجدنا المجروح فيها كثيراً ٢) الا ان يقال بقبول خبر المجهول ولا قائل به على الاطلاق فان ابا حنيفة لم يقل بقبوله مطلقاً بل الى تابعي التابعين لقوله ﷺ خير القرون قرني الحديث ولذا اختلف هو وصاحباه فقضى بظاهر العدالة للحوقه بتابعي

---

عنه عدلا كان مقبولا سواء كان من ائمة النقل او من غيرهم والا فلا ثم قال والاظهر ان يقال اذا عرف المسئلة او علم من عادته انه لا يرسل الا اذا كان عنده عدلا اه باختصار (١) يوضحه انه لم يمكنا من النظر فيما نجرحه به بذكر اسمه فيجب ان يسقط عنا الحرج وان نقضي بأنه ماقطع بالخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا وهو عنده عدل موثوق بروايته اه تحرير العنسي (٢) قال السيد العلامة المحدث الحافظ صارم الدين ابراهيم بن محمد الوزير في الفلك الدوار ما لفظه البحث الاول في اسانيد العترة وانه اصح الاسانيد وهذا أمر لا امتراء فيه عند أهل المذهب ومسنداتهم المتصلة هي التي تسمى سلسلة الذهب ، قال مولانا عز الدين محمد ابن ابراهيم رحمه الله تعالى رواية أئمتنا عليهم السلام اذا تسلسل اسنادها بهم فهي أصح الاسانيد مطلقاً لكنه يقل وجودها على هذه الصفة ولا أعلم في كتاب الاحكام حديثاً على هذه الصفة الا حديثاً واحداً الا أن يكون مرسلا أو مقطوعاً أو مدخلا فيه غيرهم من الرواة قال وقد قيل ان أصح أسانيدهم جعفر بن محمد عن أبيه عن جده اذا كان الراوي عن جعفر ثقة وفيه قال أحمد ابن حنبل هذا اسناد لو مسح به على مريض لشفي رواه المنصور بالله في المجموع المنصوري وما أحسن قوله في ذلك مجيباً لصاحب الخارقة وغيره من أهل البلادة حين سألوه عن الاسناد شعراً .

كم بين قولي عن ابي عن جده ... وابو ابي فهو النبي الهادى
وفتى يقول حكى لنا اشياخنا ... ماذلك الاسناد من اسنادى
خذ ما دنى ودع البعيد لشأنه ... يغنيك دانيه عن الابعاد
ما أحسن النظر البليغ لمنصف ... في مقتضى الاصدار والايراد

الى ان قال في الفلك الدوار ومما صنف في ذلك لأهل مذهبنا الشريف الزيدي المنيف مجموع زيد بن علي عليهما السلام والسنن للنفس الزكية ومنها اخذ محمد بن الحسن الشيباني وأحاديث كتب الامام القاسم بن ابراهيم وهي نحو العشرين ومصنفات علامة الشيعة ومحدثهم وحافظهم محمد بن منصور بن يزيد المرادي المقري الكوفي رضي الله عنه وهي عديدة من أجلها كتاب علوم آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم بزياداته ويعرف بامالي احمد بن عيسى بن زيد وسماه الامام المنصور بالله بدائع الانوار في محاسن الآثار قال مولانا عز الدين محمد بن ابراهيم الوزير وهو أساس علم الزيدية ومنتقى كتبهم ويذكر فيه الاسانيد ، ومصنفات الامام الهادي الى الحق عليه السلام ثمانية واربعون كتاباً منها تفسير القرآن ستة أجزاء ومعاني القرآن تسعة اجزاء وكتاب السنة الى أن قال ومصنفات القسم بن علي العياني وولده الحسين بن القاسم وقد بلغت مصنفاته الى السبعين ، ثم قال ومن أكثرها جمعاً واجلها نفعاً كتاب الجامع الكافي المعروف بجامع آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم الذي صنفه السيد الامام ابو عبدالله محمد بن علي بن عبدالرحمن الحسني وهو ستة مجلدات ويشتمل من الاحاديث والآثار وأقوال الصحابة والتابعين ومذهب العترة الطاهرين على مالم يجمع في غيره ، هذا ما أردنا نقله من الفلك الدوار وقد أشبع فيه المقام وذكر فيه جملة وافرة من مؤلفات أئمتنا عليهم السلام وشيعتهم فليراجعه من احب

(قوله) وجدنا المجروح فيها كثيراً ، هذا قريب مما ذكره في حواشي الفصول عن السيد محمد بن ابرهيم حيث ذكر ان من اصحابنا من يروي حججنا وحجج الخصوم وما يصححونه وما يضعفونه بصفة واحدة ولم يقتصروا على حذف اسانيد الثقات دون الضعفا ، قال وينبغي كثرة انتقاد الحديث من غير غلو ولا تقصير فانهما يمنعان الخير الكثير اما التقصير فيمنع الخير وهو رد الخبر الضعيف وخيار الأمور اوساطها لا تفريطها ولا افراطها (قوله) ولا قائل به على الاطلاق وقد تقدم ان محمد بن منصور والقاضي وابن زيد وابن فورك ممن يقبل المجهول وظاهره الاطلاق (قوله) لم يقل بقبوله مطلقا قد تقدم عن ابي حنيفة الاطلاق وسيأتي في التقليد مثله (قوله) للحوقه أي للحوق أبي حنيفة

التابعين لاهما لعدم لحوقهما لهم وهذا معنى قوله ( لان الظن واقف عنده ) اي عند مرسل من لايرسل الا عن عدل لايتعداه الى مرسل غيره ، احتج ( القابلون ) للمراسيل على الاطلاق بقولهم ( اطبق الصحابة و التابعون على القبول من غير نكير)(١) الا ترى ان ابن عباس روى عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم انه قال لاربا الا في النسية فلما بوحث في ذلك اخبر بأنه سمعه من اسامة بن زيد وروى انه ﷺ لم يقطع التلبية حتى رمى جمرة العقبة ثم اخبر انه سمعه من الفضل بن العباس وروى ابو هريرة عنه ﷺ انه قال من اصبح جنباً فلا صوم له ثم ذكر انه سمعه من الفضل بن العباس وروى ابن عمر عنه ﷺ انه قال من شيع جنازة فله قيراط من الاجر ومن مكث الى ان يدفن الميت فله قيراطان ثم اخبر من بعد ذلك انه سمعه من ابي هريرة وروى عن البراء انه قال ليس كلما نحدثكم به عن رسول الله ﷺ سمعناه منه وانما سمعنا بعضه منه وسمعنا بعضه من غيره وقد ذكر اهل العلم بالتواريخ ان ابن عباس لم يسمع من النبي ﷺ الا القليل(٢)من الحديث لصغر سنه وقد روى عنه ﷺ الكثير (٣) ثم انه قد اشتهر واستفاض بالنقل الذى لامرآء فيه انه مازال الارسال من الائمة والتابعين كابن المسيب والشعبي وابرهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم ممن يطول ذكرهم وايراد مراسيلهم واشتهر قبولها من غير انكار منكر فكان اجماعاً (٤) (قلنا) ماذكرتموه من الاحتجاج صحيح ولكنه( لايفيد تعميماً ) وشمولا لكل من وقع عنه الارسال كما هو المدعى وذلك لان من عددتموه من الصحابة

(قوله) وايراد مراسيلهم ، أي ويطول ايراد مراسيلهم

---

الوقوف عليه اه (١) وبأن الادلة الدآلة على التعبد بخبر الواحد لم تفصل بين المسند والمرسل اه من القسطاس ورد هذا في تنقيح الانظار من جانب المحدثين بأنه غير مسلم بل الادلة متناولة لقبول الصدر الاول ومن كان على مثل صفتهم اه (٢) في غاية الوصول مالفظه فان الصحابة قبلوا خبر عبدالله بن العباس مع انه لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا اربعة أحاديث اه وفي تحرير العنسي رحمه الله مالفظه قيل هو اى القليل الذى سمعه ابن عباس من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بضعة عشر حديثاً وفي حاشية وقيل خمسة اه (٣) ولايذكر من حدثه فلم يقل قائل من الصحابة لم تطلق الرواية وأنت ماسمعت شيئاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا القليل وهم كانوا يعلمون احواله اه تحرير العنسى (٤) قال البلقيني في علوم الحديث وذكر محمد بن جرير الطبرى أن التابعين أجمعوا بأسرهم على قبول المراسيل ولم يأت عنهم انكار ولا عن احد من الائمة بعدهم الى رأس المأتين قال ابن عبد البر كأن ابن جرير يعنى أن الشافعي اول من ابى قبول المراسيل اه من تنقيح الانظار (*) والطريق الى الاجماع من الصحابة والتابعين ماعرف من أن بعضهم قد ارسلوا ولم ينكر عليهم بل كان الباقون مابين عامل ومصوب اه من المعيار وشرحه القسطاس بالمعنى اه (*) لايقال يلزم أن يكون تارك العمل بالمرسل خارقاً للاجماع وهو باطل لكون خارق الاجماع عاصياً لأنا نقول اذا كان ظنياً أو استدلالياً لايلزم خروج المخالف له عن العدالة اه من غاية الوصول تفسيراً الكلام المختصر للحلي

ومن بعدهم من التابعين والائمة لايرسلون الاعمن ارتضوه في دينه وضبطه الاترى انه اشتهر عن ابرهيم النخعي انه قال اذا حدثتكم عن رجل(١) عن عبدالله فانما سمعته منه فقط واذا قلت لكم قال عبدالله فقد سمعته من جماعة عنه فأخبر انه لايطلق القول عن عبدالله الا اذا قوي له انه قاله ، ولهذا الوجه قال بعض الناس ان المرسل أقوى من المسند ( على ان الظاهر (٢) الاسناد في الصحابة ) فاذا قال صحابي قال رسول الله ﷺ فالظاهر المشافهة ويدل على ذلك ذهاب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم الى ان الاسناد المعنعن اذا ثبت ملاقاة من اضيفت اليهم العنعنة بعضهم(٣) لبعض من قبيل الاسناد المتصل وايراد اهل الصحاح له في تصانيفهم وكاد (٤) ابن عبد البر يدعي اجماع ائمة الحديث على ذلك وروى ابن الصلاح دعوى الاجماع عليه عن بعض الحفاظ فاذا كان هذا الكلام في التعبير بلفظ عن فبالحري ان يكون في التعبير بلفظ قال لما سبق ( قيل ) في الاحتجاج للقابلين للمراسيل ثانياً ( ارسال العدل (٥) تعديل قلنا ) ان وقع ممن ذكرناه فهو مسلم ولا يطابق دعوى التعميم وان كان من غيرهم فنحن ( نقطع بوقوعه ) منهم وهو ( عن غير ثقة ) كما ذكرناه في كتب المتأخرين ، احتج ( الرادون ) للمراسيل على الاطلاق انه ( لو قبل ) المرسل ( لقبل مع الشك )(٦) واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة قوله ( لجواز ان لايعدل )من تركه من الرواة ( لو سئل ) عن حاله واذا جاز عدم التعديل بقي الشك ولم يحصل الظن ( قلنا ) هذا مسلم ( في غير من ذكرنا ) ممن عرف منه انه لايرسل الا عن عدل (٧) وهو ظاهر ( ومعتمد الاخرين ) (٨) في تصحيح مااشترطوه في قبول المرسل ( دعوى توقف الظن على ) حصول

---

(١) معين كذا في بعض النسخ اه (٢) يقال لايسمع هذا الظاهر اذ لا يجدي في نفي الوقوع بعدما ثبت عن ابن عباس وأبي هريرة غيرهما اه والله أعلم (٣) مع براءتهم عن وصمة التدليس فحينئذ يحمل على ظاهر الاتصال الا أن يظهر فيه خلاف ذلك اه من كتاب ابن الصلاح (٤) كذا ذكره ابن الصلاح قال الزين لاحاجة الى قوله كاد فقد ادعاه اه تنقيح (٥) قال القاضي عبدالله بن زيد العنسي رحمه الله تعالى مالفظه وهذان الوجهان أي الاجماع وكون ارسال الثقة يجري مجرى تعديله وان دلا على ماذكرنا مطلقاً فأن الاصوب في زمننا هذا ان لاتقبل المراسيل من كل من ظاهره العدالة الا متى اشتهر بالعلم وسماع الحديث او نص على كونه سماعاً له عمن هذه حالته لما عرفناه من جهل كثير ممن ظاهره العدالة المؤدي الى الرواية لما يجد في الكتب من غير سماع اه والله اعلم (٦) في كون المتروك من الرواة عدلا اه من غاية الوصول (*) والمراد بالشك الاحتمال القادح في ذلك الظن وان لم يكن تساوي الطرفين اه ميرزاجان (٧) في بعض الحواشي وهو الهادي عليه السلام ممن تعلم ثقته وأمانته اه (*) قالوا لو قبل المرسل لم يكن للاسناد فائدة والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب منع الشرطية والفائدة العلم بتفاوت الناقلين في العدالة للترجيح عند التعارض وأيضاً رفع الخلاف الحاصل من قبول المرسل وعدم قبوله اه من المختصر وشرحه الغاية وشرح الفصول (٨) عيسى بن ابان والشافعي اه

---

(قوله) عن عبدالله اي ابن مسعود (قوله) وانما سمعته منه اي من الرجل (قوله) وايراد اهل الصحاح عطف على ذهاب الجماهير (قوله) لما سبق من ان الظاهر المشافهة في قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم (قوله) مما ذكرنا اي ممن لايرسل الا عن عدل (قوله) وهو اي الارسال عن غير ثقة (قوله) ومعتمد الاخرين وهم اهل القول الثالث والرابع والخامس

(ماشترطوه) وذلك ظاهر لايحتاج الى بيان (ومنه) يعنى من المرسل المنقطع (١)
وهو مالم يتصل (٢) اسناده بأي وجه سواء ترك ذكر الراوى من اول الاسناد اووسطه
اوآخره الاان الغالب استعماله فى من دون التابعي عن الصحابى كمالك عن ابن عمر
(والمعلق) ماحذف من مبدأ اسناده واحد (٣) فأكثر (والمعضل) بفتح الضاد
وهو ماسقط من سنده اثنان (٤) فصاعدا كقول مالك قال رسول الله ﷺ وقول
الشافعي قال ابن عمر (٥)، وقد عرفت ان ماذكر فى تعريف المرسل شامل لهذه الانواع
وانما خصصت بالذكر لان اهل الحديث يجعلونها أنواعاً متباينة ومباينة للمرسل
وقد بينا شيئاً من كلامهم فى صدر المسئلة (واختلف) على أصل المانعين لقبول
المرسل (فى مسند المرسل) يعنى في حديث اسناده من عرف من شأنه الارسال
هل يقبل أم لا (والحق) على أصلهم (قبوله) لحصول شرطه (قيل) في الاحتجاج
للرادين (الاهمال) من الراوي لاسماء الرواة (دليل الضعف) فيهم وعلى انه يقول
بجواز العمل بحديثهم اذ لو علم عدالتهم لصرح بهم (فالستر اذاً) من الراوي لمن علم
ضعفه وتزكيته له (خيانة) منه وغش فلا يكون عدلا فلا يقبل ماسنده (قلنا)
لانسلم ان الترك لاسماء الرواة لاجل الضعف اذ (قد يترك للنسيان) لاسمه (او)
لايثار (الاختصار) فى السند مع ظن العدالة ولما كان بعض التدليس داخلا فى

(قوله) ولما كان بعض التدليس وهو ما كان فيه اسقاط
(قوله) كمالك عن ابن عمر فاسقط نافعاً
(قوله) وقول الشافعي الخ، رواية الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر
(قوله) انواعاً متباينة ولا يحدونها بهذه الحدود بل بما تقدم
(قوله) لحصول شرطه وهو الظن بالصحة

---

(١) والموقوف هو ان يكون الحديث المروى قول الصحابى اومن دونه كالتابعي وامره ظاهر فانه مردود اهعضد (٢) وحكى الحاكم وغيره من اهل الحديث انه ماسقط منه قبل الوصول الى التابعي شخص واحد وان كان أكثر من واحد في موضع واحد سمي معضلا والا فمنقطع فكل معضل منقطع وليس كل منقطع معضلا قال الزين فقول الحاكم قبل الوصول الى التابعي ليس بجيد فأنه لو اسقط التابعي لكان منقطعاً وقال ابن عبد البر المنقطع مالم يتصل اسناده فالمرسل مخصوص بالتابعين والمنقطع أعم والمرسل بعض صور المنقطع قال ابن الصلاح عن بعضهم أن المنقطع مثل المرسل وكلاهما شاملان لما لم يتصل اسناده قال وهذا القول أقرب صار اليه طوائف من الفقهاء وهو الذى حكاه الخطيب في كفايته قال ابن الصلاح والمحدثون يقولون معضل بفتح الضاد وهو من حيث الاشتقاق مشكل وقد بحثت عنه فوجدت له قولهم امر عضيل «» ولا التفات في ذلك الى معضل بكسر الضاد وان كان مثل عضيل في المعنى اه تنقيح الانظار «» اى مستغلق شديد فهو فعيل بمعنى فاعل يدل على الثلاثى اه كلام ابن الصلاح وقد يقال ان أعضل بمعنى استغلق لازم وأما المتعدى فهو بمعنى أعيى فأشكال الأخذ باق غير مندفع فالاولى ان يقال من اعضله بمعنى اعياه ففي القاموس عضل عليه ضيق وبه الامر اشتد كاعضل واعضله وتعضل الداء الاطباء فأعضاهم اه ملا علي قارى من شرح النخبة (٣) نحو أن يروى عن شيخ شيخه (*) كقول البخارى في الصوم قال يحيى بن كثير عن عمر بن الحكم بن ثوبان عن ابى هريرة قال اذا قاء فلا يفطر اه شرح فصول (٤) متصلان ذكره ابن بهران وهو الذى في تنقيح الانظار وذكره ايضاً السيوطي في الفيته في علم الحديث اه (٥) فأسقط مالكاً ونافعاً اه

---

(قوله) وهو الظن بالصحة الظاهر ان حصول الشرط هو الاسناد اه الظاهر ان الشرط في القبول هو الظن باعتبار احتجاج الرادين فتأمل اه ح عن خط شيخه

الارسال على ماسبق من تعريفه حسن اتباعه به فقال ( والتدليس ) (١) يكون ( اما بتسمية ) الشيخ المروي عنه ( بغير المشهور ) من اسم او كنية اولقب او نسبة الى قبيلة او بلد او صنعة او نحو ذلك (٢) وهذا النوع يسميه اهل الحديث تدليس الشيوخ ( او ) يكون التدليس بسبب ( اسقاط ) لبعض رجال السند وهونوعان احدهما مايسميه المحدثون تدليس الاسناد وهو ان يسقط الراوى اسم شيخه الذى سمع منه ويرتقى الى شيخ شيخه بعن او ان او قال ، والثانى مايسميه المحدثون تدليس التسوية وهى ان يروى حديثاً عن شيخ ثقة غير مدلس وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الذى سمع من الثقة الاول (٣) الضعيف الذى فى السند (٤) فيكون رجال الاسناد كله ثقات (٥) وقد اختلف فى قبول من شأنه التدليس فرد بعض اهل الحديث والفقهاء حديث من دلس تدليس الاسناد او تدليس التسوية وجعلوه بالتدليس مجروحاً وسواء جاء بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدث

(قوله) او كنية كأبى عبد الله ، يعنى الذهبى تشبيهاً بالحاكم صاحب المستدرك (قوله) او لقب نحو ان يقول حدثنى الحاكم ويريد غير صاحب المستدرك (قوله) او ان ، نحو ان يقول انه قال كذا (قوله) الذى سمع ، صفة المدلس والضعيف مفعول يسقط

---

(١) هو فى اللغة الخدع والخيانة وأرآءة أن الامر على خلاف ظاهره على وجه يقبح ليحترز عما يكون على وجه يحسن كارآءة الرجل غيره أنه لايتصدق ولا يكثر العبادة وهو فى الباطن مخالف لذلك محبة لأخلاص العمل لله نص عليه القاضى عبدالله بن حسن اه شرح فصول (*) التدليس قسمان أحدهما تدليس الاسناد وهو أن يروى عمن لقيه مالم يسمعه منه موهماً انه سمعه منه أوعمن عاصره ولم يلقه موهماً انه قد لقيه وسمعه منه ثم قد يكون بينهما واحد وقد يكون أكثر ومن شأنه أن لا يقول فى ذلك أخبرنا فلان ولا حدثنا وما اشبههما وانما يقول قال فلان أوعن فلان ونحو ذلك ، مثال ذلك مارويناه عن على بن خشرم قال كنا عند ابن عيينه فقال قال الزهرى فقيل له حدثكم الزهرى فسكت ثم قال الزهرى فقيل له سمعته من الزهرى فقال لا لم أسمعه من الزهرى ولا ممن سمعه من الزهرى حدثنى عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى اه المراد من كتاب ابن الصلاح عند ذكر التدليس (*) قال زين الدين التدليس ثلاثة اقسام ذكر ابن الصلاح منها قسمين قات وفى أقسام التدليس قسم رابع لم يذكره ابن الصلاح ولا زين الدين وهو أن يقول المدلس حدثنا فلان وفلان وينسب السماع الى شيخين فأكثر ويصرح بالسماع ويقصد قصر اتصال السماع على اول من ذكر اويوهم بعطف الثانى عليه انه سمعه منه وانما سمع من الاول ويجعل الثانى مبتدأ خبره مابعده مما يصح فيه ذلك ونحوه من التأويلات المخرجة له عن تعمد الكذب وحكى الحاكم هذا النوع عن هشيم وحكم فاعله حكم الذى قبله يعنى تدليس التسوية اه تنقيح الانظار (٢) كى يوعر الطريق الى معرفة السامع له كقول ابى بكر بن مجاهد احد ائمة القراء حدثنا عبدالله بن ابى عبيدالله يريد به عبدالله بن ابى داود السجستانى اه من تنقيح الانظار (٣) وهذا شر انواع التدليس لأن شيخه وهو الثقة الاول قد لايكون معروفاً بالتدليس فلايحترز الواقف على السند من عنعنته وامثالها من الالفاظ المحتملة التى لايقبل مثلها من المدلسين ويكون هذا الذى يحترز من تدليسه قد اتى بلفظ السماع الصريح من شيخه فأمن بذلك من تدليسه اه تنقيح (٤) ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة بلفظ محتمل اه تنقيح (٥) ولهذا سمي تدليس التسوية اه تنقيح

واخبر او بلفظ محتمل كعن وقال واشبههما وجمهورهم على التفصيل فيقبلون مارواه بلفظ مبين للاتصال ويردوا مارواه بلفظ محتمل واما تدليس الشيوخ فقال ابن الصلاح أمره اخف (١) ويختلف الحال في كراهته بحسب الغرض الحامل عليه ، والصحيح في الجميع ما افاده المتن بقوله ( فان كانا )اى التدليس بالتسمية بغير المشهور والاسقاط ( لضعف ) في المسمى بغير اسمه المشهور وفي المسقط من السند وغرض المدلس بذلك قبول حديثه ( فغش ) منه يجرح به فلايقبل ذلك الحديث منه ولا غيره (والا) يكن ذلك لاجل الضعف بل لغرض اخر مثل كون الشيخ اصغر سناً من الراوى اوشاركه في الرواية عن ذلك الشيخ جماعة من الاصاغر (٢) او غير ذلك ( فكالارسال) (٣) في عدم الجرح به والخلاف (٤) في قبوله

( **مسئلة** ) ذهب الجمهور من الفقهاء والمحدثين والاصوليين الى ان (النقل) للحديث بالمعنى جائز للعارف بمواقع ( ٥ ) الالفاظ واما غيره فلا يجوز منه

(قوله) اصغر سنا من الراوي ولم يرد بذلك الدفع بل لئلا يحصل عدم قبول الغير له (قوله) اوشاركه أي الراوي

---

(١) قلت انما كان اخف لأنه قد زال الغرر فان شيخه الذى دلس اسمه امّا ان يعرف فنزول الغرر اولا يعرف فيكون الاسناد مجهول كما قال زين الدين اه تنقيح (٢) وقد يكون الحامل على ذلك ايهام كثرة الشيوخ قلت وهو مقصود يلوح على صاحبه بمحبة الثناء وعدم ثبوت الاخلاص مع ان له محملا صالحاً اذا تأملت وهو ان يكون كثير الشيوخ أجل قدراً مع من لا يميز وهم الأكثرون فيكون ذلك داعياً لهم الى الأخذ عن الراوى وذلك مشتمل على قربة عظيمة وهي اشاعة الآخبار النبوية اه تنقيح (٣) فان علم أنه لايرسل الا عن عدل قبل والا لم يقبل لجهل عدالة الساقط اه شرح غاية لجحاف (٤) قلت بل هو اولى بالقبول من المرسل لانه ان كان في الاسناد من لايقبل فالحديث مردود وان كان عن ثقات عنده فقد اوهم المدلس انه صحيح وقصد ايهام ذلك بخلاف المرسل فانه وان أوهم الصحة فلا تظهر قرينة تدل على انه قصد الايهام لكنه يحتمل صحته عنده اه تنقيح (٥) قال في التنقيح وشرحه التوضيح مانفظه ، وأما التبليغ فانه لايجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله صلى الله عليه واله وسلم نضر الله امرءاً أى نعم سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسى اللفظ فالضرورة داعية الى ماذكر وهو في ذلك أنواع أى الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكماً يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهراً يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص اوحقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا اومتشابها اومن جوامع الكلم لايجوز أصلا لأن في الاول أى المشترك ان امكن التأويل فتأويله لايصير حجة على غيره والثاني والثالث أى المجمل والمتشابه لايمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير أى ما كان من جوامع الكلم لابد من اللفظ فيه لاحاطته بمعان تقصر عنها عقول غيره اه (*) بأن يأتى بلفظ بدل آخر مساوله في المراد منه وفهمه لأن المقصود المعنى واللفظ آلة له اه محلى (*) يقال ذلك حيث لم يكن

بالاتفاق ( وقيل ) لايجوز نقله بالمعنى على الاطلاق بل اذا كان ( بلفظ مرادف ) اى
اتبديل كل لفظة بمرادفها(١) كابدال الاستطاعة بالقدرة والخطر بالتحريم وهو مذهب
الخطيب ( وقيل لا ) يجوز مطلقا واليه ذهب ابن سيرين وجماعة من السلف واختاره
ابو بكر الرازي من اصحاب ابى حنيفة واما ما نقل عن مالك من انه كان يمنع من
ابدال الباء بالتاء فى بالله وتالله فهو محمول على مبالغته فى الاولى لجواز النقل بالمعنى
عنده بالشرط (٢) المذكور ، واعلم ان هذا الخلاف ليس جاريا فيما تضمنته بطون
الكتب اذ لاقائل بان لاحد ان يغير لفظاً من كتاب مصنف ويثبت بدله فيه لفظاً آخر
بمعناه وانما رخص فى الرواية بالمعنى من رخص لما كان عليهم فى ضبط الالفاظ حفظاً
والجمود عليها من الحرج والنصب وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الاوراق
( لنا ) فى الاحتجاج على جواز النقل بالمعنى للعارف انا نقطع انها (نقلت عنه )عليه السلام
( احاديث فى وقايع متحدة بالفاظ متعددة ) مختلفة(٣) وتكرر ذلك وشاع وذاع ( من
غير نكير ) فكان اجماعا على الجواز ، ولنا ايضاً انه روى عن ابن مسعود وابي الدرداء
وانس رضى الله عنهم انهم كانوا يقولون قال رسول الله ﷺ كذا او كما قال وذلك تصريح
بعدم تذكر اللفظ بعينه وان المروي هو المعنى ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعاً (٤)
احتج القائلون(٥) بالمذهب (الثانى) بانه (لا خطأ) يقدر (مع) الاتيان باللفظ (المرادف)
واما غيره فانا نقطع باختلاف العلماء فى معاني الالفاظ وتفاوتهم فى تنبه بعضهم على مالا
يتنبه له الاخر فلو جوز(٦) وقدر وقوعه(٧) مرتين او ثلاثاً ووقع فى كل مرة ادنى تغيير
حصل بالتكرار تغيير كثير واختل المقصود بالكلية ، ( قلنا ) ماذكرتموه صحيح

(قوله) لما كان عليهم ، أي لما ثبت
(قوله) من الحرج ، متعلق بكان

(قوله) أي لما ثبت عليهم ، الظاهر
انها بيانية لما في قوله لما كان الخ
فتأمل اه عن خط شيخه المغربى
عافاه الله ح

---

للفظ محمل غير ماعناه الشارع اما لو كان مشتركا فلا يرويه بالمعنى وان كان هو المقصود من
الشارع بالقرينة لانه سد لباب الاجتهاد اذا حصره في معنى اه (١) مع بقاء الترتيب وموقع
الكلام بحاله اه شرح فصول ومحلي (٢) في غاية الوصول مالفظه فهو محمول على مبالغة في
الاولى لوقوع الاتفاق بين الناس على أن الاولى الاتيان بلفظ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
مهما أمكن لا على المبالغة في وجوب الاتيان بلفظ الرسول وانه كان يجوز النقل بالمعنى بشرط
الاتيان بالمرادف اه (٣) والذى قاله النبي صلى الله عليه وآله وسلم واحد قطعاً والباقي نقل
بالمعنى اه شرح فصول (٤) سكوتياً اه (٥) ولنا أيضاً أنه أجمع على جواز تفسيره بالعجمة
«» فتفسيره بالعربية أولى بالجواز لأنه أقرب نظماً وأولى بمقصود تلك اللغة من لغة أخرى
ولنا أيضاً انا نعلم أن المقصود في التخاطب انما هو المعنى ولاعبرة باللفظ وذلك حاصل سوآء
نقل بذلك اللفظ أو بغيره والصغرى ظاهرة والكبرى مفروضة اه عضد وغاية الوصول
«» ولأجل ذلك كان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ينفذ الرسل الى غير لسانهم اه غاية الوصول
(٦) أى الاتيان بغير المرادف (٧) فأنه اذا جاز للراوى نقل الحديث عن الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم بالمعنى جاز ذلك للراوى عن الراوى بل هو اولى اذ تبديل لفظ الراوى أولى من
تبديل لفظ الرسول عليه السلام وعلى هذا التقدير يلزم الاختلال لأن الراوى الاول قد يغفل

في غير العارف بمعاني الالفاظ المطلع على دقائقها واشاراتها وليس بمتنازع فيه (و) اما محل النزاع فكما انه لا يقدر خطأ مع الاتيان باللفظ المرادف (لا) يقدر خطأ يقع (من العارف) الذى لايخفى عليه مقاصد الالفاظ ، احتج (المانع) على الاطلاق(١) بقوله ﷺ (نضر الله امرءاً) (٢) الحديث المتقدم (قلنا) هذا الحديث ليس فيه دلالة على مطلوبكم لانه لا مأخذ فيه للوجوب وانما فيه الدعاء لمن حفظه الى ان يبلغه غيره فهو (حث) له (على الاولى (٣) و) لنا (ايضاً) فى الجواب القول بالموجب فان (ناقل المعنى) الذى سمعه يصدق عليه انه (مؤد) له (كما سمع) ولذلك يقول المترجم أديته كما سمعته (٤) (قيل) فى الاحتجاج للمانع ثانياً (لا يؤمن الخطأ) والاخلال بمقصود الحديث اذا جوز النقل بالمعنى للقطع باختلاف العلماء فى معاني الالفاظ كما تقدم ، (قلنا) (٥) ماذكرتموه صحيح (فى غير المتنازع) فيه فان الكلام فى الذكى العارف الذى ينقل بالمعنى سوآء من غير تغيير اصلاً .

**مسئلة** اذا روى احد عن الشيخ حديثاً لم يتذكره الشيخ فاما ان ينكره اولا ، ان انكره وقال لم ارو له هذا الحديث فالاتفاق على انه لا يعمل به لان احدهما كاذب قطعاً من غير تعيين ولا يقدح في عدالتهما لان واحد منهما بعينه لم يعلم (٦) كذبه والمفروض انها قد علمت عدالته فلا ترتفع بالشك ، وان لم ينكره بل قال لا ادري ارويته ام لا فالاكثر على انه يعمل به وقد احتج به من أهل الحديث مسلم فى صحيحه خلافاً للكرخي من الحنفية (٧) واحدى الروايتين عن

(قوله) المترجم ، بكسر الجيم أي عن اللفظ العجمي

---

عن بعض فوائد اللفظ والراوى الثانى قد يغفل عن بعض آخر الى أن يختل المعنى بالكلية اه غاية الوصول (١) بالنص والمعقول اه (٢) سمع مقالتى فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداء ما سمعه كما سمعه انما هو بنقل اللفظ بعينه وقوله فرب حامل فقه الى من هو افقه منه اشار بذلك الى أن السامع قد يكون أعلم من الراوى فيستفيد بذلك اللفظ المنقول مالا يستفيده الراوى فوجب على الراوى نقل اللفظ بعينه اه غاية الوصول (٣) سوآء كان دعاء اى جمله وزينه أوخبراً عن انه من أهل نضرة النعيم ، قيل هو بتخفيف الضاد والمحدثون يثقلونها وفي الغريبين رواه الاصمعي بالتشديد وأبو عبيد بالتخفيف وقيل معناه حسن الله وجهه في خلقه اى جاهه وقدره وعن فضيل بن عياض مامن احد من أهل الحديث الا وفي وجهه نضرة لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم نضر الله الحديث اه شرح التحرير (٤) قال ابن جحاف في شرحه للغاية هكذا ذكره في العضد ولكن قوله فرب حامل فقه الى من هو افقه منه يأباه لظهوره في أنه اذا سمع لفظاً لم يفهمه وحمله الى من فهمه وبين معناه أو فهم منه غير المراد فحمله الى من أوضحه اه (٥) وفي شرح المحلي على الجمع مالفظه وأجيب بأن الكلام في المعنى الظاهر لافيما يختلف فيه كما أنه ليس الكلام فيما تعبدنا بألفاظه كالاذان والتشهد والتكبير والتسليم اه (٦) واذا اجتمعا في شهادة لم ترد اتفاقاً اه فصول اما عند من يقبل فظاهر وأما عند من يرد فلان احدهما بعينه لم يعلم كذبه وقد كان عدلاً ولا يرتفع اليقين بالشك اه شرح فصول (٧) في غاية الوصول خلافاً للكرخي وغيره من الحنفية اه

ابن حنبل وهذا معنى قوله ( نسيان الاصل رواية الفرع بلا تكذيب ) (١) غير قادح فالاصل الشيخ والفرع الراوى عن الشيخ وقوله بلا تكذيب يعنى من الاصل قيد يتبين به القسمان ، التكذيب من الشيخ وعدمه وقد علمت حكمهما وقوله غير قادح يعنى فى ذلك الحديث فيعمل به على المختار وذلك لان الراوي عدل غير مكذّب فوجب العمل بروايته وغاية عدم تذكر الاصل المروى ان يكون (كموته وجنونه) قالوا لو جاز فى الرواية لجاز مثله في الشهادة واللازم باطل للاجماع على انها لاتقبل شهادة الفرع مع نسيان الاصل (و) الجواب انه (لايلزم) ان يقبل (فى الشهادة) مايقبل فى الرواية (لان بابها اضيق)(٢) من باب الرواية ولذلك اشترط فيها الذكورة والعدد وعدم العنعنة والحجاب ولفظ اشهد دون اعلم ولم يشترط شيء من ذلك فى الرواية

**مسئلة** ( زيادة (٣) احد الرواة ) العدول اما ان يتعدد مجلس سماع صاحبها وسائر الرواة او يتحد وحكمها انها ( مقبولة ان تعدد المجلس اتفاقاً ) (٤) لاحتمال ان يكون النبي ﷺ قد ذكر الزيادة فى احد المجلسين دون الاخر واما ان اتحد المجلس فان كان غيره من الرواة في الكثرة بحيث لاتتصور غفلة مثلهم عن

---

(١) في جمع الجوامع مانفظه المختار وفاقاً للسمعانى وخلافاً للمتأخرين أن تكذيب الاصل الفرع لايسقط المروى ومن ثمة لواجتمعا في شهادة لم ترد وان شك اوظن والعدل جازم فأولى بالقبول وعليه الاكثر اه قال ابو زرعة في شرحه عليه مالفظه اذا كذب الاصل الفرع وقال لم احدثك بهذا أو ليس هذا من حديثى فهل يسقط ذلك المروى فيه قولان احدهما نعم والثانى لا وهو الذى اختاره المصنف تبعاً لابن السمعانى وجزم به الماوردى والرويانى في الاقضية وقال لايقدح ذلك في صحة الحديث الا أنه لايجوز للفرع أن يرويه عن الاصل ومما استدل به على عدم إسقاط المروى ان ذلك لايقدح في الراوى ولهذا لواجتمعا على شهادة اى الفرع والاصل لم تردو مقتضى كلام المصنف الاتفاق على هذا لكن قال الصفي الهندى لايصير واحداً منهما بعينه مجروحاً بذلك وان كان لابد من جرح احدهما لا بعينه كالبينتين المتكاذبتين قال ويظهر فائدته فى قبول رواية كل منهما وشهادته اذا انفرد وعدم قبول شهادته وروايته مهما اجتمعا ولو كان في غير ذلك الحديث اه (٢) فان قيل ينبغي أن يكون الامر بالعكس لأنه يثبت بالرواية حكم كلي يعم المكلفين الى يوم القيامة وبالشهادة قضية جزئية قلنا نعم الا أن الرواية ابعد عن التهمة فلذا كانت الشهادة اجدر بالاحتياط اه سعد (٣) قال الحافظ ابن حجر في النخبة وشرحها وزيادة راويهما اى الصحيح والحسن مقبولة مالم تقع منافية لرواية من هو اوثق ممن لم يذكر تلك الزيادة فان نافتها بحيث يلزم من قبولها رد الاخرى عدل الى الترجيح وقبل الراجح واشتهر عن جمع من العلماء القول بقبول الزيادة مطلقاً من غير تفصيل ولا يتأتى ذلك على طريق المحدثين الذين يشترطون في الصحيح أن لا يكون شاذاً ثم يفسرون الشذوذ بمخالفة الثقة من هو أوثق منه اه باختصار يسير (٤) نحو أن يروى انه صلى الله عليه وآله وسلم دخل البيت ويروى انه دخل وصلى اه (*) وحكى في شرح الجمع الخلاف مع التعدد عن الحنفية وعزاه ابن السمعانى

مثل تلك الزيادة لم تقبل (١) وان كانوا ممن يجوز عليهم الذهول والغفلة عن مثلها فالجمهور من المحدثين والاصوليين والفقهاء على انها مقبولة وهذا معنى قوله (وكذا ان اتحد) يعني مجلس السماع (وجاز ذهول الاخرين عند الاكثرين) (٢) وذهب بعض المحدثين واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه الى انها لاتقبل والصحيح الاول (لانه عدل جازم) بالرواية في حكم ظني فوجب قبول قوله (وامساكهم) (٣) عن نقل مانقله (لايمنع) من قبوله ولايقدح في روايته (لجواز) وقوع (الغفلة) منهم عن سماعها فانها قد تقع لطرو شاغل عن سماعها وفهمها من ألم اوجوع اوعطش مفرط اوسعال اوتثاوب اونعاس اوفكر في مهم اواشتغال بمحادثة مع الغير اونسيان بعد السماع اوغير ذلك (قيل) في الاحتجاج للرادين (سهوه اكثر)(٤) فالظاهر نسبة الوهم اليه لوحدته وتعددهم (قلنا) لانسلم ظهور ماذكرتموه من ظهور نسبة الوهم اليه فان (الذهول عن المسموع كثير) الوقوع لما يقع من الاشتغال عنه بغيره واما ذهول الانسان (في انه سمع مالم يسمع) بحيث يجزم بأنه سمعه ولايتردد فيه فانه (بعيد) جداً، واعلم ان هذا الكلام والخلاف فيما اذا كانت الزيادة لاتصادم (٥) مارواه الثقاة بحيث يتعذر الجمع بينهما (٦) لان حكم الزيادة المصادمة الرد وهو ظاهر ومن امثلة محل النزاع قوله ﷺ جعلت لنا الارض مسجداً وجعلت تربتها لنا طهوراً فهذه الزيادة تفرد بها ابو مالك سعد بن طارق الاشجعي وسائر الروايات جعلت لنا الارض مسجداً وطهوراً هذا كله اذا تعدد الرواة (وكذلك) حكم الراوي الواحد العدل (ان زاد مرة) (اومرات) (وحذف) الزيادة مرة (٧) (اخرى) اومرات وقد فرق بعض اهل الحديث فرد الزيادة ان كان راويها راوي الحديث ناقصاً وقبلها

(قوله) وجعلت تربتها لنا طهوراً، فلا يجزي التيمم بغير التراب على هذا بخلاف مايأتي

---

لبعض أهل الحديث وقال الابهري تحمل الزيادة على الغلط اه والله أعلم (١) هذه الزيادة وحملت رواية الراوي العدل على أنه سمعها من غير الرسول وسهى في نسبتها اليه اه من غاية الوصول (٢) وأما اذا جهل الحال في أن الرواية هل وقعت مع الراوية الاخرى في مجلس واحد فأكثر فالحكم فيه كما مضى فيما اذا اتحد المجلس وقبول الزيادة ههنا اولى لاحتمال اختلاف المجالس اه غاية الوصول تفسيراً لما في المختصر (٣) فان جزم راوي الاصل بنفي الزيادة مثل أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا أوسكت ثم انتظرته فلم يقل شيئاً تعارض هو والراوي للزيادة فيرجع الى الترجيح اه غاية الوصول (٤) قيل الاولى في العبارة اظهر اه (٥) وقد تكون مخصصة للمزيد عليه ان عارضته وامكن الجمع وناسخة مع تراخيها بقدر يمكن فيه العمل ان لم يمكن الجمع اه من الفصول وشرحه (٦) قال سعد الدين في حاشيته وفي الكتب المشهورة انه ان تعذر الجمع بين قبول الزيادة والاصل لم يقبل وان لم يتعذر فان تعدد المجالس قبلت وان اتحد فان كانت مرات روايته للزيادة اقل لم تقبل الا ان يقول سهوت عن تلك المرات وان لم تكن اقل قبلت اه (٧) قال صاحب المحصول العبرة بما وقع منه اكثر فان استوت

اذا كان غيره ولا وجه للفرق الا البناء على القول بمنع حذف بعض الخبر والصحيح الجواز كما يجيء ان شاء الله تعالى (وكالزيادة ماأسنده) الواحد العدل (و) الباقون (ارسلوه) بأي وجوه الارسال (اورفعه) الى رسول الله ﷺ (و) الباقون (وقفوه) على الصحابي(١) وكذلك ماأسنده واحد تارة وارسله اخرى او رفعه تارة ووقفه اخرى وهذا كحديث ابي الزبير(٢) عن جابر قال قال رسول الله ﷺ ماالقى البحر اوجزر عنه(٣) فكله فلاباس به وما وجدته طافياً فلا تأكله وقد رواه الثوري وحماد بن سلمة موقوفاً عن جابر (و) قد اختلف في (حذف بعض) من الخبر (لايتعلق بالمذكور)(٤) من ذلك الخبر وذلك حيث يكون المتروك متميزاً(٥) عما نقله غير متعلق به بحيث لايختل البيان ولا تختلف الدلالة فيما نقله بترك ماتركه (٦) والصحيح انه (جائز) (٧) من العالم العارف بمواقع الالفاظ وذلك لان المنقول والمتروك والحال ماذكر بمنزلة خبرين منفصلين في امرين لاتعلق لاحدهما بالاخر وهذا مذهب الاكثر من المحدثين وغيرهم وروى عن مجاهد انه قال انقص من الحديث ماشئت ولا تزد فيه ،

**(واما الثالث)** من شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وهو فيما يرجع منها الى مدلول الحديث (ففيه مسائل) اربع ﴿ مسئلة ﴾ اتفق العلماء على أنه (يرد) من اخبار الاحاد (مخالف) الدليل (القطعي) من الكتاب او السنة المتواترة

(قوله) او السنة المتواترة ، ترك المؤلف عليه السلام بقية أقسام القطعي فينظر

---

قبلت أيضاً اه شرح جمع لأبي زرعة (١) فيقبل الرفع اه معيار وكذلك الاسناد منه أيضاً لأن الصحابي ربما يسند الخبر مرة فيسمع سامع فيصله أي يرفعه وربما يفتي به مرة فيسمع سامع فيقفه عليه اه من عقد القرشي (٢) ضبط في نسخة بفتح الزاى والصحيح الضم كما هو معروف عند أهل الحديث واسمه محمد بن مسلم اه (٣) اى ما انكشف عنه الماء اه نهاية (٤) واما اذا تعلق بالمذكور تعلقاً يغير المعنى كما في الغاية نحو لاتباع النخلة حتى تزهى«» اوالاستثناء نحو لايباع مطعوم بمطعوم الاسوآء لم يجز حذفه لاخلال المعنى المقصود به اه عضد يقال ازهى النخل يزهو اذا ظهرت ثمرته وازهى يزهي اذا أحمر او اصفر اه نهاية «» فلو نقل الراوى الحكم من غير ذكر الغاية لأختل مراد الشارع اه غاية الوصول (٥) كقوله صلى الله عليه وآله وسلم الزعيم غارم والعارية مؤداة فيجوز نقل احد الحكمين وترك الآخر أما لو كان للمحذوف تعلق بالمذكور كان يكون غاية له نحو لايباع التمر حتى يزهي أو مستثنى منه نحو لايباع البر الا سواء بسوآء فلا يجوز حذفه وهذا قول الاكثر ذكره في الفصول وقد حكى عن الجويني وغيره قولان الجواز والمنع والتجويز مع تعلق المحذوف بالمذكور بعيد وقد حكى عن الصفي الهندي انه لاخلاف في منعه اه ح غ جحاف (٦) فيجوز أن يأتي بأحد الشطرين من قوله صلى الله عليه وآله وسلم في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته اه قسطاس لأنهما كخبرين لأستقلال كل منهما فيجوز حذف بعضه اه (٧) ومقابله فيما حكاه امام الحرمين وغيره قولان الجواز مطلقا والمنع والتجويز مع تعلق المحذوف بالمذكور بعيد وقد صرح الانباري والصفي الهندي

او العقل ( ١ ) ونقطع بوضعه وهذا ( ان ) كان ما نقله الاحاد ( لم يقبل التأويل ) اما ان امكن تأويله على وجه لا يصادم الدليل القطعي فهو الواجب صيانة لمن ظاهره العدالة عن التكذيب (واما مخالفة الصحابي(٢) للنص) الذي يرويه ( فنسخ(٣) عنده ولا تقدح ) مخالفة الصحابي لسبب ما اعتقده ناسخاً (فيه) (٤) اي فيما رواه وذلك ( كحمله للظاهر ) الذى يرويه ( على خلافه ) اي على خلاف ظاهره (٥) فانه لا يقدح فيه ايضاً ( على الاصح فيهما ) يعني فى النص والظاهر وذلك لانه ربما يترك الظاهر لاجتهاد ولا يلزمنا اجتهاده وربما يظن غير الناسخ ناسخاً فيترك النص مع ان الواجب اتباعه ولهذا قال الشافعي رحمه الله كيف اترك الحديث لاقوال قوم(٦) لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث وذهب بعض الحنفية الى وجوب العمل بتأويل الراوي وتخصيصه(٧) ولذلك حملوا رواية ابي هريرة فى غسل الاناء من ولوغ الكلب سبعاً على الندب لان ابا هريرة كان يقتصر على الثلاث، قالوا لان لا بد اما ان تحسن الظن بالراوي اولا وعلى الاول يجب الحمل على ماحمله وعلى الثانى يمتنع العمل بروايته ، والجواب انهم ان ارادوا باحسان الظن به باعتقاد ان ماحمل عليه هو المراد فلا نسلم انه لو لم يحسن الظن هكذا امتنع العمل لانه يحسن الظن به لغير ذلك بان يقال حاله مترددة بين خطأ فى الاجتهاد والاخذ من الدليل وبين ان يكون مأخذه من دليل يراه حجة دون غيره من المجتهدين كما عرف من مخالفة مالك لخبر خيار المجلس(٨) لما رواه من اجماع اهل المدينة على خلافه وبين نسيان(٩) لما رواه او لغير ذلك مما لا يقدح فى عدالته وان ارادوا ان احسان الظن به تجويز كون المراد ماحمل عليه فذلك لا يقتضي وجوبه ، قالوا ثانياً الصحابي لمشاهدته ﷺ اعرف بمقاصده ، قلنا الاجتهاد فيهم شايع والخطأ عليهم جائز فلا نخالف باقوالهم وافعالهم ظاهر السنة وذهب القاضى (١٠) عبد الجبار وابو الحسين البصرى الى انه ان امكن

---

بأنه لا خلاف في منعه وهو الحق اه من شرح ابى زرعة على الجمع (١) ينظر في عدم استيفاء أقسام القطعي كالاجماع القطعي والتلقي بالقبول اه (٢) أى عمل الصحابى بخلافه اه شرح فصول (٣) اى عند الصحابى بناسخ اطلع عليه هو ورءاه ناسخاً لانه يستحيل من العدل العارف ترك العمل بنص لا ناسخ له اه شرح فصول (٤) قال صاحب الفصول غالباً ، قال الشارح احتراز ممن فعله وقوله حجة كامير المؤمنين عليه السلام فانه يتعارض قوله وفعله فيعمد الى الترجيح اه والله اعلم (٥) كحمله له على المعنى المجازى اه غاية الوصول (٦) يعنى الصحابة اه (٧) ونسخه اه (٨) في البيع اه (٩) عطف على قوله بين خطأ وبين أن يكون مأخذه الخ (١٠) في شرح ابى زرعة للجمع في سياق حكاية الاقوال في هذه المسئلة مالفظه الثالث وبه قال ابو الحسين البصرى انه يحمل على تأويله ان صار اليه لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم من مشاهدة قراين تقتضي ذلك فان جهل وجوز ان يكون لظهور نص أو قياس او غيرهما وجب النظر في الدليل فان اقتضى ماذهب اليه عمل به والا فلا اه ونحو هذا في غاية الوصول ولفظه

---

(قوله) او العقل ، يستقيم فيما قضى فيه قضية مبتوتة واما المشروطة فينظر هل يكفي الظن في نقله عن حكم العقل كحل لحم الارنب مثلا أم لا (قوله) ولا يلزمنا اجتهاده: الا علياً كرم الله وجهه ذكره في حواشي الفصول (قوله) لحاججتهم بالحديث يعنى الذى طرحوه فى شرح المختصر لحجته اي الصحابي لان قوله ليس بحجة ( قوله ) لو لم يحسن الظن هكذا أي بان يعتقد ان ماحمل عليه هو المراد ( قوله ) امتنع العمل بروايته للقدح فيه ( قوله ) لغير ذلك ، أي لغير الاعتقاد ( قوله ) بان يقال حالة مترددة الخ اي ومع التردد بين ماذكره المؤلف عليه السلام يتم تحسين الظن به لغير ذلك الاعتقاد الأول من تلك الأمور (قوله) بين خطاء في الاجتهاد وقوله الاخذ من الدليل يعنى الذي تأوله وهذا كالتفسير لقوله الاجتهاد (قوله) من اجماع اهل المدينة لانه ينعقد الاجماع بهم عنده كما سبق (قوله) وان ارادوا عطف على قوله ان ارادوا ( قوله ) تجويز كون المراد يعنى بغير اعتقاد لذلك ولا جزم به كما في الطرف الاول (قوله) فذلك أي التجويز لا يقتضي وجوبه اي وجوب كون المراد ماحمل عليه

---

( قوله ) هل يكفي الظن في نقله أى المتحصل من خبر الآحاد اهح ( قوله ) كحل لحم الارنب ، ينظر كيف التمثيل بهذا القسم وهو ماحكم به العقل مشروطاً اهح عن خط شيخه

معرفة وجه لمذهب الصحابي فالاجتهاد والا وجب العمل بمذهبه وذلك لانه لايخالف الظاهر الا لوجه لانه الظاهر من دينه فاذا لم يكن فيما نعرفه من النصوص ووجوه الاجتهاد مايقتضى ذلك التأويل علمنا انه علم بالضرورة قصد النبي ﷺ واطلع على نص جلي لامساغ للاجتهاد فيه ولا يجوز ان يجوز عليه كون تأويله عن ظاهر محتمل لان الظاهر من دينه يمنع من ان لاينقل الحديث المحتمل لانه لايأمن ان يكون اجتهاد غيره فيه خلاف اجتهاده وهذا الاستدلال واهٍ لما عرفت من الاحتمالات ولو سلم لزم مثله فى اكابر التابعين (١) والفقهاء ولاقائل به (٢) (و) اذا روى الصحابى حديثاً مجملا لاظاهر له وحمله على وجه من الوجوه المحتملة(٣) فنقول (الظاهر حمله للمجمل على احد محمليه لقرينة) معينة له (٤) قال بعض الاصوليين ولا نعرف خلافاً فى وجوب حمل الخبر المجمل على ماحمله عليه الراوى وذلك انه ﷺ لاينطق بالمجمل ويخليه عن البيان بقول او فعل والصحابي المشاهد اعرف بذلك (٥) من غيره فوجب الحمل عليه اللهم الا ان يظهر للمجتهد وجه راجح يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال فانه يجب عليه اتباعه . **مسئلة** اختلف في حكم (خبر الواحد) اذا ورد (فيما تعم (٦) به البلوى) اى فيما تمس اليه الحاجة فى عموم الاحوال وذلك (كالوضوء من مس الذكر) فانه روي عن بسرة (٧) بن صفوان ان النبي ﷺ قال من مس ذكره فليتوضأ اخرجه مالك واحمد وابوداود والترمذى والنسائى وابن ماجه والحاكم،

---

وقال عبد الجبار ان لم يكن لذلك التأويل وجه سوى أنه علمه من قصد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وجب اتباعه والا وجب النظر وهو قول ابى الحسين البصرى وهو عندى قوى اه ونحوه ايضاً في شرح التحرير لابن الهمام ولفظه وقال عبد الجبار وابو الحسين البصرى ان علم أن الصحابى انما صار الى تأويله لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وجب العمل به وان جهل ذلك وجاز كونه لدليل ظهر له من نص أوقياس أوغيرهما وجب النظر في ذلك الدليل فأن اقتضى ماصار اليه صير اليه والا وجب العمل بالظاهر اه (١) يقال الفرق بين الصحابى والتابعي ظاهر اذا سمع ماسمع مشافهة فهو اعرف بقصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومراده بخلاف التابعي واذ لايأمن أن يرويه الصحابى للتابعي بالمعنى فتأمل وستأتى قريباً اشارة اليه فيما حمل عليه المجمل اه والله اعلم (٢) قد نقل الخلاف في البحر المحيط للزركشى عن امام الحرمين اه (٣) كالقرء يحمله على احد محمليه اه عضد (٤) فلو لم يعلم ارادة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لذلك المعنى لامتنع حمله عليه اه غاية الوصول (٥) في جمع الجوامع وشرحه للمحلي مالفظه وتوقف الشيخ ابو اسحق الشيرازى حيث قال فقد قيل يقبل وعندى فيه نظر لاحتمال ان يكون حمله عليه لموافقة رأيه لا لقرينة اه (٦) قال في تحرير ابن الهمام مالفظه مسألة خبر الواحد فيما تعم به البلوى اى يحتاج الكل اليه حاجة متأكدة مع كثرة تكرره اه المراد (٧) روى حديث بسرة عن جماعة من الصحابة عن ام حبيبة عند ابن ماجه والاثرم وصححه احمد وابو زرعة وعن ابى هريرة بلفظ من افضى بيده الى ذكره ليس دونه

(قوله) فالاجتهاد أي يحمل على الاجتهاد من الصحابي فلا يجب العمل به (قوله) عن ظاهر اي لاعن نص جلي (قوله) لما عرفت من الاحتمالات يعني الثلاثة المتقدمة المتردد حاله بينها كما عرفت لكن قولهم لان الظاهر من دينه ينفي بعض تلك الاحتمالات (قوله) قال بعض الاصوليين صرح بنسبته الى هذا البعض لانه حكى في الفصول الخلاف فيه (قوله) فيما تعم به البلوى قد مر تفسيره

والصحيح انه ( مقبول) (١) وهو قول الاكثر ( خلافاً لبعض الحنفية ) كالشيخ ابي الحسن الكرخي وابي عبدالله البصري ( لنا عموم الدليل ) الدال على وجوب العمل باخبار الآحاد (و) لنا ايضاً ( قبول الامة له في تفاصيل الصلوة ) وغيرها من سائر التكاليف ، احتج المخالفون بان العادة تقضي في مثله بالتواتر لتوفر الدواعي على نقله ولما لم يتواتر علم كذبه ( و ) الجواب ( لانسلم قضاء العادة بتواتره) (٢) لما علم من عمل الامة بها(٣) في جميع الاحكام الشرعية ، قالوا لو صح العمل بها (٤) لوجب عليه (٥) ان يلقيها الى عدد التواتر لئلا يؤدي الى بطلان صلوة اكثر الناس ، قلنا لا نسلم الوجوب وابطال ( ٦ ) الصلوة يكون فيمن بلغه خاصة ، قال الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله كل شرط يفسد الصلوة(٧) وهو ركن فيها يجب ظهور نقله كالقبلة التي ظهر نقلها ظهور نقل الصلاة وما يعرض فيها وليس بشرط كتحريم الكلام في الصلاة لا يجب نقله عاماً (٨) ولا يجب شياع نقل صفة المنقول تواتراً كوجوب الوتر

---

ستر فقد وجب عليه الوضوء عند احمد وعن عمرو ابن شعيب عن ابيه عن جده بزيادة وايما امرأة مست فرجها فلتتوضأ رواه احمد ايضاً وعن جابر عند الترمذي وابن ماجه والاثرم وعن زيد ابن خالد عند الترمذي أيضاً واحمد والبزار وعن سعد بن ابي وقاص عند الحاكم وعن ابن عباس عند البيهقي وعن ابن عمر عند الدارقطني والبيهقي وعن طلق بن علي عند الطبراني وصححه وعن النعمان بن بشير وانس وابي بن كعب ومعاوية بن حيدة وقبيصة عند ابن مندة وعن اروى بنت انيس عند الترمذي اه (١) قال في الفصول فان قلت إذا كان ذلك رأى أئمتنا فما بالهم لا يتوضؤن من مس الذكر قلت لأنه عارضه حديث طلق بن علي قال قال رجل مسست ذكري أو قال الرجل يمس ذكره عليه وضوء فقال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا انما هو بضعة منك اخرجه أحمد والترمذي وابو داود والنسائي وابن ماجه وصححه ابن حبان قال ابن المديني وهو أحسن من حديث بسرة وتعضده روايات اخر عن علي عليه السلام وأيضاً فأجمعت الآل على ان مسه لا ينقض الوضوء اه منه ومثله في شرح الغاية لجحاف اه (٢) قال العضد مامعناه كيف ساغ للحنفية ان يعملوا بالقياس ولم يعملوا بأصله وهو خبر الاحاد وأيضاً قد عملوا بحديث نقض الوضوء بالقهقهة والفصد والحجامة فتقوم عليهم الحجة اه (٣) أي باخبار الآحاد اه (٤) قال القرشي في العقد قالوا لو كان حقاً لأشاعه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فينقل متواتراً مخافة الا يبلغ من كلفه قلنا يجوز الا يشيعه عليه السلام ولا يكلف به الا من بلغه ويرد السؤال فيما لا تعم به البلوى اه قال ابو الحسين في المعتمد ما لفظه ولو وجب ماذكروه فيما تعم به البلوى لوجب فيما لا تعم به البلوى لأن مالا تعم به البلوى يعلم وقوعه وان كان وقوعه نادراً في احاد الناس كالرعاف في الصلاة فيجب في الحكمة اشاعة حكمه خوفاً من الا يصل الى من ابتلي به فيضيع الغرض اه (٥) أي الشارع اه (٦) قال ابو الحسين في المعتمد وقولهم اذا عم البلوى بالحكم وجب في الحكمة اشاعته باطل لأنه انما يجب ذلك لو لزم المكلفين العلم مع العمل او لزمهم العمل على كل حال فاما اذا لزمهم العمل بشرط ان يبلغهم الخبر والا لم يلزمهم فليس في ذلك تكليف مالا طريق اليه اه (٧) أي تركه وقوله كالقبلة ، في حاشية ليست بركن لأنها غير داخلة في الصلاة اه (٨) اذ لا يعم به البلوى اه

---

(قوله) مقبول وانما لم يعمل اصحابنا بحديث مس الذكر لمعارضته بحديث طلق الا انما هو بضعة منك أخرجه احمد والترمذي وابو داود والنسائي وابن ماجه وصححه ابن حبان وتعضده روايات أخر عن علي كرم الله وجهه (قوله) فيمن بلغه والتبليغ قد حصل بخبر واحد (قوله) وما يعرض فيها عطف على شرط ويحتمل عطفه على كل شرط (قوله) كتحريم الكلام في الصلاة لعل هذا عندهم فان عدم الكلام عندنا شرط في صحة الصلاة (قوله) كوجوب الوتر ، فان ثبوت الوتر قد نقل تواترا واما

(قوله) الا انما هو ، في شرح الفصول لا انما هو الخ اخرجه احمد الخ اه ح عن خط شيخه

ولاشياع نقل الوضوء من الرعاف ولا التوضئ من القهقهة لان ذلك ليس مما تعم به البلوى لندرتهما ويرد عليه ان وجوب الوتر مما تعم به البلوى ولم يتواتر النقل بوجوبه وتواتر نقل الوتر غير مفيد لان عموم البلوى بوجوبه وهو لم يتواتر وان القئ والرعاف في الصلاة مما تعم به البلوى وكون مس الذكر اعم منهما لايبطل عمومهما .

**مسئلة** اختلف في اخبار الاحاد اذا وردت فيما يوجب حداً او قصاصاً او مقداراً كابتدآء النصب (١) والكفارات فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله واكثر الحنفية الى انه لايقبل فيها خبر الواحد (وهو) عند الاكثر (مقبول في الحدود والمقادير)(٢) ونحوها وذلك (لماتقدم) (٣) من عموم الدليل الدال على وجوب العمل باخبار الاحاد (قيل) في الاحتجاج لمذهب المانعين خبر الواحد محتمل للكذب ولو على جهة السهو (٤) والغلط وحينئذ يكون (الاحتمال شبهة) (٥) وقد جاء عن رسول الله ﷺ انه قال ادرؤا الحدود (٦) بالشبهات اخرجه ابن عدي عن ابن عباس مرفوعاً وقد روى عن ابن مسعود موقوفا وعن عمر بن عبد العزيز مرسلا فوجب ان لايثبت بها حد اصلا وايضاً في شرع الحدود والمقادير تقدير لايعقل معناه فلايثبت بطريق الظن كاعداد الركعات (٧) (قلنا) في الجواب عن الاول كون الاحتمال شبهة (ممنوع) بل لاشبهة مع الحديث الصحيح وان قام الاحتمال (كالشهادة وظاهر الكتاب) فان احتمال الكذب في الشهادة وارادة خلاف الظاهر في ظاهر الكتاب

صفته كالوجوب فلا (قوله) كابتدآء النصب بخلاف ماقد ثبت منها فان الحنفية يقبلون خبر الواحد في النصاب الزائد على خمسة اوسق لانه فرع ولم يقبلوه في ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لانه اصل فاذا ماتت الامهات في أثناء الحول بعد الولادة وتم حولها على اولادها فلا زكاة عندهم في الاولاد مع شمول الحديث لما ذكره في شرح الجمع

---

(١) وكذا في المعيار قال صاحب القسطاس هذا لفظ الجوهرة قال بعض شراحها يعني بذلك لوورد خطاب بخبر احادى ان نصاب الخضراوات مائتا درهم وكذلك نصاب أموال التجارة ثم قال ويلحق بذلك كل شيء ورد الخبر بتقديره كتقدير الدية وتقدير الحدود وغير ذلك من الاعداد اه بلفظه (٢) فلو ورد خبر آحادى بأن من قبل امرأة اواتاها في دبرها حد قبل اه قسطاس (٣) من انه عدل جازم في حكم ظنى فوجب قبوله اه عضد (٤) الاولى اسقاط لو لان خبر الواحد لايقبل الا من عدل فلايجوز عليه الكذب الا سهواً او غلطاً لا عمداً وافتراء اه وهي احتمال الكذب فلا يقام الحد بخبره ، قلنا المراد بالشبهة التي بها تدرء الحدود ما كانت (٥) في نفس السبب لا في المثبت لحكم السبب والا اى وان لم يكن كذلك بأن يراد ما في المثبت وغيره او في المثبت فقط انتفت الشهادة اذ احتمال الكذب فيها موجود وانتفى ظاهر الكتاب أى الاستدلال به اذ احتمال التخصيص والاضمار والمجاز قايم واللازم باطل اه من التحرير وشرحه والله أعلم (٦) واجيب بأن المراد درء فعل الحد لا درء تعلق الحكم فان الاحكام متساوية الاقدام في خطاب الله لان سبب نسبتها اليه واحد اه جلال (٧) قال في الفصول في بحث القياس فلا يقاس على ماعدل به عن سنن القياس نحو كون الصلوات خمساً وتعيين عدد ركعاتها وسجداتها ووقت الصوم وصفات مناسك الحج ووقته وموضعه وتفصيل نصب الزكاة وانحصار حل النكاح في اربع والطلاق في ثلاث ، ويسمى الخارج عن القياس ، والسوال عن علته محظور وفيه قال القاسم عليه السلام السؤال بالميات في الشرعيات زندقة اه

قايم ولم يعد شبهة ، قالوا انما لم تعتبر الشبهة في الشهادات لدلالة النص القطعي على العمل بها ، قلنا كذلك ايضاً لاعبرة بالشبهة بعد ماثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية (قيل) في الاحتجاج لمذهب المانعين ايضاً (لو ثبتت به المقادير) كالحدود وابتداء النصب والكفارات (لثبتت بالقياس) واللازم باطل اما الملازمة فلان اثباتها مع قيام الاحتمال اثبات بالظن وهو يحصل بالقياس واما بطلان اللازم فلقوة احتمال الخطأ فيه (قلنا) لزوم ثبوتها بالقياس (ملتزم) (١) كما يجي في القياس ان شاء الله تعالى ولو سلم عدم ثبوتها بالقياس فلا نسلم الملازمة لامكان الفرق بان احتمال الخطا في القياس اقوى كما يجي ان شاء الله تعالى او بان المقادير لا يعقل معناها والقياس مفتقر الى تعقل المعنى **مسئلة** اذا تعارض الخبر والقياس فان امكن تخصيص احدهما بالاخر او تأويل احدهما دون الاخر وجب التخصيص والتأويل جمعاً بين الدليلين وان لم يمكن الجمع بينهما بوجه فقد اختلف العلماء في المقدم منهما فقال (الاكثر) من الناس كائمتنا عليهم السلام واحمد والشافعي واكثر اصحابه وابي الحسن الكرخي وابي عبدالله البصري واكثر الحنفية ان (مخالف القياس من كل وجه مقدم) على القياس فلا يعمل بالقياس معه (وقيل) المقدم عند التعارض (القياس) وهو مذهب مالك (٢) واصحابه (وقيل محل اجتهاد) فان غلب على ظن المجتهد ان الخبر اولى قدمه وان غلب على ظنه ان القياس اولى قدمه وهذا حكاه ابو الحسين عن بعض الاصوليين واعتمده بعض اصحابنا واختاره الامام يحيى بن حمزة عليه السلام (وقيل) وهو اختيار ابي الحسين البصري (ان ثبتت العلة بقطعي) اي ان كانت العلة الجامعة في القياس منصوصاً عليها بنص قطعي (فالقياس) مقدم مصيراً منه الى ان النص على العلة كالنص على حكمها فيكون مقطوعاً والخبر مظنوناً وقد يمنع استلزام القطع بالعلية للقطع بالحكم ولذلك انكره منكر القياس ولو سلم فانما يتم اذا كان وجودها في الفرع مقطوعاً به (٣) وظاهر الدعوى العموم فلم يطابقها الدليل (والا) تكن علة القياس

---

(١) سيجي له انها أعنى المقادير لاتثبت به اتفاقاً فلهذا بادر الى التسليم اه سيدي العلامة محمد بن اسمعيل الامير (*) عند غير الحنفيه وعندهم غير ملتزم والفرق لهم بين خبر الواحد والقياس في هذا بأنه أي الحد بلزوم كمية خاصة لايدخلها الرأى بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه تعيين الكميات وغيرها اه تحرير وشرحه (٢) الا انه أستثنى أربعة احاديث فقدمها على القياس حديث غسل الاناء من ولوغ الكلب وحديث المصراة وحديث العرايا وحديث القرعة اه شرح التحرير لابن الهمام والله أعلم (٣) في الفصول ، ابو الحسين ان كان اصل القياس وعلته ووجودها في الفرع معلومة فهو الاولى اه وهذا تصريح بان أبا الحسين يشترط قطعية وجدانها في الفرع قال السيد صلاح في شرح الفصول بعد ايراد هذا الكلام

---

(قوله) فلقوة احتمال الخطأ فيه ، أي في القياس جعل المؤلف عليه السلام قوة احتمال الخطأ هنا بياناً لبطلان اللازم ليتم إستدلال المخالف ومقتضى ذلك تمام الملازمة وفي الجواب جعلها رداً على هذا الاستدلال بياناً للفرق بين الخبر والقياس ومقتضى ذلك عدم تمام الملازمة فلو بين بطلان اللازم بغير ذلك لكان احسن (قوله) محل اجتهاد ، اي الخبر ظني والقياس ظني والظن يختلف باختلاف الامارة فقد يقوى الظن بالخبر لعدالة الراوي وشدة ضبطه وقرب عهده وقد يقوى الظن بالقياس بعكس ذلك (قوله) للقطع بالحكم ، يعنى الذي في الفرع لاحتمال ان يكون خصوص الاصل جزءاً من العلة (قوله) ولذلك اي ولاجل ان النص على العلة لا يستلزم القطع بحكم الفرع (قوله) انكره أي انكر هذا القياس المنصوص على علته منكر القياس فلو كان حكم الفرع منصوصاً عليه لم ينكره

(قوله) بياناً للفرق بين الخبر الخ و بين الفرق بزيادة القوة لابها لانها مشتركة بين القياس وخبر الواحد فتأمل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) لاحتمال ان يكون خصوص الاصل الخ ، شكل عليه وعليه مالفظه ماجعله القاضي سنداً للمنع ينافي قول ابى الحسين من كون العلة منصوصاً عليها لان النص على العلة يفيد بانها بسيطة فتأمل ولعل سند المنع مايأتى في قوله مسئلة النص على العلة غير كاف في التعبد به فتأمل من قوله لجواز كونه لمجرد الانقياد والقبول الخ اهـ ح عن خط شيخه (قوله) أي انكر هذا

منصوصاً عليها بقطعي فاما ان تكون منصوصة بظني اومستنبطة وعلى التقديرين فحكم الاصل اماان يكون ثابتاً بدليل قطعي اولا (فان كان الاصل قطعياً) اى ثابت الحكم بدليل قطعي (فالاجتهاد) يجب الرجوع اليه فان قوي عند المجتهد امارة القياس وكانت تزيد عنده في القوة على عدالة الراوي وضبطه وجب المصير اليه وان كان ضبط الراوي وعدالته تزيد عند المجتهد على قوة امارة القياس وجب المصير الى الخبر (والا) يثبت حكم الاصل بقطعي بل بظني (فالخبر) مقدم على القياس نظراً منه في المنصوصة بظني الى استواء النصين في الظن واختصاص خبر الواحد بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة بخلاف النص الدال على العلة فانه انما يدل على الحكم بواسطة العلة واما في المستنبطة فلما يجي من ان احتمال الخطا في القياس والعلة مستنبطة اكثر منه في خبر الواحد (وقيل)(١) وهو اختيار ابن الحاجب (ان ثبتت العلة) الجامعة في القياس (لا بنص راجح على الخبر) سوآء ثبتت بنص مساو للخبر في القوة او بنص مرجوح او بالاستنباط (فالخبر) مقدم على القياس (والا) يكن الامر كذلك بل ثبتت بنص راجح على الخبر سوآء كان ذلك القياس قطعياً اوظنياً فاما ان يكون وجودها في الفرع قطعياً اولا (فان وجدت في الفرع قطعاً فالقياس) مقدم (والا) توجد فيه قطعا بل ظنا (فالوقف)(٢) احتج (الاولون) وهم القائلون بتقديم الخبر على الاطلاق بانه (شاع في الصحابة (٣) ترك

---

ما لفظه وهذا مما لا ينبغي ان يخالف فيه لان هذا القياس يقتضي القطع وخبر الواحد يقتضي الظن ومقتضى القطع مقدم على مقتضى الظن اه ولا اعتبار بخلاف منكر القياس اه

(١) قال في تحرير ابن الهمام وشرحه ما لفظه والمختار عند الآمدي وابن الحاجب والمصنف ان كانت العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ثبوتاً اذا استويا في الدلالة او دلالة اذا استويا ثبوتا وقطع بها أى العلة في الفرع قدم القياس قال السبكي لا يلزم من ثبوت العلة براجح والقطع بوجودها ان يكون ظن الحكم المستفاد منها في الفرع أقوى من الظن المستفاد من الخبر لأن العلة عندكم لا يلزمها الاطراد فربما يتخلف الحكم عنها لمانع الخبر المختص بهذا الفرع خصوصاً اذا كانت العلة تشمل فروعاً كثيرة قال الشارح هذا ذهول عن موضع الخلاف فانه ما اذا تساويا في العموم والخصوص كما سيصرح به فيتأمل اه وجه التأمل ان اعتبار المساواة فيما سيصرح ليس بين العلة والحكم بل الخبر والقياس فكان الاولى طي الاعتراض، وان ظنت العلة في الفرع فالوقف متعين بمعنى اذا لم يكن هناك مايرجح احدهما، والا تكن العلة ثابتة براجح بان تكون مستنبطة اوثابتة بنص مرجوح عن الخبر او مساو له فالخبر مقدم ولا بعد في كون هذا التفصيل اظهار مراد لا خلافاً اذ المذكور في هذا المختار لا ينبغي ان يقع فيه اختلاف وقال فخر الاسلام اذا كان الراوى من المجتهدين كالخلفاء الراشدين قدم خبره على القياس وقال ابن ابان ان كان ضابطاً غير متساهل فيما يرويه قدم خبره والا فهو موضع اجتهاد اه (٢) عن القول بقبول الخبر اوعدمه لتساوى القياس والخبر حينئذ اه محلى (٣) لكن يقال المدعى قبول الخبر المخالف للقياس والاستدلال بأنه شاع في الصحابة ترك الاجتهاد بالخبر وانت خبير بأن المدعى لا يوافق الدليل فينظر قال الدوارى المذكور في ذلك

---

(قوله) الى استواء النصين، هذا حاصل في الاول وهو حيث كان الاصل ثابتاً بقطعي

القياس، الضمير في انكره الى الاستلزام لا الى القياس فتأمل اه ح عن خط شيخه قد شكل على قوله الضمير الخ فتامل

(قوله) هذا حاصل في الاول الخ، يحقق فليس هما مستويان في الظن مع ثبوته بقطعي والخبر آحادي ظني فالمراد هنا بالاستواء حيث كان الحكم والعلة ظنيين اذ لا استواء مع قطعية الحكم اه حسن بن يحيى

الاجتهاد ) والعمل ( بالخبر ) فمن ذلك ترك عمر القياس لخبر حمل بن مالك في ايجاب الغرة في الجنين لقوله فيه لولم نسمع بهذا لقضينافيه برأينا اي بالقياس وترك القياس ايضاً في تفريق دية الاصابع على قدر منافعها الى خبر عمرو بن حزم كما تقدم ، وماكان يراه من عدم توريث الزوجة (١) من دية زوجها الى خبر الضحاك وقدسبق ايضاً ، وترك ابو بكر رأيه في حرمان الجدة الى خبر المغيرة ومحمد بن مسلمة ، وروى ان عمر لماجاءه قاضي دمشق قال له كيف تقضي قال اقضي بكتاب الله قال فاذا جاء ماليس في كتاب الله قال اقضي بسنة رسول الله ﷺ قال فاذا جاء ماليس في سنة رسول الله ﷺ قال اجتهد رأيي وأوامر جلسائي فقال له عمر احسنت ، وروى عن عمر ايضاً انه لما بعث شريحاً على قضاء الكوفة قال انظر ماتبين لك في كتاب الله تعالى فلاتسأل عنه احداً ومالم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه السنة ومالم يتبين لك في السنة فاجتهد فيه رأيك وروى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال من عرض له قضاء فليقض فيه بما في كتاب الله فان اتاه امر ليس في كتاب الله فليقض فيه بما قضى رسول الله ﷺ فان اتاه امر ليس في كتاب الله ولم يقض فيه رسول الله فليقض فيه بما قضى به الصالحون فان اتاه امر ليس في كتاب الله ولم يقض فيه رسول الله ﷺ ولم يقض فيه الصالحون فليجتهد رأيه ، والآثار في هذا كثيرة تشهد بها كتب السير ثم انه شاع في الصحابة من غير تخصيص الرجوع عن الاجتهاد الى الخبر والتصريح منهم بتقديم الخبر على القياس (٢) وتكرر ( من غير نكير ) من احد فكان اجماعاً وعورض هذا الاستدلال بأنه رد بعض الصحابة الخبر بالقياس فمن ذلك رد ابن عباس خبر ابي هريرة وهو قوله ﷺ توضؤا مامست النار وقوله الا نتوضأ بماء الحميم (٣) فكيف نتوضأ بما عنه نتوضأ ورد هو أيضاً وعائشة خبر ابي هريرة اذا استيقظ احدكم من منامه فلايدخل يده في الاناء حتى يغسلها فانه لايدري اين باتت يده منه ويسمى قبل ان يدخلها فقالا كيف نصنع (٤) بالمهراس اذا كان فيه ماء ولم ندخل فيه

(قوله) بما قضى به الصالحون لعل المراد بهم اهل الاجماع (قوله) ثم انه شاع الخ ، قال الدواري المذكور في ذلك مسائل اجتهادية لاقياسية الا ان الحكم والخلاف واحد فمن قدم الخبر على القياس قدمه على الاجتهاد ومن قدم القياس على الخبر قدم الاجتهاد عليه ( قوله ) وقوله له عطف على رد ابن عباس ( قوله ) ولم ندخل فيه

---

مسائل اجتهادية لاقياسية الا ان الحكم والخلاف واحد فمن قدم الخبر على القياس قدمه على الاجتهاد ومن قدم القياس على الخبر قدم الاجتهاد عليه اه والله اعلم (١) في نسخ المرأة اه (٢) ولم يعلم ان احداً منهم رجع عن الاخذ بموجب الخبر لاجل قياس هدى اليه اودل عليه اه تحرير العنسي وذكر فيه معنى ماههنا من ان رد بعضهم الخبر لالاجل القياس بل لتهمة الراوي او لامر يرجع الى متن الخبر بان يعارضه ماهو اقوى منه اه (٣) من إضافة الموصوف الى الصفة وقيل بل الحميم الحمام والمهراس حجر عظيم منقور يصبون فيه الماء للوضوء اه وفي منتهى السؤل والامل وهو حجر منقور يدق فيه ويتوضأ منه اه (٤) قال القرشي في العقد ليس في هذا انه ترك الخبر وانما وصف عظم المشقة بالعمل عليه وان سلمنا انه تركه لكن لاللقياس بل لانه لايمكن الاخذ به من حيث لايمكن

اليد(١)(و)الجواب ان(ردبعضهم الخبر ) كما ذكروه(لامر يرجع الى الراوى)(٢)لارتياب فيه اما لعدم ضبط اوغيره فقد صرح كثير من الصحابة بالارتياب فى كثير من الاخبار وقد اشرنا الى طرف من ذلك فيما سبق على ان الحديث الاول قدروى خلافه ولعل ابن عباس علم انه(٣)منسوخ ، (و)احتج الاولون ثانياً بأنه لولم يجب تقديم الخبر على القياس لما اقر النبي ﷺ احداً عليه لكنه اقر عليه فكان واجباً وذلك ( لحديث معاذ) (٤) المتلقى بالقبول وسيجي ان شاء الله تعالى (و) احتجوا ثالثاً بقوله (لانه) أى خبر الواحد (أصل ) للقياس ومستقل بنفسه فى افادة الحكم كنص الكتاب والسنة المقطوع بها ( والقياس فرع ) للخبر الاحادى كما هو فرع لنص الكتاب والسنة المتواترة غير مستقل بنفسه فى افادة حكم فلو قدم القياس على الخبر لكان تقديماً للفرع على الاصل وهو باطل، (و)احتجوا رابعاً بقوله ( لقلة مقدماته ) أى الخبر لانه مجتهد فيه فى أمرين ( ٥ ) فى عدالة الراوى ودلالة الخبر والقياس مجتهد فيه فى امور ستة حكم الاصل وتعليله فى الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف فى الفرع ونفى المعارض فى الاصل (٦) ونفيه فى الفرع هذا اذا لم يكن الاصل خبراً آحادياً والا وجب الاجتهاد فى الامور الستة مع الامرين المذكورين فى الخبر فلو قدم القياس على الخبر لقدم الاضعف وهو باطل اجماعاً وذلك لان مايجتهد فيه فى مواضع اكثر فاحتمال الخطأ فيه أقوى والظن الحاصل به اضعف ، وعورض بأن الاحتمال فى القياس أقل فكان اولى وذلك لان الخبر يحتمل باعتبار

اليد ، يعنى لنجاستها على مقتضى خبر ابى هريرة

---

قلب المهراس وان سلمنا انه تركه للقياس لكن قول الواحد ليس بحجة سيما وقد انكر عليه ابو هريرة فقال يا ابن اخي اذا حدثتك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بحديث فلا تضرب له الامثال اه (*) في غاية الوصول حكاية لقول ابن عباس السنا نتوضأ بماء الحمام اه (١) اى ونحن ممنوعون من دخول اليد فيه اه (٢) في منتهى السؤل والامل ، واذا ثبت ان رد خبر ابى هريرة لم يكن لكونه خبر الواحد بل كان لظهور فساده فلا تنتهض مخالفتهم نقضاً على ما ادعيناه من انعقاد الاجماع فيثبت المطلوب اه (٣) قال القاضى عبدالله بن زيد العنسى في تحريره انما رد ابن عباس خبر ابى هريرة لأنه وجد الاخبار المتظاهرة مخالفة له من حيث روى هو وغيره ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أكل كتف شاة ولم يتوضأ وقام الى الصلاة اه (٤) في تلخيص ابن حجر مايدل على ضعفه، وقال عن بعضهم ان امام الحرمين قد سهى فيه سهواً بليغاً وقول امام الحرمين انه صرح به في الصحاح غير صحيح وفيه كلام كثير وقع عن بعضهم انه لم يثبت الا من طريقين فقط ضعيفتين ايضاً اه والله اعلم (٥) يقال ان كان الراوى واحداً فالمجتهد فيه امران وان كان أكثر فهو أكثر اذ يحتاج كل واحد الى تجشم نظر زائد على مايحتاج اليه الاول قطعاً وكون العدالة نوعاً مما يجتهد فيه لايفيد اه (٦) عبارة مختصر المنتهى ونفي المعارض فيهما اعنى الاصل والفرع والمراد بالمعارض هنا المباين فلا يناقض قوله في كتاب القياس ولا يشترط نفي

العـدالة كذب الراوي وفسقه وكفره وخطاه وباعتبـار الدلالة التجوز والاضمار والاشتراك والتخصيص وباعتبار حكمه النسخ، والقياس لايحتمـل شيئـاً من ذلك (و)اجيب بأن (الاحتمالات باعتبـار العدالة والدلالة والحكم بعيدة) جداً فلا تمنـع الظهور على ان قولهم والقياس لايحتمل شيئاً من ذلك مبني على ماسيجي من ان القياس لاينسخ ولا ينسخ به وفيه خلاف وتفصيل ستعرفه ان شاءالله تعالى وايضاً فيأتي مثله في القياس اذا كان أصله خبراً احادياً ومالك لايفصل فيقدم القياس مطلقاً وابو الحسين وابن الحاجب يقدمان القياس اذا ثبتت علته بنص قاطـع أوراجح على الخبر وان كان حكم أصله ظنياً ثابتاً بخبر آحادي ، هذاماتمسك به القائلون بتقديم الخبر على القياس على الاطلاق وما يرد عليه (وتؤخذ متمسكات باقى الاقوال مما ذكرناه) استدلالا واعتراضاً اما القائلون بتقديم القياس على الاطلاق فيتمسكون بما عورض به الدليل الاول(١) والدليـل الرابع فتكون المعارضة دليـلا والدليـل معارضـة واما القـائل بأنها اجتهادية فيـدعي استظهار المعترض من الجانبين (٢) واما المفصـلون فيأخذون فيما يقدم فيه الخبر بما احتج به للاولين (٣) وفيما يقدم فيه القياس بما احتج به لمالك (٤) وفيما يجعلونه محل اجتهاد أوتوقف بما ذكرناه(٥) لمن يقول بأنها اجتهادية على الاطلاق على أن لابي الحسين توجيها قدأشرنااليه في أثناء تقرير مذهبه ولابن الحاجب توجيها حاصله الاخذ بأدلة الاولين فيماتقدم فيه الخبر وأماتقديم مايقدم فيه القياس وهو حيث تكون العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعياً فوجهه الرجوع الى تعارض الخبرين وقدعلم الراجح فوجب تقديمه واماالتوقف فيمايتوقف فيه وهو حيث ثبتت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع ظني فوجهه الرجوع الى تعارض الترجيحين، ترجيح خبر القياس كماهو المفروض وترجيح الخبر المعارض لقلة المقدمات فيه .

---

المعارض في الاصل والفرع اذ مراده بالمعارض ثمة وصف صالح للعلية لاتنافي الوصف المدعى علة كما سأحرره عند الانتهاء اليه انشاءالله تعالى اه سبكي (١) وهـو قوله وعورض هـذا الاستدلال بأنه رد بعض الصحابة الخ ، وقوله والرابع وهوقوله وعورض بأن الاحتمال في القياس أقل فكان اولى اه (٢) أى دليل كل ظاهر اه(*) في شرح الفصول مالفظه القائلون بأنه محل اجتهاد قالوا القياس ظنى والخبر ظنى والظن يختلف باختلاف الامارات في القوة والضعف وقديقوى الظن بخبر الواحد بعدالته وشـدة ضبطه وقرب عهده ونحوه وقديقوى الظن للقياس بعكس ذلك فيجب أن يكون بحسب مارجح للمجتهد قلنا هذا لايقاوم ماقدمنا اه وهو قريب مما اشار اليه المؤلف عليه السلام (٣) هوقوله سابقاً احتج الاولون بأنه شاع في الصحابة الخ ، وقوله لولم يجب تقديم الخبر لما أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقوله ولأنه اصل الخ ، وقوله واقلة مقدماته اه (٤) وهو قوله وعورض بأن الاحتمال في القياس أقل فكان أولى الخ بل وقوله وعورض هذا الاستدلال بأنه رد بعض الصحابة الخبر بالقياس اه (٥) وعبارة جحاف على الغاية اما متمسك المقدمين

(قوله) بنص قاطع ، عند ابى الحسين او راجح عند ابن الحاجب (قوله) والدليل معارضة وهـو رد الآحاد وقلة إحتمال الخطأ في القياس (قوله) من الجانبين فيبطل الدليلان فيرجع الى الاجتهاد (قوله) بما أحتج به لمالك ينظر في هذا الطرف الآخر (قوله) لمن يقول انها إجتهادية من إستظهار المعترض من الجانبين (قوله) قد اشرنا اليـه من قوله مصيراً منه الخ ، وبقوله نظراً منه الخ وبقوله واما في المستنبطـة فلما يجي الخ (قوله) كما هو المفروض ان العلة تثبت براجح

---

(قوله) والدليل معارضة ، الاولى في العبارة وقوله فتكون المعارضة دليـلا اه عن خط شيخية

# (الباب الثانى) من ابواب المقصد الرابع

وهو اول ابواب النوع الثاني منه (في الاوامر والنواهى) الامر والنهى وزنها فعل وغالب جمعه على افعل وفعول لكنه جاء جمعهما على هذه الصيغة على خلاف القياس قال الجوهري امرته بكذا امراً والجمع الاوامر فقيل جمع الامر على خلاف القياس فرقاً بينه وبين الامر بمعنى الحال فانه يجمع على فعول وحمل عليه النهي فجمع كجمعه وقيل فى تأويله ان الامر جمع على قياسه وهو افعل ثم جمع على افاعل كما قيل فى اكالب وهذا لايتأتى فى نواه فان النون فاء الكلمة لكنه جمع هذا الجمع للمجانسة (١) وهي فى اللغة كثيرة وقيل انه يصدق على الصيغة انها آمره وناهيه فيكونان جمعاً لهما جريا على القياس ، وهـــــــــــــذا

﴿ فصل ﴾ عقده للاوامر فقال (لفظ الامر) الذي هو ألف (٢) ميم راء مختلف في معناه فالمختار انه (حقيقة فى القول الانشائي الدال على طلب الفعل استعلاء للتبادر) عند الاطلاق (٣) والتبادر علامة الحقيقة فالقول كالجنس (٤) لا يدخل فيه اللفظ المهمل ولا الطلب بالاشارة والقراين لانهما لايسميان قولا ، وقوله الانشائي يخرج الاخبار كقولك انا طالب منك كذا اوموجب عليك كذا والمفردات لانها تسمى قولا عند غير المنطقيين ، وقوله الدال على طلب الفعل يخرج

---

للقياس فهو المعارضة المذكورة وأما القائلون بالاجتهاد فلما عرف ان شيئاً من الادلة المذكورة ليس قاطعاً وما لاقاطع فيه فهو محل اجتهاد وأما المفصلون فدليلهم في تقديمهم الخبر حيث يقدم ماذكرناه وفي تقديمهم القياس حيث يقدم كونه في قوة خبر راجح قدم على معارضه المرجوح وفي الوقف حيث يجب تعارض الدليلين اه من شرحه عليها (١) كقولهم الغدايا والعشايا فان جمع العشية عليه مقيس كسرية ورزية وأما الغدايا فللمجانسة اه اسنوى (٢) اى اللفظ المنتظم من هذه الاحرف المسماة بألف ميم راء اه محلي على الجمع قال ابن ابى شريف في حاشيته اعلم أن الغالب في إطلاق اللفظ ان يراد به مسماه وقد يطلق اللفظ والمراد به اللفظ نفسه كقولك زيد مبتداء وزيد زىد ومقصود المصنف بقوله ام راء التنبية على ان كلامه في الامر مراداً به لفظه لا مسماه فلذا فسره به الشارح اه (٣) اذ المعلوم الجلى عند أهل اللغة العربية أنهم متى سمعوا قول القائل أمر في الاسم او امر في الفعل فانه لايسبق الى افهامهم سوى ان المتكلم اراد بذلك لفظة افعل على شرائطها بحيث لايسبق الى افهامهم غير ذلك الا باقتران قرينة نحو ان يقول لابد من أمر لاجله تحرك الجسم فان قرينة الحال الدالة على انه لايتحرك بقول القائل افعل على شرائطها ولا يؤثر فيه ذلك دلت على انه اراد بها غير القول المخصوص اه تحرير العنسى (٤) انما قال كالجنس لانه لم يذكر على طريقة التحديد بان يحمل على المحدود فلو قال الأمر هو القول الخ لكان جنساً فيتأمل والله اعلم اه من خط سيدنا الحسن بن محمد المغربى رحمه الله تعالى وفي حاشية اشارة

---

(قوله) وهو افعل ، فيجمع أمر على آمر بألف مقلوبة عن همزة أمر التى هى فاء الكلمة فاذا جمع قلبت واواً فقيل اوامر (قوله) فان النون فاء الكلمة فليست همزة زائدة كهمزة افاعل فوزن نواه قواعل لاافاعل بخلاف اكالب فوزنه افاعل (قوله) للمجانسة أي لمجانسة أوامر (قوله) وهي ، أي المجانسة يعنى مخالفة القياس لاجلها في اللغة كثير من ذلك انه يبدئ ويعيد وقولهم لادريت ولا تليت والقياس تلوت (قوله) كالجنس وليس جنساً حقيقة اذا الجنس ذاتى مقوم للماهية

---

(قوله) فليست همزة زائدة ، الظاهر أن الخبر محذوف والتقدير موجودة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) من ذلك انه يبدئ ويعيد ، بدأه من بدأ الثلاثى فمضارعه يبدأ اه ح عن خط شيخه (قوله) اذ الجنس ذاتى مقوم للماهية بل الظاهر أنه جنس كما ذكروا في تعريف القضية أنها قول الخ فقالوا فالقول جنس وأما قول المحشي اذ الجنس ذاتى مقوم للماهية فغير مسلم اذ المقوم انما هو الفصل كما هو المعروف في مظانه فتأمل اه ح عن خط شيخه

الاستدلال انه اطلق الامر على مايقولونه وقت المشاورة ومن المعلوم انتفاء

النهى(١) فانه دال على طلب الترك لا الفعل، والترك غير فعل على الاصح ، وقوله استعلاء يخرج الالتماس والدعاء فانهما لا يسميان امراً لان من قال لغيره افعل على سبيل التضرع اليه والتذلل او الالتماس لا يسمى آمراً له وان كان أعلى رتبة من المخاطب ومن قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء عليه يسمى آمراً له وان كان ادنى رتبة منه، ولهذا يصفون(٢) من هذه سبيله بالجهل والحمق من حيث انه أمر من هو أعلى رتبة منه فبطل(٣) اشتراط العلو كما هو رأى جمهور المعتزلة وغيرهم واشتراطه مع الاستعلاء كما هو رأى بعضهم وعدم اشتراطهما كما هو رأى الاشعرى واكثر اتباعه ، واحتجاجهم على عدم اعتبار الاستعلاء (٤) بقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون مدفوع بأنه مجاز للقطع بأن الطلب على سبيل التضرع او التساوي لا يسمى امراً(٥) ولا يوصف فاعله بكونه آمراً وثبت اشتراط الاستعلاء وحده كما هو رأى أئمتنا عليهم السلام وابى الحسين البصرى وابى اسحق الشيرازى وابن الحاجب واكثر المتأخرين ونقله صاحب الملخص عن أهل اللغة وجمهور اهل العلم واختاره واشترط بعض اصحابنا(٦) مع الاستعلاء التحتم بناء على ان الامر حقيقة فى الوجوب والاولى اسقاطه لان الذى سيأتى انه حقيقة فى الوجوب انما هو مسمى (٧) الامر الذى هو صيغة افعل

---

الى ان الماهية ليست بحقيقية بل اعتبارية اه (١) وتخرج سائر الانشاءات الا النداء وهو ظاهر اه (٢) قال صاحب جواهر التحقيق مالفظه والتحقيق ان قوله اى العضد لذمهم الأدنى بأمر الاعلى تعليل اشتراط الاستعلاء وتعليل عدم اشتراط العلو اما انه تعليل عدم اشتراط العلو فلان العقلاء يذمون الأدنى لسبب انه امر الاعلى فلو كان العلو شرطاً لما كان هذا امراً عندهم لوجوب استلزام انتفاء الشرط انتفاء المشروط لكنه امر عندهم قطعاً فعلم ان العلو ليس بشرط في الأمر واما انه تعليل اشترط الاستعلاء فلان امر الادنى للاعلى لو لم يكن فيه الاستعلاء لما استحق الذم فعلم ان الاستعلاء شرط في الامر اه (٣) حاصله ان العلو هيئة في المتكلم والاستعلاء هيئة في الكلام اه اسنوى (٤) في شرح الفصول مالفظه احتج الاشعريون بقوله تعالى حكاية عن فرعون لقومه ماذا تأمرون فأطلق الأمر على مايقولونه عند المشاورة ومن المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء فيه اما العلو فواضح واما الاستعلاء فلوقوعه في حال المشاورة ولاعتقادهم الالهية في فرعون قلنا هذا يدل على ان الأمر في تلك اللغة لا يشترط فيه علو ولا استعلاء اما في لغة العرب فلو سلمنا فهو مستشير لهم لا مستأمر والتسمية مجاز من حيث كان المشير يأتى بصيغة افعل ومثله قوله

امرتهم امراً بمنعرج اللوى　　فلم يستبينوا النصح الا ضحى الغد

أى اشرت عليهم برأيى فلم يعلموا إصابته الا ضحى الغد (٥) وفيه ان لأصل في الاطلاق الحقيقة ولا نسلم القطع فيما ذكر ان اراد التسمية اللغوية وان أراد العرفية فسلم لكن لا ينفى كونه حقيقة في الطلب بدون الاستعلاء اه الشيخ لطف الله (٦) الرصاص صاحب الجوهرة (٧) فلا يلزم من كون المسمى الذى هو صيغة افعل مثلا حقيقة في الوجوب ان يكون الاسم الموضوع له وهو لفظ الامر الذى هو امر حقيقة في الوجوب لجواز ان يكون ام ر

---

(قوله) ماذا تأمرون ، تقرير الاستعلاء لوقوعه حال المشاورة ولاعتقادهم الألهية في فرعون لعنه الله وتقرير الجواب انه نزلهم منزلة من هو اعلى منه رتبة ونزل نفسه منزلة المتذلل المستعلى عليه فخاطبهم بما يخاطب به المستعلى كما يقول من اظهر لغيره إمتثال أمره وان لم يكن ذلك الغير مستعلياً عليه مرنى بما شئت فانى ممتثل فقوله تأمرون مجاز عن تريدون من قبيل التجوز بالمسبب عن السبب ذكره الشيخ العلامة فى شرح الفصول (قوله) وثبت عطف على قوله سابقاً فبطل (قوله) صاحب الملخص هو عبد الوهاب المالكي (قوله) واشترط بعض اصحابنا هو صاحب الفصول قد تقدم في مسئلة هل المندوب مامور به ما يتضح به هذا المقام وقد ذكرنا في ما سبق ان المؤلف عليه السلام بنى هنا على خلاف ما سبق له هنالك وان المؤلف عليه السلام بنى على ان امر الندب يثبت فيه قيد الاستعلاء وهو خلاف ماذكره غيره

---

(قوله) هو صاحب الفصول ، حيث قال وحد الصيغة طلب بقول إنشائى على جهة الاستعلاء والتحتم وكلامه مبنى على اتحاد الامر ومدلوله فما فعله فهو صواب ولا وجه لاسقاطه فكلام شارح الغاية على القيود المذكورة من قوله فالقول كالجنس الى اعتراضه على صاحب الفصول بزيادة قيد التحتم مبنى على الفرق بين مسمى الامر ولفظه كما لا يخفى وقد رجح ابن الامام اتحاد مدلول الامر

وكلامنا الان في لفظ الامر لافي مسماه فهما مسئلتان مختلفتان وقد اورد على هذا التعريف النهي وهو بناء على ان الترك (١) فعل والمختار خلافه كما سبقت (٢) الاشارة اليه ، اذا عرفت ذلك فما ذكرناه من ان الامر حقيقة فيه متفق عليه (٣) وانما الخلاف في أنه هل له معنى آخر غير ماذكرناه يطلق عليه حقيقة أم لا فالمختار وعليه اكثر الناس انه مجاز فيما عداه (٤) لما ذكرناه من التبادر عند الاطلاق ولان حمل اللفظ على المجاز اذا دار بينه وبين الاشتراك اولى (وقيل) بأنه (مشترك بين ذلك) المعنى (٥) الذي عرفته (و) بين (الشأن) نحو ان وراء الموت أمراً عظيماً (٦) (والغرض) والداعي نحو لامر ما جدع قصير أنفه اي لغرض وداع (وجهة التأثير) كقولهم لابد من أمر لاجله كان الجسم متحركا اي معنى مؤثر فيه وهذا قول الامام يحي بن حمزة وابي الحسين البصري (٧) والشيخ الحسن الرصاص قالوا وانما كان حقيقة (التردد فيها) أي

---

موضوعاً للمسمى الذى هو صيغة افعل المستعمل في حقيقته كالوجوب ومجازه كالندب اه والله اعلم

(١) وزاد في الحد من بنى على ذلك فعلا غير كف ورد عليه كف نفسك فانه أمر بالكف وأجيب عنه بان المراد الكف عما هو مأخذ الاشتقاق فيدخل اكفف فان في نحو اكفف طلب فعل غير كف عن الكف الذى هو مأخذ الاشتقاق ويخرج لاتكفف فان المطلوب فيه الكف عن الكف لكن يرد عليه نحو كف عن الكف الا أن يراد غير كف عن مأخذ الاشتقاق من حيث هو مأخذ الاشتقاق اه منقولة (٢) قد تقدم أن المكلف به في النهي فعل هو الكف وهو مخالف لما هنا كما ترى اه منقولة هذا غير مخالف لما تقدم لأنه انما حكي قوله فيما تقدم قيل المكلف به في النهي فعل هو الكف عن جمهور الاشعرية وابى على الجبائي وابى القاسم البلخي ومن معهم كما تقدم ولم يجزه بل صرح بعدم اختياره حيث قال ولانسلم أنه ليس اثراً فان استمراره يصلح لذلك اه (٣) وههنا بحث وهو أنه ان اريد بالقول النفسى واللفظي كلاهما لم يكن ذلك اتفاقاً لخلاف المعتزلة في النفسى وان أريد به اللفظي فقط فاللفظ المخصوص انما هو صيغة افعل ونحوها مما يؤدى معناها ولا اتفاق على كونه حقيقة فيها مطلقة ولا مقيدة بوجوب الخلاف من يرى انها حقيقة في الندب مجاز في الوجوب ولا بندب لخلاف من يرى أنها حقيقة في الوجوب اه شرح مختصر للجلال (٤) فان قيل ما العلاقة قلت الظاهر أنه لما كان الشأن العظيم باعثاً على الفعل فان العاقل اذا علم أن بعد الموت شأناً عظيماً عمل لما بعده شأنه افعل مثلا في البعث عليه فاستعمل فيه ما دل عليه بحسب الوضع وهو لفظ الامر مجازاً فهو فيه استعارة وقس عليه الغرض وجهة التأثير والله اعلم اه من انظار سيد محمد بن زيد بن الحسن رحمه الله تعالى (٥) اشتراكاً لفظياً اه (٦) وامر فلان عظيم أى حاله وشأنه فيدخل فيه افعاله وغير افعاله لما علم أن لفظة الامر لاتفيد ذلك الا من قبيل دخولها تحت ما يفيده من الشأن اه من تحرير العنسى رحمه الله (٧) قال ابو الحسين في المعتمد بعد أن حكى الخلاف مالفظه وانا اذهب الى ان قول القائل امر مشترك بين الشيء والصفة والطريق وبين القول المخصوص يبين ذلك أن القائل اذا قال هذا امر لم يدر السامع اى هذه الامور اراد كما أنه اذا قال ادراك لم يدر ماالذى اراد من الرؤية واللحوق فاذا قال هذا امر بالفعل او أمر فلان مستقيم أو قال قد تحرك هذا الجسم لأمر من الامور عقل السامع من الاول القول المخصوص ومن

(قوله) من ان الامر حقيقة فيه متفق عليه لعله اراد ان كون الامر حقيقة في القول متفق عليه وهذا كما في الفصول ويرد عليه ماذكره في شرح الجوهرة من ان بعض الجبرة ممن يثبت الكلام النفسي يجعله حقيقة في الكلام النفسي مجازاً في القول وقد ذكره أيضاً في الفصول واجاب في حواشي الفصول بان ماذكره هذا البعض قول مردود حادث فلم يعتد به

---

والصيغة في مسئلة هل المندوب مأمور به فما هنا مناقض لما سبق وقد نبه على ذلك سيلان رحمه الله وقد حاول المحقق الابهرى الفرق بين المسئلتين بما لايصفو مشربه عن الكدر كما حققناه في الفواصل فليرجع اليه اه سيدى اسماعيل بن محمد اسحق رحمه الله

في هذه المعاني الاربعة (عندالاطلاق) للفظ الامر فلا يسبق شيء منها الى الفهم (١) (ورد بالمنع) لما ذكروه اذ لاشك في تبادر المعنى المتفق عليه(٢) كما حققناه (وقيل) انه مشترك (بين الثلاثة الاول) من المعاني الاربعة وهو قول صاحب الجوهرة ونسبه الى الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام اخذه من كلامه عليه السلام في صفوة الاختيار حيث قال بعد ان حكى كلام من يقول بانه حقيقة في الاربعة المعاني وهذا يصح عند من يعلم المعنى المؤثر في ثبوت حال الجسم واما من لا يعلم(٣) ذلك فهو لا يخطر بباله عند إطلاق اللفظ فضلا عن سبقه اليه حتى يجب الاشتراك، وحجة هؤلاء، اما على كونه حقيقة في الثلاثة المعاني فما ذكرناه من حجة اهل القول الثاني وأما على كونه غير موضوع للمعنى الرابع فذلك ( لاختصاص الرابع بالعلماء) كما ذكره الامام المنصور عبد الله بن حمزة عليه السلام ( وقيل ) أنه مشترك ( بين القول (٤)

---

الثاني الشأن ومن الثالث أن الجسم متحرك بصفة من الصفات وشيء من الاشياء وان زيداً جاء لشيء من الاشياء وغرض من الاغراض اه (١) قالوا لأنه متى اطلق لفظ الامر لم يفهم منه بعضها بخصوصه الا بقرينة فاذا قلت سمعت امر فلان فهم أنه القول واذا قلت جاء فلان لأمر فهم أنه جاء لغرض وان قيل تحرك الجسم لأمر فهم أن المراد أنه لابد من شيء تعلق به الحركة واذا قيل امر فلان مستقيم فالمراد به شأنه وطريقته والاصل في الاطلاق الحقيقة وردبالمنع اه الشيخ لطف الله (*) قلنا لم يتجاوز هذا الدليل دائرة الدعوى فمن حقك أيها المستدل ان اردت تصحيح ماذكرت أن تنقل عن أهل اللغة انهم قالوا أن لفظ الامر مشترك بين هذه المعاني وأن الفهم يبقى متردداً بينها وأما غير أهل اللغة فلا يعول على ماسبق الى افهامهم لأن كلامنا بالنظر الى اللغة اه شرح فصول ومثله في القسطاس ( ٢ ) وهو القول من غير قرينة اه ( ٣ ) قال القرشي في العقد مالفظه قال الامام المنصور بالله عليه السلام انما يكون مشتركا بينما كان من هذه معقولا لاهل اللغة فتخرج جهة التأثير والصفة لأن أهل اللغة لا يعقلون المعنى الذي لأجله احترك الجسم ولا الصفة التي أوجبها هذا المعنى للجسم ويمكن الجواب عن ذلك بأنهم يعقلون ذلك على جهة الجملة فان كل عاقل يعلم بكمال عقله انه لابد من أمر لأجله أحترك الجسم بعد أن كان ساكناً وأن التفرقة بين الحي والميت لابد أن يرجع بها الى أمر وأما أن ذلك الامر هل هو فاعل أو موجب اوذات أوصفة فلا واذا عقلوا ذلك على سبيل الجملة كان كافياً في أن يضعوا له لفظاً يدل عليه او يشركوا بينه وبين غيره في لفظ اه (٤) لم يذكر المصنف القول بأنه للقدر المشترك بين القول والفعل كما في المختصر وجمع الجوامع وغيرها وكأنه لما ذكر من أنه لاقائل بهذه المقالة قال ابن ابي شريف في حاشية شرح المحلي على الجمع هذا القول لايعرف في كتب الاصول التصريح بنسبته الى أحد وانما جوزه الآمدي في معرض المنع للقول باشتراك الامر بين القول والفعل فقال لايلزم من كونه حقيقة في الفعل كونه مشتركاً لامكان أن يكون بعض الصفات المشتركة بين القول المخصوص والفعل هو مسمى الامر فيكون متواطياً مقولا على كل منهما بحسب الحقيقة لابخصوصه ثم أورد الآمدي على ذلك إيرادات وأجاب عنها فاشعر ذلك بأنه يرتضيه اه نقلا من خط المولى ضياء الدين رحمه الله تعالى

(قوله) في تبادر المعنى المتفق عليه يعني دون غيره ليتم المطلوب (قوله) لاختصاص الرابع بالعلماء لان اهل اللغة لايعقلون هذه الجهة للتأثير التي ذكرها المتكلمون فيضعوا لها عبارة وقد اعترض هذا في شرح الجوهرة بان ليس مراد أبي الحسين بماذكره من جهة التأثير ماذكره المتكلمون وانما المقصود انه لابد من امر لاجله تحرك الجسم كائناً ما كان من فاعل او معنى او غير ذلك فلا بد من امر حمله اذ لولا ذلك الامر لم يحترك الجسم وهذا شيء يعقله اهل اللغة بل يقرب انه يعلم بالضرورة

الانشائي المتفق عليه ( والفعل ) ( ١ ) نحو قوله تعالى وما أمر فرعون برشيد أي فعله على بعض التفاسير وهذا قول أكثر الشافعية وذلك ( للاطلاق ) للفظ الامر فيهما والاصل فيه الحقيقة ( قلنا ) إطلاقه على الفعل ( مجاز ) لان المجاز أقرب من الاشتراك كما تقدم فقد منع من المصير الى الاصل الدليل على أنه لو كان حقيقة في الفعل لوجب أن يشتق للفاعل منه إسم فاعل وأن يطرد (٢) في كل فعل فيقال لمن خصف نعله وحلب شاته انه فعل امراً ولا قائل به

**مسـئلة** اختلف في الامر هل له بكونه امراً صفة (٣) زائدة يتميز بها عن غيره من التهديد وغيره اولا وهكذا سائر أنحاء الكلام من النهي والخبر والاستخبار والعرض والتمني ونحو ذلك (٤) مع الاتفاق على انه لابد من مميز ( و ) حينئذ (٥) ( يتميز عن غيره ) باحد ثلاثة أشياء ( أما بارادة المأمور به ) لان المتهدد مثلا لا يريد ما تناولته الصيغة بخلاف الآمر ( وأما بكونه أمراً ) يعني يتميز الامر عن غيره بصفة هي كونه أمراً (٦) لاستواء الصيغة فيه وفي التهديد فلا بد من أمر زايد عليها واذا كان المميز صفة فلا بد من مؤثر فيها فهو احد ثلاثة اشياء اما نفس الامر وهو المراد بقوله ( لذاته ) أي لذات الامر الذي هو الصيغة ( أو ارادة كونه أمراً او ارادة المأمور به ) وما عدا هذه الاحتمالات الثلاثة لم يقل به أحد والثالث مما يحتمل ان يكون مميزاً للامر من غيره قوله ( واما بالوضع ) (٧) الحاصل من

---

( ١ ) زعما منهم أنه يتردد الذهن بينهما عند الاطلاق اه (٢) قال ابو الحسين في المعتمد مالفظه والدلالة على ان قولنا امر ليس حقيقة في الفعل انه لو كان حقيقة فيه لاطرد فكان يسمى الاكل امراً والشرب امراً فان قالوا اليس قد يقال في الاكل الكثير امر عظيم قيل انما يقال فيه ذلك من حيث هو شيء الا ترى انه لايقال في الفعل القليل انه امر ويعنى به الفعل وانما يعنى به شيء من الاشياء الا ترى انه يقال فيه امر من الامور على حد مايقال ذلك فيما ليس بفعل اه (٣) صفة مصدر متعلق به قوله بكونه والتقدير هل للامر وصف بكونه امراً وهكذا فيما يأتي اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٤) كالترجي والنداء والتحضيض اه (٥) اى حينئذ لابد له من مميز اه (٦) وهي الامرية اى الطلبية اه من خط العلامة عبد القادر بن احمد (٧) عطف على قوله وأما بكونه امراً فهذه خمسة وجوه اه من شرح جحاف (*) اعلم أنه اضطرب كلام من عرفت من أهل الاصول في مسئلة هل للامر صفة زائدة يتميز بها عن غيره اما ابن الامام في الغاية وشرحها فقال مسئلة اختلف في الامر هل له بكونه امراً صفة زائدة يتميز بها عن غيره من التهديد ونحوه املا فقوله اختلف في الامر يفيد ان الخلاف في القول الانشائي الدال على طلب الفعل كافعل مثلا وقوله هل له بكونه امراً يفيد أن الطالب

---

( قوله ) ولا قائل به ؛ قد ذكر في حواشي الفصول انه يطلق عليه حقيقة عند الآمدي (قوله) اختلف في الامر اراد الصيغة اعنى افعل (قوله) زايدة يعنى على مجرد حروفه اعنى افعل مثلا ( قوله ) اولا ، اي لا صفة له زائدة يتميز بها وانما يتميز بامر غير صفة وهو ارادة المأمور به او الوضع فالحاصل انهم متفقون على انه لابد من مميز وانما اختلفوا في المميز هل هو صفة للامر اولا (قوله) باحد ثلاثة أشياء ، هذه القسمة باعتبار التمييز قد اشار المؤلف عليه السلام الى كل واحد منها بلفظ إما وأما عند نشر الاقوال فالاقسام خمسة باعتبار ان المؤثر في الصفة احد ثلاثة أشياء فكانت الاقسام خمسة أشار الى كل واحد منها بقوله قيل بالاول الخ الا الخامس فاشار اليه بقوله والحق ان الوضع كاف (قوله) واما بالوضع اختاره المؤلف عليه السلام فيما يأتي قال الامام الحسن في القسطاس اعلم ان الرازي ذهب الى ان الصيغة تكون امراً بالوضع من غير اعتبار ارادة كاسد وجمل ، وحمل قول ابي القاسم على ذلك وليس ببعيد عن المقصد واحتج لما ادعاه بانه قد ثبت ان ماهية الأمر والنهي والخبر وغير ذلك من اقسام الكلام ماهيات معلومة ضرورة لكل العقلاء من ارباب اللغات اجمع بل للصبيان ونعلم تفرقة ضرورية بين طلب الفعل وطلب الترك والاخبار والاستفهام وذلك معلوم بالوضع اللغوي من غير التفات الى غير ذلك

للصفة الزائدة هو حصوله امراً اذ المعنى هل له بسبب كونه امراً فكونه امراً بمعنى حصوله ووجوده سبب جالب للصفة فكأنها وجدت الامرية ثم الصفة ثم قال يتميز بها عن غيره وظاهره أن الصفة المختلف فيها مميزة لامقومة له ، ثم أنه ذكر في نشر الاقوال والخلافات في تلك الصفة الارادة على الخلاف فيها وذلك يفهم أن محل الخلاف ليس هو القول الانشائي الخ أعني اخرج مثلا بل ماتضمنه وهو الطلب اذ هو الذى تعلقت به الارادة لا بلفظ افعل ولعله تناقض بين كلامه ، ومما يؤيد أن الخلاف في لفظ افعل أن من تبعه فى عبارته هذه وهو الامام المهدى في معياره فسر زايدة بقوله على مجرد حروفه وكذا في القسطاس وكذلك قوله والحق ان الوضع كاف مما يؤيده ، وفي غضون كلامه في هذه المسئلة مايفهم ذلك فانظره ، ثم انه ان اراد بالصفة ما يوصف به لفظ افعل من كونه امراً او مرادا مثلا فلعله لايخالف احد في ان كلا من الاقوال التى نشرها يتصف بها الامر اعنى كونه مراداً وكونه امراً وكونه موضوعا فلا يبقى لقوله ام لا المقابل لهل له صفة زايدة فئدة بل كان حقه ان يقول مسئلة اختلف في صفة الامر المؤثرة التى يتميز بها عن غيره فقيل الخ ، وان اراد امرا اخر لم يصح اطلاق الصفة الزائدة الا على كونه امرا التى هي في عبارته مدخول اما الثانية المقسمة الى ثلاثة فلم يظهر لى ماهو ، على ان قولنا المميز كونه امرا لذاته اى صيغته هو معنى قولنا المميز الوضع فلينظر وهذه الصفة هي المعبر عنها بالحال والحكم في شرح قوله في هذه المسئلة وقيل بالرابع ، وقوله زائدة الظاهر انه وصف كاشف اذ الصفة انما هي شيء زائد ثم نشره للاقوال في المتن على الصفة التى نشرها عليها تبع فيها الفصول ولم يتبعه في فهرست المسئلة وليست بمطابقة لكلام غيره من الاصوليين ككلام الامام يحيى الذى نقله فيما يأتى كما ستعرفه ولا لما صدر به المسئلة اذ صدر المسئلة بهل له صفة ام لا ثم عاد يتكلم على المميز صفة او غيرها فاختلطت الاقسام والصفة هي القول الثانى اعنى المعبر عنها بقوله واما بكونه امرا لاحد ثلاثة اشياء اما لذاته المشار اليه بقوله وقيل بالثاني او لارادة كونه امرا المشار اليه بقوله وقيل بالثالث او ارادة المأمور به المشار اليه بقوله وقيل بالرابع هذه اقسام الصفة عنده وقد تداخلت هى وغيرها فلم تنضبط الاقسام ولو تبع إما الفصول او المنهاج في الاجمال والتفصيل لتناسب الكلام واخذ بعضه بحجزة بعض وعبارة المنهاج وله بكونه امرا صفة يتميز بها اذ لا يكفى مجرد الحروف لاستوائها فيه وفي التهديد ، ابو الحسين لاصفة له بل يتميز بأرادة المأمور به ثم قال مسئلة والمؤثر فيها ارادة المأمور به ، الاشعرية بل ارادة كونه امرا ، القاسم قابل لعينه اه وهذا سوق واضح وانظر حسن السياق للاقوال على الترتيب فيما نقله المولى الحسين عن معيار الامام يحيى ابن حمزة ثم ههنا اختلال آخر هو ان المولى الحسين ذكر تميز الامر بأحد ثلاثة اشياء في الثانى ، منها القول بتميزه بأرادة واحدة اما ارادة المأمور به او كونه امرا وفي كلام الامام يحيى الذى نقله لم يقل احد انه يتميز بأرادة واحدة بل بأرادتين او ثلاث الا على قول من ذهب الى ان ليس للامر بكونه امراً حال كما تراه وقد عرفت ان مدخول اما الثانية هو مذهب من اثبت للامر صفة على اختلاف الأقوال ولو تكلفنا وقلنا ان قوله اما لكونه أمراً بمعنى ارادة احداث الصيغة لم يكن في الكلام الا ذكر ارادتين هذه الارادة مع ارادة كونه امراً او اردة المأمور به ويسقط القول بأثبات ثالثه مع ان هذا التكلف خلاف الظاهر ، ثم بعد هذا ما المراد بالغير في قولهم يتميز عن غيره ان كان كل مغاير للامر من اقسام الكلام كالخبر والاستخبار ونحوها فالتميز انما يكون للاشياء الملتبس بعضها ببعض ومثل هذا لاالتباس فيه لا لفظاً ولامعنى لتباين الحقائق والالفاظ قطعاً فلا يحتاج الى مميز ومن لايعرف الحقائق لا عبرة به واذا اضطررنا الى اجابة سائل المميز قلنا المميز الوضع للصيغ المتباينة وفي كلام

ابن الامام والامام المهدى والحسن بن عز الدين في شرحي المنهاج عبارات كثيرة تفيد ان
المراد بالغير هو ما ذكر وغير مرة كرر سائر انحاء الكلام والخبر واقاس عليه الامر وهو صريح
الفصول وشرحه للجلال واما ادخال الارادات ههنا وجعلها مميزة للفظ عن سائر الالفاظ فامر
لايعقل وان كان المراد بالغير ما يشابه الامر في الصفة وليس بامر كالتهديد ونحوه مما تستعمل
فيه صيغة افعل فيقال ما مرادكم بالتميز هل للمخاطب او للمتكلم الثاني لا يحتاج الى مميز
قطعاً والاول لا مميز في حقه سوى قرائن الاحوال والمقامات لان الارادة مطلقا لا دليل
على وجودها او عدمها اذ لم يصرح كل آمر بالارادة ومع صدور الامر من دون ارادة
في مثال امر السيد لعبده بحضرة السلطان يجوز تخلفها في سائر الاوامر ، ولزوم الصيغه للارادة
كما ذكره في شرح قوله والحق أن الوضع كاف فيه مع ماعرفت من عدم اللزوم الذى هو
شأن المميز انها تابعة للصيغة وكلامنا فيما يميز الصيغة فيتوقف كل على الآخر ويدور ، والوضع
مع أنه خفي لايصلح مميزاً الا عند من يقول أن صيغه الامر مجاز فيما عدا الطلب وفيه الخلاف
الآتي والمميز يكون عاماً لايختلف فيه والا فليس بمميز حقيقي ولو كفى المميز عند من يقول به
سلمنا النزاع فلم يبق مميز سوى القرينة وقد اشار اليه المولى المؤلف في شرح قوله والحق أن الوضع كاف ،
ومما يدل على أن المراد بالغير ماذكر كلام الامام يحيى في الحاوى ولفظه البحث الثالث في الامر
لماذا يكون امراً واعلم أن صيغة قولنا افعل قد تقع من فاعلها ولا تكون امراً بأن تصدر
من نائم اوساه اوعلى جهة التهديد وقد تقع على خلاف هذه الوجوه فتكون امراً فلا بد من
امر يؤثر في كونها امراً الى آخر كلامه وكرر المؤلف الكلام مع الامر والتهديد من دون
سائر انحاء الكلام فانظروفي كلام المولى في شرح قوله ولا اختصاص فلا تمييز مغالطة يدركها المتأمل
تبع فيها الامام المهدى ويستفاد رد شيء منها بما في شرح قوله والحق أن الوضع كاف فتأمل
هذا كله جرى منا على ظاهر عبارة الغاية وشرحها وقد أنكشف لك بما حررناه الاختلاط
وعدم جدوى التطويل في مثل هذه المباحث ولعله لو صادفت هذه المسئلة من المولى الحسين
فراغاً وتأملا لضرب عنها صفحاً أولا وسع مافيها من التخليطات كشفا ، وأما غيره فعبروا في
صدر المسئلة بلم كان الامر أمراً كما سمعت عن الحاوى وفي الفصول مالفظه واختلف فى الامر
لماذا كان امراً الخ وفي غيره مثله وهو الصواب في تحرير محل النزاع وتقريره على مايفهم
من كلام الامام يحيي عليه السلام في الحاوى أن قولك اضرب مثلا ترد أمراً وتهديداً ونحوهما
فما الذى صيرها في الامر أمراً وأثر فيها معنى الطلب وأما الامر والخبر وكذلك التهديد
ونحوه فكل واحد متميز عن الآخر بحكم وصفة ولا كلام فى ذلك وانما ماهو المؤثر الأمرية
في الامر فقيل الارادة على الخلاف الذى نقله المولى الحسين عن معيار الامام يحيي فارجع اليه
والحق في مثل هذا هو مذهب الامام يحيي ومن معه ان الامر انما كان امرا للصيغة مع
إرادة المأمور به وذلك ان الانسان يجد من نفسه أولا أنه يريد وقوع شيء ثم يعبر عن
إرادته بلفظ موضوع لطلب ما أراده فاذا وردت تلك الصيغة فهمت الارادة السابقة على
الصيغة المؤثرة للامر ، واما لم كانت صيغة الطلب كذا وصيغة الخبر كذا ولم كان الامر على
العكس فهذا أمر لاتدركه عقولنا فهذا مالايعقل الانسان سواه وأما المؤثر في إيجاد الصيغة فهي
القادرية كما قاله الامام المهدى عليه السلام وهذا أمر غير راجع الى تميز انحاء الكلام بعضها
عن بعض بل الى المؤثر وأما التميز فلا كلام فيه وان خلط الجلال الامرين في شرح الفصول
فلا تغتر وأما أثبات الصفة والحال للامر وعدمها على هذا التقرير الذى ذكرته فلم يظهر
لي سوى أنه زيادة امر لفظي لاثمرة تحته ولا معنى يخالف من لم يثبته سوى ذلك ، وبهذا

واضع اللغات فان من عرف الوضع ميز بين معاني الالفاظ قطعاً اذا عرفت ذلك فقد قال بكل من هذه الاحتمالات قائل وقد استوفاها فى المتن بقوله ( قيل بالاول ) وهو انه يتميز عن غيره بارادة المأمور به ولا صفة للامر بكونه أمراً ولا للخبر بكونه خبراً وكذا سائر انحاء الكلام وهذا قول (١) الامام المنصور بالله عبدالله بن حمزة والامام يحيي بن حمزة عليهما السلام وابي الحسين البصرى وابن الملاحمي وغيرهم، ووجهه (٢) ان كلما يرجع الى الصيغة او الى محلها (٣) او الى الامر او الى المأمور او الى المأمور به ينتقض بالتهديد ماخلا ارادة المأمور به فاغنت في التميز ولا وجه لاثبات حكم لها بكونها أمراً اذ لاطريق اليه ، والجواب ان هذه ارادة اما ان تكون قبل ان تتناول المراد صيغة الامر او معه او بعده (و) على كل تقدير ( لااختصاص ) لتلك الارادة (٤) بتلك الصيغة ( فلا تميز ) بيان ذلك ان الآمر اذا اراد المأمور به قبل تناولها (٥) اياه فلا علة تجمع بينهما (٦) لان الارادة معه (٧) ومع التهديد قبل وجودها على سواء فلا تخصيص لها بأيهما فلا تميز وهو ظاهر وهكذا ان أراده بعد تناولها إياه مع لزوم فساد آخر وهو الدور، بيانه إن مصير الصيغة أمراً يتوقف على الارادة لان التميز إنما يحصل بها والمفروض تأخرها (٨) وان اراده معها فلا اختصاص ايضاً والا لزم أن لو أورد صيغة خبرية

---

التطويل ينكشف لك جلية الحال وعدم تحقيق المقال في هذا المجال وان المسئلة قليلة الفائدة لاتعود عند اعمال الادلة على محققها بعائدة فهي كما قيل من مسائل الفضول لا من مسائل الاصول وانما خضنا فيها كشفاً للحقيقة ، هذا ماظهر للذهن القاصر فان كان خطأً فلتوغل قائله في القصور ( وفوق كل ذى علم عليم ) اه عن خط العلامة محمد بن عبد الملك رحمه الله

(١) المنصور بالله انما وافق في الامر انه لاصفة له بكونه امراً ويوافقهم في الخبر وغيره وأما الامام يحى عليه السلام ومن بعده فينفون صفات الكلام اه من خط العلامة الجندارى (٢) في شرح الفصول احتج المنصور ومن معه بأن المعقول من كون الامر أمراً أن الامر ورد على صيغة افعل على جهة الاستعلاء وغرضه أن يفعل له المقول الفعل فلا حكم للامر بكونه امراً فيعلل به والدليل على ذلك أن كل ما يرجع الى الصيغة من كونها خطاباً أو الى محلها من كونه جسماً أو الى الآمر من كونه مخاطباً أو الى المأمور من كونه مخاطباً ينتقض بالتهديد ولا يعقل من الامر الا ماذكرنا اه (٣) في حاشية لعله يريد بالمحل اللسان او الزمان الذي وردت فيه الصيغة اه وفي حاشية هو مخارج الحروف (٤) اى ارادة المأمور به ، والشيء لايوجب الشيء حتى يختص به اه (٥) اى الصيغة اياه يعني المأمور به اه (٦) اى بين الارادة والصيغة اه (٧) اى الامر وقوله قبل وجودهما اى الامر والتهديد اه (٨) وعبارة القسطاس وبيانه أنها لاتصير الصيغة امراً حتى يراد ماتناولته ولا يراد ماتناولته الا وقد صارت امراً اه

---

(قوله) الى الصيغة من كونه خطابا (قوله) او الى محلها ، ومخارج حروفها من كونه جسما (قوله) او الى الامر من كونه مخاطباً بالكسر (قوله) او الى المأمور من كونه مخاطب بالفتح (قوله) او الى المأمور به من كونه حدثاً وضرباً مثلا (قوله) فلا تميز اذ لابد من اختصاص المميز بالشيء لذي يميزه والا لم يكن بان يميزه اولى من ان يميز غيره، واعلم ان ضمير اياه للمأمور به وضمير بينهما للارادة والصيغة وضمير معه للامر وضمير وجودها للامر والتهديد وضمير ان اراده للمأمور به (قوله) وهكذا ان اراده الخ عبارة المنهاج وان اراده بعد ماتناولته وهي اولى لان مقتضى قول المؤلف عليه السلام وهكذا انه يجري فيه ماسبق وليس كذلك اذ الارادة فيما سبق قبل وجودها وهنا بعد تناولها (قوله) والمفروض تأخرها هذا لايتم به الدور انما يتم اذا قيل كما في المنهاج لان التميز انما يحصل بها ولا يريد ماتناولته وهو المأمور به الا بعد مصيرها امراً متعلقاً بذلك المأمور به (قوله) والا لزم، مقتضى العبارة ان المعنى والا أي وان لم ينتف عدم الاختصاص بل ثبت الاختصاص لزم الخ وليس المعنى كذلك فالاولى

(قوله) وليس كذلك، مراد المؤلف بقوله وهكذا أي لاتميز فلا وجه لما ذكره المحشي فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) هذا لايتم به الدور ، ينظر اه من خط السيد عبد الله الوزير بل قد تم به الدور فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وليس المعنى كذلك ، يتأمل في هذا ان شاء الله تعالى اه ح عن خط شيخه وفي حاشية كلام المؤلف مستقيم اذ معناه والا نقل بعدم الاختصاص بل قلنا باختصاص الارادة بالامر لزم اينما وجدت وجد الامر ضرورة وجود الملزوم انوجد اللازم وظاهر وجودها في

عند إرادته لفعل يقع من غيره أن تكون أمرا(١) وإن قيل يحتاج مع ذلك(٢) الى أن يريد بالصيغة الطلب لم تكن تلك كافية فى التمييز مع انه يلزم عليه ان يكون انا طالب منك كذا صيغة أمر ولابي الحسين فى المعتمد كلام طويل بالغ فيه في نصرة مذهبه(٣) (وقيل بالثانى) وهو ان للامر بكونه أمراً صفة لذاته وهكذا الخبر له بكونه خبراً صفة لذاته وهكذا سائر أنواع الكلام فيجعل لها صفات ذاتية كالجوهرية للجوهر وهذا قول ابى القاسم البلخي(٤) واتباعه (ويرد) عليه انه لو كان كذلك لم تخرج الصيغة عن كونها امراً فيكون (التهديد) أمراً وايضاً لو كان كذلك لكانت الصيغة امراً قبل الوضع والكل ظاهر البطلان (وقيل بالثالث) وهو انه يتميز عن غيره بصفة وهي كونه امراً والمؤثر فيها ارادة الآمر لكونه أمراً(٥) وهذا قول الاشعرية على ما نسبه اليهم الامام المهدى عليه السلام وغيره من اصحابنا لكنه لم يوجد فى كتبهم الاصولية نسبة هذا القول الى احد منهم والاقرب ان الاشاعرة لايثبتون للامر بكونه امراً حالا ولم يشتهر عنهم الا القول بأن الامر بالشيء لايستلزم ارادته وقد صرح بذلك الامام يحيى بن حمزة عليه السلام فى معياره لانه جعل المختلفين في هذه المسألة فريقين فالفريق الاول ينكرون حاجة الامر الى الارادة ولهم مذهبان احدهما انه يكون امراً لذاته وهو قول الكعبي (٦) واصحابه من معتزلة بغداد، وثانيهما انه يكون امراً لصيغته المخصوصة وهو قول بعض الفقهاء، والفريق الثاني وهم القائلون باحتياج الامر الى الارادة لهم مذهبان أيضاً احدها ان له بكونه امراً حالا وحكماً وهو قول الجماهير من المعتزلة الا ان منهم من يقول يكون أمراً بارادات (٧) ثلاث ارادة

---

(١) اذ لم يؤثر في مصير ذلك اللفظ امراً الا مقارنته لتلك الارادة فيلزم في كل لفظ قارنها أن يكون امراً اه منهاج (٢) اى مع المقارنة اه (٣) وهو أن المميز ارادة المأمور به اه (٤) قال الامام المهدى عليه السلام لكني اظن أن أبا القاسم يلحظ مذهب ابى الحسين وهو أن الامر لا صفة له بكونه امراً لكن يلزمه أن تفصله عن التهديد أرادة المأمور به ولعله يشترط ذلك والله أعلم اه (٥) وهي الامرية اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد وهي حال مؤثرة ومعنى تأثيرها انها عند البهشمية تقتضى صفة أخرى يرجعان الى ذات واحدة وهذه الصفة هي التى يتميز بها الامر عن غيره قال النجرى والصفة والحال والمزية بمعنى واحد في الاصطلاح اه (٦) يعنى اباالقاسم البلخي اه البلخي نسبة الى بلده والكعبي نسبة الى قبيلته اه عبد القادر ابن احمد (٧) قوله بأرادات ثلاث واحترز بالاولى عن النائم اذ تصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد والتخيير والاكرام والاهانة ونحوها وبالثالثة عن الصيغة تصدر عن الحاكى والمبلغ فانه لايريد الامتثال قال السعد الاولى ان يقال القيود لتحقيق الماهية والا فالاحتراز عن الكل حاصل بالقيد الاخير اه نقلا هذا في حاشية السعد على قوله وقال قوم صيغة افعل بارادات ثلاث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر

ان يقال فلا اختصاص ايضاً فيلزم ان لو اورد الخ كما هو مقتضى ما فى المنهاج (قوله) وان قيل يحتاج الخ هذا مترتب على شيء مقدر تقديره هذا أي كون صيغة الامر وسائر الالفاظ الخبرية مع تلك الارادة على سواء اذا لم نقل بانه يحتاج الى ان يراد بالصيغة الطلب وان قيل يحتاج الخ (قوله) مع ذلك أي ارادة المأمور به (قوله) لم تكن تلك أي ارادة المأمور به (قوله) كافية في التمييز، لانه يحتاج الى ان ينضم معها أن يريد بالصيغة الطلب مع ان الفرض كفايتها وفي المنهاج لانها قد وضعت امراً من قبل الارادة فلا يحتاج اليها في مصيرها امراً (قوله) لكانت الصيغة امراً قبل الوضع، لان الذات ثابتة في العدم عند هؤلاء لانهم قائلون بان الذوات ثابتة في الازل ولذا قال الشيخ العلامة في شرح الفصول رحمه الله وان يكون الكلام امراً في العدم قال في شرح الجوهرة ووجوه الابطال لهذا القول بالنظر الى ظاهر هذه المقالة كثيرة (قوله) لا يستلزم ارادته، اي ارادة

---

الخبر المذكور فيلزم كونه امراً فكلام المحشي وهم اه حسن بن يحيي الكبسي عن خط العلامة السياغي (قوله) لانها قد وضعت امراً الخ، ينظر ان شاء الله تعالى في كلام المنهاج اذ قوله لانها قد وضعت لايصلح علة لعدم الكفاية فتأمل اذ الظاهر انه علة لعدم الاحتياج الى ارادة الطلب اه ح عن خط شيخه

حدوث الصيغة وارادة كونها امراً وارادة المأمور به وهذا رأي أبي علي الجبائي وإتباعه ومنهم من يقتصر على إرادتين إرادة حدوث الصيغة أمراً وارادة المأمور به وهذا رأي أبي هاشم (١) واتباعه ، المذهب الثاني قول من ذهب الى انه ليس للامر بكونه امراً حال الا ان منهم من يشترط ارادة كونه (٢) امراً وهذا هو مذهب الاشعرية كالجويني والغزالي وابن الخطيب الرازي ومنهم من يشترط ارادة المأمور به وهذا مذهب ابي الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي واختيار المنصور بالله عليه السلام واختياره عليه السلام وهذا تصريح بأن الاشاعرة يوافقون أبا الحسين ومن معه في نفي ان يكون له بكونه أمراً حال ، اذا عرفت ذلك فوجه ماذهب اليه الاشاعرة ان صحت الرواية عنهم انه قد ثبت ان الامر لابد فيه من الصيغة المخصوصة (٣) والاستعلاء والارادة وكونه مريداً (٤) ولا يصح ان يؤثر غير (٥) ذلك لانه مع الامر والتهديد على سواء فلم يبق الا ان يكون راجعاً الى مالابد منه في الامر ويتعين ، منها الارادة وكونه مريداً لان ماعداهما من الصيغة وغيرها لا يصلح لكونه مع الامر والتهديد على سواء واذا كان كذلك فالمراد بالارادة ارادة كون الصيغة امراً لغناء (٦) ذلك في التميز بين الامر والتهديد ولان الامر كالخبر اذ هما قسمان من اقسام

---

وارادة الامتثال الخ (١) وهو قول اكثر ائمة الزيدية والشيعة منهم المؤيد بالله وابو طالب والمهدي وغيرهم اه من فوائد العلامة الجنداري رحمه الله (٢) وهذا الاشتراط لا يكون للامر به حال (*) فان قيل ارادة كونه امراً هي الصفة فيكون مثل رواية الامام فتأمل اه عن خط القاضي ابراهيم السحولي قد تأملت فظهر لي أن الخلاف بين النقلين انما هو في كون الصفة للامر بسبب كونه امراً كما نقله الامام المهدي عليه السلام ام بسبب آخر كما استنبطه المؤلف عليه السلام من كلام الامام يحي وحينئذ فالفرق بين النقلين واضح لأن نقل الامام المهدي ان للامر بسبب كونه امراً حالا والمستنبط من نقل الامام يحي أن ليس للامر بسبب كونه امراً حال بل بسبب سوى كونه امراً اه من خط قال فيه اه شيخنا ارادة كونه امراً ليست هي الصفة لأن الصفة كونه امراً وانما اختلفوا في المؤثر فيها وكلام المتأمل غير صحيح لأنهم ينفون الصفة على كلام الامام يحي وهو اثبتها لسبب آخر والظاهر من مذهب الاشعرية خلاف النقلين لأنهم يثبتون الكلام النفسي وحدوا الامر بأنه طلب غير كف على جهة الاستعلاء او اقتضاء فعل غير كف اه من فوائد العلامة الجنداري رحمه الله (٣) قد قدم المصنف رحمه الله تعالى ان الاشعري واتباعه لا يشترطون علواً ولا استعلاء فلعل ماهنا مبني على قول الاقل كابن الحاجب والشيرازي اه والا لم يستقم فتأمل اه سماعاً (٤) الذي حكي عن الاشاعرة أو لأن المؤثر أرادة الآمر في كون الصيغة امراً لا كونه مريداً اللهم الا ان يريد ان كونه مريداً لازم عن حصول الارادة لكن جعله في له دخلا في التأثير ظراه قول المؤلف فينظر اه منقولة قول المؤلف عليه السلام عقيب هذا والمراد من الارادة كون الصيغة أمراً يدفع هذا التوهم فتأمل اه (٥) في الصيغة اه (٦) فعال بفتح الفاء الكفاية وبكسر الفاء صوت

---

ذلك الشيء كما سيأتي في توعد السلطان لسيد عبد على ضربه لعبده (قوله) واختياره ، أي اختيار الامام يحي عليه السلام لانه كلامه (قوله) ان صحت الرواية عنهم الظاهر انه اراد مانسب اليهم الامام المهدي عليه السلام وغيره من انه يتميز بصفة والمؤثر فيها ارادة الآمر بكونه امراً (قوله) لانه ، اي ذلك الغير (قوله) من الصيغة وغيرها وهو الاستعلاء (قوله) ارادة كون الصيغة امراً لغناء ذلك في التميز ، في هذا تسامح لان التميز ليس للارادة على مقتضى مانسب الامام المهدي عليه السلام الى الاشاعرة بل التميز بالصفة وهي كونه امراً والارادة هي المؤثرة في تلك الصفة ولذا قال المؤلف عليه السلام فيما سبق والمؤثر فيها ارادة الآمر لكونه امراً

---

(قوله) الظاهر انه ارادما نسب الخ ، بل لعل المراد بها رواية المعيار انه ليس للامر بكونه امراً حال مع اشتراط ارادة كونه امراً وهو المميز يدل على ذلك قوله لغناء ذلك في التمييز الخ ، وقوله ايضاً يكون خبراً لارادة كونه خبراً ولتفرعه بعد قوله اذا عرفت ذلك وعلى هذا لاتسامح في ذلك كما ذكره اه حسن بن يحي الكبسي عن خط العلامة السياغي رحمه الله

الكلام فكما ان الخبر يكون خبراً لارادة كونه خبراً بالاتفاق(١) كذلك الامر (والا) يكن المراد ذلك فلا محالة يكون المراد ارادة المأمور به لتعين المؤثر في الارادة كما حققناه واذا كان هو المراد (لزم) القول (الرابع وهو باطل لان الله تعالى أمر الكافر بالطاعات ولا يريدها منه) أما كونه مأموراً بالطاعات فضروري في التصديق(٢) والاسلام ومختار في سائر الطاعات واما كونه لا يريد وقوعها منه فلوجهين اما الاول فلانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى(٣) ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوباً والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر مايقع من العباد خلاف مراده تعالى، والظاهر أنه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده واما الثاني فلانه تعالى (٤) لما علم منه انه لا يؤمن فلو آمن لزم منه انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال والمفضي الى المحال محال فايمانه محال والله تعالى عالم بكونه محالا والعالم بكون الشيء محالا لا يريده بالاتفاق فثبت ان الله لا يريد الايمان من الكافر وكذلك سائر الطاعات (ولانه قد يؤمر العبد بالمكروه(٥) اذا اريد تعريف عصيانه) وذلك حيث انكر السلطان ضرب سيد لعبده متوعداً له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد يدعي مخالفة العبد له في اوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يأمر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه له فيزول انكاره عليه ويخلص من الهلاك(٦) (ولقصة ابراهيم عليه السلام) فانه أمر بذبح ولده ولم يرد منه لنسخه قبل مضي مدة الامتثال (ورد بمنع الثانيه) وهي بطلان القول الرابع (و) ماذكروه من الوجوه لبطلان اللازم غير تام اما (الاول) وهو امر الكافر بالطاعة

---

المغني اه من شمس العلوم (١) قد تقدم له في شرح قوله قيل بالاول مايدفع دعوى الاتفاق اه من انظار السيد زيد رحمه الله الذي تقدم لأهل القول الاول انه ليس للخبر بكونه خبراً صفة وههنا هو أن المميز للخبر بكونه خبراً إرادة كونه خبراً فلا تنافي فتأمل اه والله اعلم

(٢) أي يعلم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومتفق عليه أي التكليف بالايمان والاسلام وأما في التكليف بسائر الطاعات التي هي فروع الايمان فمختار اكثر العلماء أنه مكلف بها كما أشار اليه بقوله ومختار في سائر الطاعات أي مختار الاكثر وخالف فيه جمهور الحنفية اه

(٣) وعند أن يسمع المنصف قوله تعالى « والله يريد أن يتوب عليكم » يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم » تذهب هذه الشبهة هباء منثوراً وكلما يريده الله تعالى من أفعال العباد فهو مشروط باختيارهم بخلاف ما يريده من غير افعالهم فانه واقع لا محالة اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد مع تصرف يسير مفيد في بعض العبارات

(٤) العبارة من قوله فلانه لما علم الخ عبارة الرازي في المحصول اه (٥) أي يفعل وهو يكرهه منه اه (٧) فهنا قد امره والا لم يظهر عذره وهو مخالفة الامر ولا يريد منه الفعل لأنه

---

(قوله) والا يكن المراد ، أي المراد بالارادة ذلك أي كون الصيغة امراً (قوله) لتعين المؤثر في ، أي في كونه امراً (قوله) كما حققناه حيث قلنا ويتعين منها الارادة الخ (قوله) واذا كان هو ، أي المؤثر وهو ارادة المأمور به هو المراد بالارادة (قوله) لزم القول الرابع وهو ان يكون المميز كونه امراً والمؤثر فيه ارادة المأمور به (قوله) هو ، أي القول الرابع باطل ابطال القول الرابع بقوله لان الله تعالى امر الكافر الخ مبني على ان القول الثالث منسوب الى الاشاعرة كما ذكره الامام المهدي عليه السلام وغيره من اصحابنا لان ابطال القول الرابع بما ذكره المؤلف عليه السلام مستقيم على اصلهم (قوله) فضروري في التصديق والاسلام أي معلوم بالضرورة من الدين ان الكفار مكلفون بهما وقوله ومختار أي تكليف الكافر بسائر الطاعات مختار اكثر العلماء اذ قد خالف في تكليف الكفار بالشرعيات اكثر الحنفية (قوله) ولانه قد يؤمر العبد ، أي عبد الآمر بالمكروه أي بما يكره الآمر انفعل المأمور به اذا أريد أي اذا أراد الآمر تعريف عصيانه أي ان يعرف السلطان عصيان العبد فلا ينكر السلطان ضرب السيد لعبده وهذا معنى قوله في الشرح وذلك حيث انكر السلطان فقوله متوعدا حال من السلطان وضمير له للسيد وضمير انه للعبد

والمراد منه الكفر فان فيه ارادة القبيح وترك ارادة الحسن وانه ( قبيح ) عقلا فلا يصدر منه تعالى كما تقرر في موضعه (و) ماذكروه من لزوم كونه مغلوباً والكافر والعاصي غالبين (١) انما يتم لو اراد ايقاعها منهم على اية حال طوعاً او كرهاً لكن المعلوم ضرورة أنه لم يرد الا إيقاعها منهم باختيارهم وارادتهم وحينئذ ( لامغلوبية مع ارادتها باختيارهم) (٢) ورغبتهم على انه قد وقع الاتفاق بيننا وبينهم على ان الكفر والعصيان مسخط لله تعالى واقع على خلاف رضاه واذا وقع خلاف رضاه ووفق سخطه كثيراً كما قال تعالى في قوم نوح « وما آمن معه الا قليل » ولا استبعاد فيه فلا استبعاد فيما ذهبنا اليه ، نعم لايمكن ان يقع خلاف ارادته المقترنة بالامر بالتكوين يدل عليه قوله تعالى « انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون » (٣) وهو غير المتنازع فيه وقولهم أنه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده جوابه أنه لا يحسن من الرئيس أمر غير إنزال العقوبة بمن عصاه اذ وزان ما نحن فيه ان يريد مثلا دخول داره رغبة واختياراً لا كرها واضطراراً بل لايمكنه الا ذلك(٤) لان دخولهم كرها وإضطراراً خلاف مراده والله تعالى قد أعد للعصاة من العقاب ما اعد، وماذكروه من امتناع ايمان الكافر واستحالته بما يفضي اليه من المحال انما يتم لو كان علمه تعالى سائقاً الى متعلقه وموجباً له لكنه غير صحيح للاتفاق على ان أفعاله تعالى اختيارية فلو كان الامر على مازعموه لكانت افعاله تعالى غير اختيارية وهو خلاف مااجمع عليه المسلمون والحق ان العلم تابع للمعلوم لاعلة موجبة له (و) حينئذ ( لاامتناع مع تبعية العلم ) فان قيل كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعاً لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور (٥) فالجواب انا لانعني بالتابع المتأخر عن الشيء زماناً او المستفاد منه حتى يلزم تأخره عنه زماناً أو ذاتاً فيلزم الدور بل نريد ان العلم والمعلوم توازنا وتطابقا

---

لايريد مايفضي الى هلاك نفسه والا كان مريداً لهلاك نفسه وانه محال اه عضد والله اعلم (١) يقال المصرح به في شبهة الاشعرية عدم ارادة الطاعة من الكافر لا ارادة الكفر والخلاف ههنا انما هو في كون المأمور به مراداً ام لا فلو قال الامام عليه السلام الاول يلزم منه الهذيان والعبث وانه قبيح لكان اولى وكون مذهبهم ماقبحه الامام عليه السلام لايوجب التعرض له لعدم استنادهم في هذه المسئلة اليه فليتأمل والله اعلم اه (٢) قال في شرح التجريد وهذا ليس بشيء لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية وأيضاً أنه تعالى علم عدم وقوع ماليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشيء لايريده البتة اه (٣) لأن المراد اذا اراد شيئاً من افعاله أو اراده جل وعلى ارادة مبتوتة أو على اية حال كما تقدم اه (٤) أي حال ارادة الدخول رغبة واختياراً لايمكنه ارادة غيره في تلك الحال لتعذر ارادة الشيء وخلافه في حالة واحدة اه (٥) كونه ازلياً يقتضي

(قوله) والمراد منه الكفر ، يكفي ان يقال ولا يريد الطاعات كما قد سبق للمؤلف عليه السلام (قوله) مع ارادتها ، أي الطاعات (قوله) فيما ذهبنا اليه من وقوع ما لا يريده تعالى (قوله) اذ وزان ما نحن فيه الخ علة لقوله لا يحسن وضمير ان يريد للرئيس وقوله بل لا يمكنه مقابل لقوله بل لايحسن وضمير لايمكنه للرئيس (قوله) الا ذلك أي انزال العقوبة اذ لو اكرههم على الدخول انتفى الاختيار (قوله) لكانت افعاله تعالى غير اختيارية لسبق علمه تعالى بها (قوله) والحق ان علمه تابع للمعلوم فلا يكون علة (قوله) لاعلة موجبة له ، تحقيق الكلام يؤخذ من شرح المواقف وشرح التجريد في علم الكلام ان شاء الله تعالى وقد استوفى المؤلف عليه السلام ملخص كلامهما فلا زيادة على ماذكره (قوله) فانه يستلزم الدور فيتوقف علمه الازلي على المعلوم لكونه تابعاً له والمعلوم من حيث هو معلوم لايكون الا بعد تعلق العلم به (قوله) حتى يلزم تأخره عنه زماناً في الاول اعني اذا اريد بالتابع المتأخر

والاصل (١) فى هذا التوازن والتطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عنه ومثال له فنسبته كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال علمت زيداً شريراً لانه كان فى نفسه شريراً ولا يصح ان يقال كان زيد فى نفسه شريراً لاني علمته شريراً وذلك لايختلف بتأخر وجود المعلوم عن وجود العلم وبتقدمه عليه فالله سبحانه انما علمهم فى الازل كذلك لانهم كانوا فيما لايزال كذلك لا ان الامر بالعكس على انا نعلم بالضرورة صدور أفعالنا باختيارنا والله تعالى عالم بذلك فوجب ان تكون اختيارية وما ذكروه يمنع ان تكون افعالنا اختيارية فيتعارض الدليلان (و) اما (الثانى) فلا نسلم ان امر السيد لعبده في الصورة التي ذكروها امر حقيقي بل هو (ايهام لكونه أمراً) بدليل ان العبد له ان يقول لولا انك تكرهه لفعلته فيعذره حينئذ العقلا ولا يذمونه على مخالفته لما صورته صورة الامر (و) اما (الثالث) وهو ما احتجوا به من قصة ابرهيم عليه السلام فجوابه انه (يحتمل) ان يكون المراد أفعل ما (تؤمر فى المستقبل) ولم يكن قد امر وذلك لانه رأى فى المنام انه يؤمر ولم يؤمر (٢) بدليل

---

ان يتقدم وكونه تابعاً للمعلوم يقتضى ان يتأخر اه (١) قال المحقق الطوسي في بيان هذا يعنون به كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه اذا تصورهما العقل حكم بأن الاصل في هيئة التطابق هو ما عليه المعلوم وكأنه محكي عنه وما عليه العلم فرع عليه وكأنه حكاية عنه وعلى هذا الوجه يجوز تأخر المعلوم عن العلم فانه لامانع في العقل عن كون الحكاية متقدمة في الزمان على المحكي عنه ولذلك يحكمون بكون العلم الازلي تابعاً للمعلوم الحادث ثم قال واعلم ان التحقيق ينافي ذلك فان في ذلك ان المتبوع يجب ان يكون له تقدم ما لا من جنس التقدم بالشرف اوبالوضع فانهما غير معقولين هنا بل تقدم اما بالذات اوبالطبع اوبالزمان وجميع ذلك ينافي تأخر المتبوع عن التابع بالزمان، لايقال العلة الغائية متأخرة بالزمان مع كونها متقدمة بالذات أوبالطبع لانا نقول العلة الغائية بالحقيقة هي الماهية وهي موجودة في ذهن الفاعل قبل وجود الفعل وأما الوجود الذى يكون مع وجود الفعل أوبعده فليس بعلة انما هو غاية فقط معلول بالحقيقة ولو سميت الغاية علة لكان مجازاً ويكون المراد بالحقيقة ماهيتها لاغير ثم أن العلم الازلي والعلوم السابقة على الصور الموجودة في الاغيار التى يتمثلون بها وان لم تكن عللا موجدة لتلك الصور فلا شك في أنها شرائط يحتاج اليها في حصول الصور فلا بد من أن تكون متقدمة والمتقدم لايكون متأخراً من الجهة التى هو بها متقدم فاذاً المعلوم بالمتبوعية والعلم بالمتبوعية أولى من الصور التى تكون متبوعة اه (٢) بل الظاهر أنه رآى في المنام انه صار يذبحه فرآى في المنام الفعل لا الامر بالفعل كمن رآى انه يفعل فعلا اه بل الظاهر انه أمر بذبحه والا لما جاز ترويع نبي من أولي العزم لولده وتكون الآية من مجاز الحذف والتقدير انى ارى في المنام انى أمر انى اذبحك والاتيان بالفعل المضارع استحضاراً للصورة العجيبة ويحق لها والله أعلم اه ع (*) قال بعض العلماء بل يحتمل احتمالا راجحاً ينحل معه الاشكال الوارد في النسخ فانه عليه السلام رآى في

---

زماناً وقوله او ذاتاً في الثانى اعنى اذا اريد بالتابع المستفاد من الشيء والتقدم الذاتى كتقدم العلة على المعلول وتحقيق اقسام التقدم من الزمانى والذاتى والرتبى وغيرها يؤخذ من شرح المواقف (قوله) والاصل في هذا التوازن والتطابق هو المعلوم، فيكون هذا معنى تبعية العلم للمعلوم (قوله) لا ان الأمر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة (قوله) امر حقيقي اذ لاطلب فيه اصلا ذكره في شرح التجريد وشرح المواقف لكن يكون مجازاً فينظر في العلاقة والقرينة ولعل العلاقة هي المشابهة والقرينة عقلية اذ لا يريد الانسان هلاك نفسه

---

(قوله) ولعل العلاقة هي المشابهة، الظاهر انه مرسل والعلاقة الضدية اه السيد عبدالله الوزير ما كانت علاقته المشابهة فهو استعارة الا ان يتوسع اهل الاصول في الاطلاق بما لم يطلقه اهل البيان كما نبه عليه ملا حسن في حاشيته

افعل ماتؤمر لانا امرت فكأنه اخذ المدية واضجع ابنه وانتظر الامر فلم يؤمر بل جاءه الفداء مما كان يتوقعه من الامر بالذبح وقوله تعالى « ان هذا لهو البلاء المبين » لايمنع مما ذكرناه لان اضجاع ابنه واخذ المدية مع غلبة الظن بأنه يؤمر بالذبح بلاء عظيم (سلمنا فالامر بالمقدمات) يعني سلمنا ان ابرهيم عليه السلام قدامر فلا نسلم انه امر بالذبح بل امر بمقدماته من الاضجاع وتحديد المدية ونحو ذلك والانتظار لما يترتب عليها من ذبح اوغيره ومثل هذا الانتظار بلاء يحسن معه الفداء (سلمنا) انه وقع الامر بالذبح لابمقدماته فلا نسلم انه غير مراد بل هو مراد (ولكنه موسع نسخ) (١) بعد التمكن من فعله وذلك جائز بالاجماع والمانع من النسخ عندنا انما هو عدم تمكن المكلف من فعل المنسوخ لاتعلق التكليف بمستقبل الاوقات كما يجيء ان شاءالله تعالى (وقيل بالرابع) وهو ان الامر يتميز عن غيره بصفة هي كونه امراً والمؤثر (٢) فيها هو ارادة المأمور به اما ان له بكونه امراً صفة فهو قول الجماهير من المعتزلة (٣) لانهم يقولون ان لكل نوع من انواع الكلام حالا وحكماً فللامر بكونه امراً حال وللنهي بكونه نهياً حال وللخبر بكونه خبراً حال الى غير ذلك ومنهم من يذهب الى التفصيل فيقول ان للخبر بكونه خبراً (٤)

(قوله) المدية ، مثلثة الشفرة جمعه مدا ومدا

---

النام فعله للذبح فقال لابنه لعلمهما أنه لابد من تعبير للرؤيا فقال ابنه افعل ماتؤمر أما فعل مارأيته أوغيره فسارع الى مقدمات مارآه من غير امر له بشيء اه (١) وهذا هو الذي ينبغي الاعتماد عليه والله أعلم ويؤيده أنه لوذبحه قبل وقت النسخ لكان ممتثلا مثاباً على ذلك وممدوحاً عليه والا لزم أن يكون الامر إلغازاً وتعمية اذا لم تقم قرينة على عدم ارادة المأمور به اه والله اعلم (٢) أي المؤثر في هذه الصفة هو المحدث للصيغة بواسطة ارادته للمأمور به وتحقيق ذلك انه حين أراد الفعل طلبه بأيجاد الصيغة الموضوعة للطلب ولم يتصف بأنه طالب للفعل الا بأرادته اذ لو لم يرده لم يطلبه والمؤثر حينئذ في كون الصيغة طلباً هو كونه مريداً للمطلوب بها فان قلت أن الارادة انما تؤثر فيما تعلقت به وهي انما تعلقت بالمطلوب فكيف اثرت في غيره وهو الطلب قلت التحقيق أن المؤثر في إيجاد الصيغة على صفة الطلبية هي القادرية الخ اه من منهاج المهدي عليه السلام (٣) قال الامام المهدي عليه السلام وهذا هو المختار لامرين احدهما أن الواحد منا اذا قال زيد في الدار لم يكن خبراً عن زيد بن خالد دون غيره من الزيدين الا بأرادة المخبر كونه مخبراً عن فلان دون فلان ومتعلق الارادة لايصح أن يكون مجرد اتحاد الحروف اذ هو معها على سواء ولا المخبر اذقد يخبر عما لايصح ارادته كالماضي والباقي ولا أمر خارج على الصيغة غير المخبر عنه اذلا تعلق لها به فلم يبق الا أنها متعلقة بأيجادها خبراً عن فلان دون فلان وهو المراد بالصفة ، الثاني أن مثل هذه الصيغة قد يقع من الساهي والنائم ولا تكون خبراً ولايستحق عليها مدحاً ولاذماً ويقع من اليقظان فيعكس الحكمان فلا بد من امر تميزت به عند صدورها عن اليقظان وليس ذلك الا مجرد الارادة في اليقظان لما بينا اه والله اعلم (٤) لأنه له خارجاً دون الانشاء والاحكام والخواص انما تكون

حالا بخلاف الامر وهو قول الشيخ الحسن الرصاص ولعل سائر انواع الكلام عنده حكمها حكم الخبر اذ طريقة الدلالة في ذلك واحدة الا النهي فانه عنده كالامر وان كان قدروي(١) عنه ان سائر ضروب الكلام كالامر فأما ابو هاشم فمقتضى كلامه انه لايثبت للامر بكونه امراً حالا ولا يعرف مايقول فيما سواه كذا حكاه عنه الدواري رحمه الله تعالى في شرحه ورواية الامام يحيى عليه السلام عنه تخالف هذه الرواية واما ان المؤثر فيها ارادة المأمور به فهو قول البصرية من المعتزلة كما رواه عنهم الامام المهدي عليه السلام وصاحب الجوهرة وغيرهما ، قال الامام المهدى ، والتحقيق ان المؤثر في ايجاد الصيغة على صفة الطلبية هي القادرية (٢) لكن القادرية انما اوقعت الصيغة على صفة الطلبية لاجل ارادة المطلوب اذ لو لم يرد المطلوب لم تؤثر القادرية في ايقاعه على صفة الطلبية فلما كانت الارادة هي التي تصرف تأثير القادرية الى وجه دون وجه وصفناها بأنها هي المؤثرة في ايقاع الفعل على وجوه مختلفة وان كان التأثير في الايقاع انما هو للقادرية في التحقيق ،(٣) هذا كلام اصحابنا في هذا المقام ولايخفى على المنصف مافيه من التعسف والتكلف (والحق ان الوضع كاف) في تمييز الامر عن غيره كما في سائر الموضوعات فان من علم بوضع لفظ اذا ورد عليه ذلك اللفظ من حكيم علم انه مراد به معناه الحقيقي الا ان يصرف عنه صارف من القرائن وان كان مشتركا فالتمييز للقرائن لا لما ذكروه من الافعال القلبية التي غالبها الخفاء وهذا قول الرازي وحمل عليه قول الكعبي (٤) الا انه قال لايحتاج مع ذلك الى

---

بالاله خارج وقوله ولعل الخ ظاهره المخالفة لتعليله بقوله اذ طريقه الخ اه (١) قال الامام المهدى عليه السلام التفصيل للشيخ الحسن فانه اثبت للخبر بكونه خبراً صفة ونفاها عن سائر انواع الكلام اه غايات (*) قوله وان كان قد روى عنه ان سائر ضروب الكلام كالامر ، قال في الفصول ، الشيخ ، للخبر حكم دون الانشاء وقال في الحاشية وجه فرق الشيخ بين الخبر والامر والنهي ماقاله الامام عز الدين في شرح المنهاج من أنه جعل تميز الامر والنهي وغيرهما بأرادة المأمور به وكراهة المنهى عنه فاكتفى بذلك عن إثبات صفة لهما بخلاف الخبر فانه لايصح أن يتميز بأرادة المخبر عنه اذ قد يكون باقياً وماضياً وقديماً لكنه يقال فهلا جعلتم تميزه بأرادة كونه خبراً عما اخبر بصفته اه (٢) القادرية صفة تؤثر في وجود الممكن واعدامه والارادة صفة تؤثر في اختصاص احد طرفي الممكن من وجود وعدم وطول وقصر ونحوها بالوقوع بدلا عن مقابله فصار تأثير القدرة فرع تأثير الارادة والله اعلم (٣) الى هنا كلام الامام المهدى في المعيار (٤) ضبط حمل بالبناء للفاعل في نسخة بعض العلماء وصححه اه وقوله الا أنه قال يعني الرازي (*) قال في المحصول مالفظه دلالة الصيغة على ماهية الطلب يكفي في تحققها الوضع من غير حاجة الى ارادة اخرى وهو قول الكعبي وقال ابوعلي وابوهاشم لابد مع ذلك الوضع من ارادة اخرى ، لنا وجهان احدهما ان هذه الصيغة لفظة وضعت لمعنى فلا تفتقر في افادتها لما هي موضوعة له

---

(قوله) ولعل سائر انواع الكلام الخ ، قال الشيخ العلامة في شرح الفصول ولم اظفر حال الكتابة بدليل الشيخ الحسن على الفرق (قوله) ورواية الامام يحيى عليه السلام ، يعنى التى سبقت آنفاعنه اي عن ابى هاشم (قوله) من التعسف والتكلف لعل وجه التعسف جعلهم الارادة هي المميزة وهي من الافعال القلبية التى غالبها الخفاء كما اشار اليه المؤلف عليه السلام فيما يأتى لكن جعل المميز هو الارادة انما هو كلام بعض اصحابنا لا كلهم لما عرفت من ان بعضهم جعل المميز كونه امراً لا الارادة الا ان يقال اذا كان المؤثر في كونه امراً هي ارادة المأمور به كان لها دخل في التمييز ووجه التكلف الاحتياج الى ماذكره الامام المهدي عليه السلام من التأويل المشار اليه بقوله والتحقيق الخ (قوله) من القرائن كأن تصرفه القرينة من الحقيقة الى المجاز (قوله) الا انه قال لايحتاج مع ذلك اي مع كفاية الوضع فى التمييز الى ارادة لم يذكر هذا الاستثناء في القسطاس وهو الاولى لان الكعبي لم يذكر الارادة على مانقل المؤلف عليه السلام حتى يحتاج الى هذا الاستثناء فان حاصل مذهبه ان الامر يتميز بصفة هي كونه امراً والمؤثر فيها ذات الامر وهو الصيغة فينظر وقد يقال ان المؤلف عليه السلام لم يرد الاستثناء من كلام للكعبي قد سبق بل هو استثناء منقطع استدرك به مايتوهم لاجل هذا الحمل ان الرازي يذهب

---

(قوله) استدرك به الخ ، يدل على ذلك ذكره الارادة في المذهب

ارادة(١) بناء على مذهبه(٢) وقدعرفت بطلانه(٣) ثم قال وقال ابو علي وابو هاشم لابد مع ذلك من ارادة اخرى (٤) وهذاهو الحق للاتفاق على ان صيغة الامر موضوعة لطلب معنى مااشتقت هى منه وطلبه لا يعقل من دون ارادته ولا يحتاج مع ذلك الى اثبات لمؤثر ومؤثر فيه وكلام ابي الحسين البصرى يقضي بأن هذا اختياره لانه قال فى المعتمد وعندنا ان هذه الصيغة جعلت فى اللغة طلباً للفعل فاذا بان لنا انه لا معنى لكونها طلباً للفعل الا ان التكلم بها قد اراده وانه هو غرضه علمنا بذلك الارادة عند علمنا بالصيغة ثم انه يلزم(٥) مما ذكروه الدور وبيانه من وجهين ، احدهما ان العلم بكون صيغة افعل امراً يحصل من اطلاقها بالضرورة وادعاء تميزها به يقتضى تقدم العلم به عليها ضرورة توقف العلم بالشيء على العلم بمايميزه ، والثاني ان ماذكروه (٦) يقتضى ان لايعلم كونها امراً الا بكونها وهو توقف الشيء على نفسه (٧) وأيضاً صيغة الامر (٨)

---

الى الارادة كسائر الالفاظ مثل دلالة السبع والحمار على البهيمة المخصوصة فانه لاحاجة فيها الى الارادة ، وثانيهما أن الطلب النفسانى امر باطن فلا بد من الاستدلال عليه بأمر ظاهر والارادة امر باطن مفتقر الى المعرفة كافتقار الطلب اليه فلو توقفت دلالة الصيغة على الطلب على تلك الارادة لما امكن الاستدلال بالصيغة على ذلك الطلب البتة اه (١) أى ارادة كونه امراً كما هو مذهب الرازى اه عن خط السيد عبد القادر بن احمد (٢) يريد أن الرازى حمل على مذهبه قول الكعبي الا أن الكعبي قال لاتحتاج الصيغة مع اعتبار الوضع الى ارادة كونه امراً بناء على مذهب الرازى فانه اشترط ذلك كما مر وقد عرفت بطلان كلام الرازى أو كلام الكعبي ولسيلان هنا كلام لم يظهر به مراد المؤلف فراجعه اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٣) في منع بطلان القول الرابع اه (٤) هي ارادة المأمور به اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٥) الظاهر أن هذه الالزامات من كلام الرازى فهي بمذهبه انسب وان تبعه من تبع فتأمل والله اعلم اه (٦) من اثبات الصفة المميزة اه (٧) وجه التوقف مانقل عن الدوارى من أن تعلق الارادة بكون الصيغة امراً فرع على ثبوت الحكم أى ثبوت كونها امراً الخ مافي سيلان فراجعه اه (٨) رجوع الى الاستدلال على ماهو الحق يعنى وايضاً مع ماتقدم من الاستدلال بالاتفاق وبالالزام بما ذكر من الدور فهو معطوف الخ مافي

---

الى ماذكرته المعتزلة من ان الآمر مريد للمأمور به سواء توقف التميز على هذه الارادة اولا ولهذا قال بناء على مذهبه أي مذهب الرزي يعنى من ان المأمور به غير مراد والعبارة مع هذا لاتخلو عن خفاء فينظر في عبارة المحصول (قوله) وقدعرفت بطلانه بقوله عليه السلام فيما سبق ورد بمنع الثانية الخ وقوله واماالثانى الخ (قوله) لابدمع ذلك ، اي مع وضع الصيغة (قوله) وهذا هوالحق اي قول ابى على وابى هاشم (قوله) ولا يحتاج مع ذلك أي مع ماقال ابو على وابوهاشم (قوله) الى اثبات لمؤثر وهو الارادة (قوله) ومؤثرفيه وهو كونه امراً (قوله) بان هذا، أي قول ابى على وابى هاشم (قوله) جعلت في اللغة هذاهو الذي يقضي باختيار ابى الحسين لما قالاه (قوله) علمنا بذلك ، أي بجعلها في اللغة طلباً للفعل (قوله) عند علمنا بالصيغة يعنى عند سماع التلفظ بالصيغة (قوله) ثم انه يلزم ، هذا استدلال أخر فهو عطف على مدخول اللام في قوله للاتفاق فالمعنى ثم لانه يلزم الخ (قوله) مما ذكروه ، أى الجماهير من اصحابنا وهم القائلون بان التميز بصفة وهي كونه امراً واما من قال بان الامر ليس له بكونه امراً صفة وانما يتميز بارادة المأمور به فالظاهر عدم لزوم الدور من مذهبهم (قوله) يحصل ، أي العلم بكون الصيغة امراً من اطلاقها اي الصيغة بالضرورة اذ لو لم يتلفظ بصيغة افعل لم تعلم صفته وهى كونه امراً اذ الصفة فرع التلفظ بالصيغة فالعلم بالكون متوقف على اطلاق الصيغة (قوله) وادعاء تميزها ، أى الصيغة به أى بكونها امراً يقتضي تقدم العلم به اي بكونها امراً عليها أي على الصيغة أى على اطلاقها اذ لو لم تتميز الصيغة عن غيرها لم يطلقها الآمر فقد توقف حصول الصفة وهي الكون على التلفظ بها وتوقف التلفظ بها على تميزها عند اللافظ وبهذا يتضح الكلام فلا يتوهم انه ذكر توقف الكون على الاطلاق ولم يذكر توقف الاطلاق على الكون ولئلا يظن ان الصفة لاتتوقف على اطلاقها وان تميز الصيغة بالكون لايقتضي تقدمها على الاطلاق (قوله) الا بكونها ، أى كونها المعهود الذى تميزت به وهو كونها امراً (قوله) وأيضاً صيغة الأمر استدلال أخر لما هو الحق فهو معطوف على معنى مجموع ماتقدم

---

الخ بقوله عليه السلام انه مراده المعنى الحقيقي اي ارادة طلب المأمور به ويلزم منه ارادة المأمور والرازى لايقول به اه حسن بن يحيي الكبسي عن خط العلامة السياغي (قوله) والعبارة مع هذا لاتخلو عن خفاء كلام المؤلف قويم والاستثنا من كلام الرازى اه ح عن خط شيخه

دالة بالوضع على معناها وهو عندهم (١) ارادة المأمور به واذا كانت الارادة نفس المدلول وجب ان لاتفيد (٢) الصيغة الدالة عليها صفة قياساً على سائر المسميات وأيضاً لو كان كونه امراً صفة لكانت إما لمجموع (٣) حروف الصيغة وهو محال لأنه لاوجود لذلك المجموع (٤) واما لآحادها فيلزم ان يكون كل واحد امراً وهو محال وان سلم ان للامر بكونه امراً حالا وحكماً فلا نسلم ان المؤثر فيه ارادة المأموربه، لم لايكون المؤثر ارادة كونه امراً كما قالوه فى الخبر فانهم صرحوا بأن للخبر بكونه خبراً حالاوالمؤثر فيها ارادة كونه خبراً وحاولوا ان يفرقوا بينهما فتعسفوا من الفروق مالا يفيد ولا يجدي لانها كما قال فيها الامام الحسن بن عز الدين عليه السلام لم تتجاوز دائرة الدعوى ولايلزم على هذاالوجه عدم ارادة المأمور به لان المشهور عن المعتزلة انها المعنى الموضوع له صيغة الامر قال ابو الحسين البصرى لان هذه الصيغة عند اصحابنا موضوعة للارادة وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه اذا تجرد عن القراين

( مسئلة ) (٥) (ورد) الامر أي صيغته (٦) التي هي مسماه وهي افعل

---

سيلان اه (١) كما ذكره ابو الحسين فيما يأتى قريباً ، وأما ابن الحاجب فانما نسبه الى بعضهم اه (٢) أى الارادة ، ضبط هكذا في نسخة تلميذ المصنف وأشير الى أن في تفيد ضمير الارادة فليحقق الكلام ففيه قلق اه من خط الوالد زيد بن محمد رحمه الله الضبط صحيح ولا قلق في الكلام على ماحققه العلامة سيلان فليرجع اليه اه (٣) قال الامام المهدى عليه السلام في بيان هذا ، لو كانت صفة لكانت اما ان تكون ثابتة لكل واحد من احد الحروف وهي واحدة لزم انقسامها ووجودها شيئاً فشيئاً على حد وجود الحروف وهو محال او تثبت لحرف واحد لزم كونه خبراً مثلا أو انشاء وهو باطل أو تثبت لجملة الحروف عند النطق بآخر حرف لزم ثبوتها لحروف قد عدمت وان جعلناها صفات متعددة بتعدد الحروف لزم كون كل حرف خبراً والجواب ان هذه الصفة تثبت عند النطق بآخر حرف من الخبر مثلا وتثبت له ولما سبق وان كان معدوماً لأن وجود مالايتم خبراً الا به وهو الحرف الاخير كاف في لحوق الصفة به وبما سبق له وجود ثم عدم فاذا عدم آخر حرف زالت تلك الصفة لمصير المتصف بها كله معدوماً والمعدوم لاتعاوره الصفات وتجعل حالة مالايتم الا به كحالة وجوده جميعاً لأنه لوجود الآخر ثبت خبراً مثلا وكأن جميع اجزائه حال وجود الحرف الآخر في الوجود لما كان مالا يتم الا به حاصلا في الوجود ولا استحالة في ذلك بخلاف حاله بعد عدم جميعه وانما خصصنا الحرف الاخير لانها لو ثبتت لما قبله لزم تمام الخبرية وان لم يوجد مابعده وهو باطل فثبت أن الصفة لاتعم من الحروف المعدومة الا ماقد ثبت له وجود مع وجود بعض مالا يتم الا به وادانا الى ذلك وجوب ثبوت الصفة بالدلالة القاطعة واستحالة ثبوتها على غير الوجه الذى ذكرنا ولايلزم مما ذكرناه محال اذ وجود مالا يتم الا به مع تقدم الوجود لما قد عدم من حروفه كوجود جميعه ولامانع من ذلك في بديهة العقل ولا دلالته اه (٤) لأنه لايلفظ بالثانى الا بعد انقضاء الاول اه (٥) قال السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله قد كتبنا في حواشى الايجاز مالا تتضح هذه المسئلة الا به فراجعه اه عن خطه (٦) لو قال أى الصيغة التى هى افعل لكان احسن كما

المعتزلة كما يأتى قريباً (قوله) ان لاتفيد ، أى الارادة وقوله الصيغة مفعول تفيد (قوله) قياساً على سائر المسميات فان مسمى إنسان مثلا لا يفيد صفة للفظ انسان وذلك ظاهر (قوله) لكانت ، أى الصفة (قوله) لاوجود لذلك المجموع لتقضيه وانعدامه لكن هذا لازم في صفة كل مركب تتقضى أجزاؤه وهو بحث مشهور فتسليم المؤلف عليه السلام مبنى على التزام ذلك (قوله) لم لايكون المؤثر ارادة كونه هذا الجواب الزام الخصم بما يلتزمه فلا ينافي ماهو المختار من ان الوضع كاف (قوله) لانها أى الفروق قد ذكروا فرقين أحدهما انا نعلم ان المخبر قد اراد كون الصيغة خبراً ولا نعلم ذلك في الامر ولا يلزمنا التسوية بين أقسام الكلام لاختلافها في الفائدة الثانى ان معنى تعلق الارادة بكونه خبراً ان المتكلم يريد الاعلام بما تناوله كلامه ووقوف الغير على مافي نفسه فلم يكن في ذلك وقوف أحد الامرين على صاحبه ومثل هذا لايتأتى في الامر وذلك لان تعلق الارادة بكون الصيغة امراً فرع على ثبوت الحكم وثبوته متفرع على تأثير المؤثر فيه فجاء الدور ولايخفى على المتأمل صحة ماذكره الامام الحسن بن عز الدين عليه السلام نقل هذا من خط المؤلف عليه السلام بالمعنى (قوله) على هذا

---

(قوله) لا وجود لذلك المجموع لتقضيه هذا اذا اعتبر الوجود الخارجي اما لو اعتبر الوجود الذهنى فيصح الوصف وقد جاء وصفه كثيراً اه ح عن خط شيخه (قوله) فلم يكن في

وما يقوم مقامها (١) (فى) ستة عشر معنى الاول (الايجاب) كقوله تعالى « اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » (و) الثاني (الندب) كقوله تعالى « فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً (٢) واحسنوا ان الله يحب المحسنين » (ويقرب منه) أى من هذا المعنى (التأديب (٣) والارشاد) اما التأديب فكقوله عليه الصلاة والسلام لعمر بن ابي سلمة (٤) المخزومى سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك اخرجه البخاري ومسلم من حديث عمر المذكور وما ذكره فى المستصفى والمحصول من أنه قاله ﷺ لابن عباس لم يعرف واما الارشاد فكقوله تعالى « واستشهدوا شهيدين » وقوله تعالى فاكتبوه وانما افردا بالذكر لان الغزالي في المستصفى جعلهما مغايرين للمندوب ووافقه الرازى وصاحب الفصول وغيرهما فى الارشاد والفرق بينهما وبين المندوب (٥) هو الفرق بين العام والخاص (٦) اما التأديب فلانه يختص بمحاسن الاخلاق واما الارشاد فلانه يختص بمنافع الدنيا والندب يعم محاسن الاخلاق ومنافع الدنيا اذا قصد فيهما العمل بما ادب وارشد اليه الكتاب والسنة وغيرها (٧) ومنهم من فرق بين التأديب والندب بأن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه لان الادب يتعلق بمحاسن الاخلاق أعم من ان يكون المكلف وغيره ويدل عليه ان عمر بن ابى سلمة كان اذ ذاك صغيراً ولهذا جاء فى بعض الروايات ياغلام (٨) سم الله الى آخره والندب يختص بالمكلفين وهو اعم لشموله لمحاسن الاخلاق وغيرها ، وبين الارشاد والندب (٩) بأن الاول لاثواب فيه ، والثاني فيه

---

لايخفى اه (١) يدخل في ذلك اسم الفعل كصه بمعنى أسكت ومه بمعنى أكفف والفعل المضارع المقرون باللام نحو لينفق ذوسعة اه ابن ابى شريف (٢) هو الدين والوفاء اه (٣) مرجعه الى الندب أو الوجوب اه نظام فصول (٤) اسمه عبدالله بن عبد الاشد بن هلال بن عبدالله بن عمر بن مخزوم بن يقظة بن مرة بن كعب بن لؤى اه من سيرة ابن هشام وعمر المذكور ربيب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأنه ابن أم سلمة اه (٥) لو قال الندب لكان أحسن اه (٦) من وجه قال ابن ابى شريف ناقلا عن السبكي والتحقيق ان الذى فعل ما أمر به ارشاداً ان اتى به لمجرد غرضه فلا ثواب له وان اتى به لمجرد الامتثال غير ناظر الى مصلحته ولا قاصد سوى مجرد الامتثال لأمر ربه فيثاب وان قصد الامرين أثيب على احدهما دون الآخر ولكن ثواباً انقص من ثواب من لم يقصد غير مجرد الامتثال اه وقد أشار المؤلف الى ان العموم والخصوص من وجه بقوله بعد ، اذا قصد فيهما العمل بما ادب وارشد اليه الكتاب الخ اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد والظاهر ان المؤلف رحمه الله اراد العموم المطلق فتأمل اه (٧) من اعمال الآخرة اه (٨) اشتقاق الغلام من الاغتلام وهو ارادة النكاح واصله ان يستعمل في من بلغ سبعاً او ثمانياً ثم يقال له ذلك مادام شاباً اه ح مقامات (٩) وكذا ذكره الرازى في المحصول وعبارته والفرق بين الندب والارشاد ان الندب لثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا فانه لاينتقص الثواب بترك الاشهاد

---

الوجه وهو كون المؤثر ارادة كونه امراً (قوله) اذا قصد فيهما العمل الخ ، لتثبت فيهما الاثابة على فعلهما فتثبت الندبية (قوله) وغيرها منصوب عطف على محاسن الاخلاق (قوله) وبين الارشاد عطف على بين التأديب

---

ذلك وقوف احد الامرين على صاحبه ، بان يقال ان تعلقها بكون صيغة الخبر خبراً متوقف على كون الصيغة خبراً وثبوت كونها خبراً متوقف على تعلق الارادة بكونها خبراً اه قسطاس

الثواب (١) ويمكن الدفع (٢) بأن الخطاب وان كان لعمر بن ابي سلمة فالمراد به التأديب لكل الامة فلا يضر مع ذلك صغره ولا يخرج الادب عن ان يكون مندوباً كما ان أمر الصبي بالصلاة لسبع لايخرجها عن كونها واجبة (٣) وبأن الظاهر ان من قصد الاقتداء والعمل بارشاد الكتاب والسنة لايحرم الثواب ، والعلاقة بين الندب والوجوب اطلاق اسم (٤) المقيد على المطلق لان المعنى الحقيقي للصيغة هو طلب الفعل مع المنع من الترك فاستعملت في مطلق الطلب ، (و) الثالث استعمالها (في الاباحة) (٥) كقوله تعالى كلوا من الطيبات ومنها الاذن (٦) كقولك لمن طرق الباب ادخل وكقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ومنهم من حاول الفرق بينه وبين الاباحة (٧) والعلاقة هنا أيضاً اطلاق اسم المقيد على المطلق لان طلب الفعل يتضمن الاذن فيه مع الرجحان فاستعملت الصيغة في مطلق الاذن (و) الرابع (التهديد) كقوله تعالى « إعملوا ماشئتم واستفزز من استطعت » (و) الخامس (الانذار) (٨) كقوله تعالى « قل تمتعوا فان مصيركم الى النار » وقد جعله قوم قسماً من التهديد والفرق بينهما ان التهديد هو التخويف والانذار ابلاغ المخوف كما هو في تفسير الجوهري لهما فيكونان متباينين ، وقيل الفرق بينهما ان الانذار يجب ان يكون مقروناً بالوعيد كما في الاية المذكورة والتهديد لايجب فيه ذلك ، وقيل بأن التهديد عرفا ابلغ في الوعيد والغضب من الانذار فيتعاكسان في العموم والخصوص على هذين القولين والعلاقة فيهما التضاد (و) السادس (الامتنان) وسماه بعضهم الانعام (٩) كقوله تعالى « فكلوا مما رزقكم الله » والفرق بينه (١٠) وبين الاباحة أنها الاذن المجرد والامتنان لابد فيه معه من اقتران

---

في المداينات ولا يزيد بفعله اه (١) فهما متباينان اه (٢) للفرقين وتقرير الدفع الذي قبلهما اه عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن احمد رحمه الله (٣) في حاشية ينظر في تساوي الصورتين اه (٤) سماه اسماً لأن الاسم في اللغة هو اللفظ الدال على الشيء بالوضع كما تقدم في « وعلم آدم الاسماء » اه (٥) ثم انه يجب أن تكون الاباحة معلومة من غير الامر حتى يكون قرينة لحمله على الاباحة كما وقع العلم به هنا اه اسنوى (٦) صيغة الامر موضوعة للطلب مع المنع من ترك المطلوب والاذن لازم للموضوع له فالعلاقة حينئذ اطلاق الصيغة في لازم الموضوع له فتأمله والله أعلم غ (٧) لعله بأن الاذن فيما تقدمه حظر كالمثالين المذكورين اه (*) قال ابن ابي شريف منهم من ادخله في قسم الاباحة وهو متجه اذا أريد بالاباحة رفع المنع من الفعل لا احد الاحكام الخمسة الشرعية اه (٨) الامر للتهديد من قبيل الاستعارة تشبيها لذلك المعنى بالمعنى المأمور به الواجب الذي لابد أن يكون اه ح سعد على الكشاف (٩) يعني تذكر النعمة اه محلي قال ابن ابي شريف تفسير للانعام بمعنى مجازي له اذ حقيقة الانعام ابتداء النعمة للمنعم عليه لكن هذا المعنى المجازي هو مراد من عد الانعام من معاني صيغة افعل اه (١٠) وفرق بعضهم بأن الاباحة تكون في الشيء الذي سيوجد بخلاف الامتنان اه اسنوى والله اعلم

---

(قوله) ومنها ، أي الاباحة الاذن (قوله) ومنهم من حاول الفرق لعله فرق بان الاذن فيما أصله المنع دون الاباحة (قوله) وقد جعله ، أي الانذار (قوله) والفرق بينهما ، عبارة شرح الجمع لكن الفرق بينهما الخ (قوله) ابلاغ المخوف نحو قل تمتعوا فانه امر بابلاغ الكلام المخوف الذي عبر عنه بهذه الصيغة (قوله) فيتعاكسان ، أي الانذار والتهديد يعني يكون الانذار اخص على القول بانه يجب ان يقترن بالوعيد واعم على القول بان التهديد عرفا ابلغ والحاصل ان التهديد أعم من الانذار على القول الاول وعلى تفسير الجوهري متباينان وعلى القول الثالث الانذار اخص وعلى الرابع اعم

(قوله) عطف على ان الاول ، ينظر فأن الواضح والصواب عطفه على لان الخطاب ويكون قوله وبأن الخطاب دفعا لجهة عمومية التأديب وقوله وبان الظاهر دفعا لعمومية الارشاد كما لايخفى على المتامل ولعله سهو منه رحمه الله اه ح عن خط شيخه

(قوله) وعلى تفسير الجوهري متباينان ، ينظر في التباين فأن الظاهر ان بينهما عموما وخصوصاً مطلقا لتحقق التهديد في الانذار مع زيادة الابلاغ فتأمل اه ح عن خط شيخه وقد ذكره في المطول وقد شكك بعضهم على هذا التنظير فتأمل اه

حاجة الخلق لذلك الذي وقع به الامتنان والانعام أوعدم قدرتهم (١) عليه أو نحو ذلك كالتعرض(٢) فى هذه الاية الى ان الله تعالى هو الذي رزقه والعلاقة فيه كما فى الاباحة (و) السابع (الاكرام) كقوله تعالى « ادخلوها بسلام آمنين » فان قرينة بسلام آمنين تدل عليه لان دخول الجنة مع السلامة من جميع آفات الآخرة والامان منها غاية فى الاكرام والعلاقة فيه كما فى الاباحة ،(و) الثامن (التسخير) كقوله تعالى « كونوا قردة خاسئين » والمراد به الذلة والامتهان (٣) فيظهر الفرق بينه وبين التكوين الاتى لان التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة الى حالة بخلاف التسخير فان فيه الانتقال الى حالة الذلة والامتهان والعلاقة فيه وفى التكوين اما مجرد الطلب واما مشابهتهما الواجب فى التحتم ،(و) التاسع (التعجيز)(٤) كقوله تعالى « فأتوا بسورة » والعلاقة فيه التضاد لانه انما يكون فى الممتنعات والواجب في الممكنات ،(و) العاشر (الاهانة) كقوله تعالى « ذق انك أنت العزيز الكريم » ومنهم من يسميه التهكم وضابطه ان يؤتى بلفظ ظاهره الخير والكرامة(٥) والمراد ضده والعلاقة المضادة (٦) ،(و) الحادي عشر (التسوية) بين الامرين كقوله تعالى « فاصبروا أولا تصبروا » فانه اراد به التسوية فى عدم النفع بين الصبر وعدمه والعلاقة المضادة لان التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل ،(و) الثانى

(قوله) او عدم قدرتهم عليه ، أي على ماوقع به الامتنان وهو الاكل من المرزوق وانما كان الاكل غير مقدور لتوقفه على ماليس بمقدور وهو المرزوق فانه محتاج الى الايجاد والخلق

(قوله) والمراد به الذلة ، فى شرح الجمع والمراد به التذليل وهو انسب بالتسخير وكان المؤلف عليه السلام عدل عن ذلك ليظهر المراد من الآية

---

(١) وفي شرح ابى زرعة على الجمع مالفظه والفرق بينه وبين الاباحة أن الاباحة مجرد اذن وانه لابد من اقتران الامتنان بذكر احتياج الخلق اليه وعدم قدرتهم عليه والاباحة قد يتقدمها الحظر مثل «واذا حللتم فاصطادوا» قلت الظاهر أن لامتنان نوع من الاباحة اه (٢) وفي نسخة التعريض وهي عبارة الاسنوى (٣) وعبارة المطول والاطول تشعر بأن فيه الانتقال من صورة الانسان الى صورة القرد اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (*) اشارة الى ما اعترض به القرافي من أن اللائق بتسميته سخرية بكسر السين لا تسخيراً فان التسخير النعمة والاكرام قال الله تعالى « سخر لكم مافي السموات والارض وسخرنا له الريح » والسخرية الهزو قال الله تعالى ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً قلت التسخير النقل الى حالة ممتهنة وليس في السخرية انتقال اصلا اه من شرح جمع الجوامع لأبى زرعة قال الزركشي في شرحه مالفظه توهم القرافي أن المراد به الاستهزاء فقال اللائق الخ وفي حاشية وتقرير الجواب أن التسخير يستعمل بمعنى التذليل والامتهان ومنه قوله تعالى سبحان الذى سخر لنا هذا أى ذلله لنركبه وقولك فلان سخره السلطان أى امتهنه باستعماله بغير اجرة وفي الصحاح والقاموس سخره تسخيراً ذلله وهذا المعنى هو المراد لا الاستهزاء اه ابن ابى شريف (٤) اى اظهار العجز اه محلى (٥) لم تكن صيغة الامر ظاهرها الخير والكرامة بل التهكم جاء من قوله انك انت العزيز الكريم اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٦) لأن الايجاب على العباد تشريفاً لهم لما فيه من تأهيلهم لخدمته اذ كل احد لا يصلح لخدمة الملك ولما فيه من رفع درجاتهم قال صلى الله عليه وآله وسلم عن الله وما تقرب المتقربون الي بمثل اداء ما افترضت عليهم اه اسنوى وعلى هذا فتكون

عشر (الدعاء) نحو «ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا فى امرنا» والعلاقة فيه مجرد الطلب(١) ، (و) الثالث عشر (التمني) كقول امرء القيس الا ايها الليل الطويل الا انجلي، وانما حمل على التمنى دون الترجى لانه ابلغ وذلك لانه نزل ليله لطوله منزلة المستحيل انجلاؤه كما قال الاخر وليل المحب بلا آخر (٢) وعلاقته ومابعده كالدعاء (٣) (و) الرابع عشر (الاحتقار) وعدم المبالاة نحو القوا ماانتم ملقون فانه مستعمل في معرض احتقار سحر السحرة فى مقابلة المعجزة والفرق بينه وبين الاهانة انها انما تكون بالقول او الفعل او بتركهما (٤) كترك اجابته والقيام له ممن يعتاد القيام دون مجرد الاعتقاد، والاحتقار اما مختص بمجرد الاعتقاد اولابد فيه منه بدليل ان من اعتقد فى شىء انه لايعبأ به ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره ولايقال اهانه مالم يصدر عنه قول اوفعل ينبي عن ذلك (٥) (و) الخامس عشر (التكوين) (٦) نحو قوله تعالى «كن فيكون» وقد سماه بعضهم بكمال القدرة ، (و) السادس عشر (الخبر) (٧) نحو قوله تعالى «فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيراً» وقوله ﷺ ان مما ادرك الناس من كلام النبوة الاولى اذا لم تستحي فاصنع ماشئت (٨) رواه البخاري عن ابي مسعود عقبة بن

---

الصيغة مستعملة في ضد لازم الموضوع له فتأمله اه ع (١) ظاهر هذا أنه من استعمال الصيغة في جنس ما وضعت له والمعلوم أن الدعاء طلب على سبيل التضرع فهو مقيد وحينئذ فهو من استعمال المقيد في المقيد والله اعلم اه (٢) صدره ، رقدت ولم ترث لساهر ، وقيل ليالى الوصال لها آخر ، اه (٣) أى مجرد الطلب فينظر مامعنى الطلب في الخبر ولعل العلاقة فيه غير ذلك اه عن خط السيد صلاح الاخفش رحمه الله (٤) أى بترك القول أوترك الفعل اه شرح فصول (٥) في شرح ابى زرعة على الجمع مالفظه والفرق بينه وبين الاهانة ان محل الاحتقار القلب ومحل الاهانة الظاهر فاذا اعتقدت في شخص انك لاتعبأ به كنت محتقراً له بدون اهانة واذا أتيت بقول أوفعل يقتضي نقصه أو تركت قولا أوفعلا يقتضى تعظيمه كنت مهيناً له وان لم تحتقره بقلبك فان اجتمعا كان احتقاراً واهانة اه تأمل لتعرف مابين الكلامين اه من خط السيد زيد بن محمد رحمه الله (٦) قال في شرح الجمع أى الايجاد من العدم بسرعة ، في تفسيره التكوين بما ذكر تنبيه على أن المراد بقوله تعالى كن فيكون تمثيل سرعة وجود ماتعلقت الارادة والقدرة بايجاده بسرعة امتثال المطيع امر المطاع فوراً دون توقف ودون افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة اه حاشية ابن ابى شريف (٧) قال البيضاوى في المنهاج وقد يرد عكسه قال الاسنوى في شرحه أى ان الخبر قد يستعمل لارادة الامر كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن اى ليرضعن «» قال في المحصول والسبب في جواز هذا المجاز ان الامر والخبر يدلان على وجود الفعل وأراد أن بين الخبر والامر مشابهة في المعنى وهي المدلولية ولهذا يجوز اطلاق اسم احدهما على الآخر اه «» والعلاقة في هذا المجاز مشابهة احدهما للاخر في الدلالة على وجود الفعل وقد يرد بمعنى النهي نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لاتنكح المرأة المرأة أى نكاح المرأة منهي والعلاقة فيهما ايضاً المشابهة وهي دلالة كل واحد منهما على عدم الفعل اه شرح منهاج والله اعلم (٨) معناه صنعت ماشئت اه اسنوى

(قوله) في معرض، بكسر الميم وفتح الراء هكذا ذكره الزركشي لان إسم الزمان والمكان من باب ضرب يأتى على مفعل بفتح الميم وكسر العين قال في المصباح معرض بوزن مسجد موضع عرض الشيء وهو ذكره واظهاره وقلته فى معرض كذا أي موضع ظهوره (قوله) او لابد فيه ، أي في الاحتقار منه أى من الاعتقاد فبينهما عموم من وجه (قوله) التكوين وهو الايجاد (قوله) الخبر نحو فليضحكوا قليلا ، أى هم يضحكون في الدنيا قليلا ويبكون في الأخرة كثيراً

---

(قوله) لان اسم الزمان الخ ، تعليل لمقدر تقديره وهو مخالف للقاعدة لان الخ اه ح من خط شيخه

عمرو الانصاري البدري رضي الله عنه وفي رواية الطبراني في اكبر معاجمه اخر ماكان من كلام النبوة اذا لم تستحي فافعل ماشئت أي من لايستحي فهو يصنع مايشاء وهذا هو الاظهر وقيل معناه اذا لم تستحي من شيء لكونه جائزاً فاصنعه اذالحرام يستحي منه بخلاف الجائز وقيل معناه اذا اردت فعل شيء فاعرضه على نفسك فان استحييت (١)منه لو اطلع عليه فلاتفعله وان لم تستحي منه صنعته وقيل انه على طريق المبالغة في الذم اي اذا لم تستحي فاصنع ماشئت فتركك الحياء اعظم مما تفعله لان السياق في مدح الحياء ، فهذه ستة عشر معنى تطلق صيغة الامر عليها وقد عد بعضهم زيادة عليها كالتفويض في قوله تعالى فاقض ماانت (٢) قاض ذكره الجويني في البرهان وسماه بعض بالتحكيم وبعض بالتسليم وبعض بالاستبسال (٣) وكالمشورة في قول ابراهيم لابنه اسماعيل عليهما السلام فانظر ماذا ترى واشار الى مشاورته في هذا الامر ، وكالاعتبار في قوله تعالى انظروا الى ثمره اذا اثمر ، وكالتكذيب في قوله تعالى قل (٤) هاتوا برهانكم ، وادعوا شهدآء كم من دون الله وكالالتماس في قولك لنظيرك افعل ، وكالتحيير والتلهيف في قوله تعالى قل موتوا بغيظكم ، وكالتصبير (٥) في قوله تعالى ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ، ذرهم يخوضوا ويلعبوا ، فمهل الكافرين امهلهم رويداً ، اذا تقرر عندك استعمال صيغة الامر في هذه المعاني فالمختار انها ترد ( حقيقة في ) المعنى (الاول)وهوالوجوب(٦) (لغة وشرعاً) وهذا قول الجمهور من ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة والفقهاء (٧) ( وقيل) انها حقيقة فيه ( شرعاً فقط ) وهوقول ابي طالب وابي القاسم البلخي وابي عبدالله البصري والجويني ( وقيل ) بل ( في الندب ) لاغير وهذا

---

(١)وفي نسخة استحيت (٢) لايخفى «»مافي مورد الحمل على التفويض من الكدر فليتأمل اذهم بمعزل عن تفويض الامر الى فرعون الا أن يراد بالتفويض عدم المبالاة كما يشعر بذلك تسمية بعضهم له بالاستبسال اه من انظار السيد هاشم رحمه الله «» وفي حاشية لايخفى على المتأمل مافي حمل الآية على التفويض من البعد لظهور أن المقصود انما هو عدم مبالاة السحرة بعد ايمانهم بوعيد فرعون لاتفويضهم له نعم يظهر التفويض في قول الحريري فاقض ماأنت قاض فما تجد فينا غير راض اه من خط السيد صلاح الاخفش رحمه الله (٣) من البسالة وهي الشجاعة اه وفي حاشية استبسل وطن نفسه للموت اه (٤) هذا اظهر في التعجيز وقد سبق والاوضح في التمثيل له قوله تعالى قل فأتو بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين كما في شرح الجمع للمحلي اه من خط السيد زيد بن محمد رحمه الله والله اعلم (٥) والتعجب نحو انظر كيف ضربوا لك الامثال اه محلي قال ابن ابي شريف يعني تعجيب المخاطب ولو عبر بالتعجيب لكان اظهر اه (٦) قال فيما تقدم الايجاب وهو الاظهر اه (٧) فائدة اذا وردت صيغة الامر من الشارع وفرعنا على انها حقيقة في الوجوب فهل يجب اعتقاد ان المراد بها الوجوب قبل البحث عن كون المراد بها ذلك أوغيره ، فيه الخلاف الآتي في وجوب اعتقاد العموم قبل البحث عن المخصص حكاه الشيخ

قول ابي هاشم والقاضى عبدالجبار وبعض الفقهاء واحدى الروايتين عن الشافعي وابى علي الجبائي وهو رواية عن المنصور بالله وكلامه فى صفوة الاختيار انها حقيقة فى الوجوب قيل والرواية الاخرى عن الشافعي انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والذي ذكره العلامة في شرح المختصر ان الرواية الاخرى عنه كالجمهور وهكذا الرواية الاخرى عن ابي علي (وقيل) بل هى حقيقة (فيهما) أي موضوعة بالاشتراك للوجوب والندب وهذا قول المرتضى الموسوي (وقيل بالوقف فيها) أي في المعاني الثلاثة بمعنى لاندرى (١) هل وضعت للوجوب اوللندب اولهما بالاشتراك كذا حققه الرازى فى المحصول والغزالي في المستصفى واختاره لنفسه وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعرى والقاضى ابي بكر الباقلاني والامدى وقد روى عن الاشعري التوقف بين الخمسة التى هى الوجوب والندب والاباحة والتهديد والارشاد وعن الامدى التوقف بين الوجوب والندب والارشاد وهو المصرح به فى الاحكام (٢) (وقيل) بل هي حقيقة (فى) القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو (الطلب) وهذا قول ابي منصور الماتريدي من الحنفية ويقرب منه ماروى عن القاضى عبد الجبار من انها موضوعة لارادة الامتثال لصدقه مع الوجوب والندب (وقيل) بل هي حقيقة (فى الاباحة وقيل) بل هي حقيقة (فى الثلاثة) الوجوب والندب والاباحة موضوعة لها بالاشتراك اللفظي حكى هذين القولين الرازى فى المحصول (وقيل) انها حقيقة (في) القدر المشترك بين الثلاثة وهو (الاذن) حكى هذا القول ابن الحاجب فى مختصره (وقيل) بل هي حقيقة (فى الثلاثة) التى هي الوجوب والندب والاباحة وفى (التهديد) موضوعة لها بالاشتراك اللفظي وهذا القول يعزى الى الامامية (وقيل) بل هي حقيقة (فيها) أى في هذه الاربعة (وفى الارشاد) حكى هذا القول الغزالي في المستصفى وغيره (و) ترد صيغة الامر (مجازاً فى البواقي) اما فيما عدا هذه (٣) الخمسة فبالاتفاق واما فيها فعلى حسب الخلاف فهذه احدعشر قولا وقد روي غير هذه الاقوال تركناها لظهور ضعفها وشذوذ القائل بها ، والحجة (لنا) على صحة المذهب الاول المعقول والمنقول اما المعقول ونعني به الاستفادة من موارد اللغة لا إثبات اللغة بالقياس او الترجيح فلأنا نقطع بحسن (ذم العقلاء) من اهل اللغة قبل ورود الشرع (لعبد لم يمتثل) امر سيده ووصفهم له بالعصيان

ابو حامد وابن الصباغ اهـ من شرح منهاج البيضاوى (١) أى فلا يكون الا بالقرينة وأما بدونها فالصيغة عندهم من المجمل وحكمه التوقف اهـ ابن ابى شريف (٢) بكسر الهمزة للامدى اهـ (٣) في شرح الاسنوى على المنهاج واستفدنا من كلام ابن برهان انه حقيقة في التعجيز

(قوله) والآمدى ، فصار عندهم من المجمل المتشابه الذى لايجب العمل به الا عند بيان المراد منه وان حسن الاحتياط بالعمل لعدم التنافي بين الوجوب والندب وكفاية النية المشروطة عن المعينة كذا ذكره بعض شراح الفصول (قوله) والحجة لنا المعقول والمنقول ، أي دل على كونه للوجوب لغة المعقول وعلى كونه للوجوب شرعاً المنقول اذ لايصح ان يدل كل من المعقول والمنقول على مجموع الوجوب لغة وشرعاً وعبارة شرح الفصول للشيخ رحمه الله تعالى اما اللغة فلان العقلاء من أهلها يستحسنون ذم العبد الخ واما الشرع فما تقدم من اجماع الصحابة الخ (قوله) اما المعقول ونعنى به الاستفادة من موارد اللغة ، حاصله الاستقراء والتتبع لموارد استعمال أهل اللغة (قوله) لااثبات اللغة بالقياس ، يعنى ليس المراد بالمعقول هنا الاستدلال بالقياس أى الحاق ما لم يستعمل لغة في الوجوب على مااستعمله أهل اللغة فيه بجامع كما في القياس ليرد ان اللغة لاتثبت بالقياس كما تقدم بل المراد الاستدلال بمجرد الاستقراء المفيد لظهور الصيغة عند اهل اللغة في الوجوب ، وقوله او الترجيح يعنى الترجيح العقلي كان يقال قول القائل افعل مثلا يقتضي إيقاع الفعل وليس لجواز تركه لفظ منه فيجب المنع من تركه واذا لم يجز تركه فقد وجب ، واعلم ان قول المؤلف عليه السلام اما المعقول ونعنى به الاستفادة من موارد اللغة الخ دفع لما يتوهم من ان المراد

ولا يذم (١) ويوصف بالعصيان الا تارك الواجب (و) اما المنقول وهو حجة من يقول بأنها حقيقة في الوجوب شرعاً فقط فنه (اجماع السلف) من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء فانا نعلم من احوالهم انهم كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر المطلقة (٢) كما استدل ابو بكر على اهل الردة في وجوب الزكاة بقوله تعالى وآتوا الزكاة والصحابة بالامر في قوله ﷺ سنوا بهم سنة اهل الكتاب وقوله فليصلها اذا ذكرها على الوجوب (٣) من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا لمعارض وشاع وذاع وتكرر من غير نكير (٤) من احد فكان اجماعاً (٥) منهم على انه ظاهر في الوجوب وهكذا ماعرف من احوال جماعة من التابعين ومن بعدهم من الفقهاء في الاستدلال بظواهر امر الله تعالى وامر رسول الله ﷺ على وجوب الاحكام من غير تناكر ولم يحك عن احد انه دفع احتجاج مخالفه بالامر من حيث انه لا يقتضي الوجوب وانما كانوا يفزعون عند الاختلاف والتنازع الى التأويل، ويرد (٦) عليه من الاسئلة والجواب كما تقدم في الاخبار، واعترض أيضاً (٧) بأن هذا الدليل انما يفيد الظن بأن الامر الوجوب وذلك لا يكفي في الاصول، واجيب بالمنع بل هو قطعي ولو سلم فانه يكفي الظهور في مدلولات الالفاظ ونقل الاحاد والا تعذر

---

والتكوين ايضاً اه فينظر في دعوى الاتفاق اه (١) لايقال ذم أهل اللغة ووصفهم بالعصيان لايقتضي الوجوب اذلا حكمة فيهم ولا عصمة وايضاً فانهم قد يذمون على ترك القبيح كما يفعلونه عند كف احدهم عن مصاولة الاقران وان كان ذلك قبيحاً وغير ذلك من صنعهم لأنا نقول انا لم نحكم بأصابتهم في اعتقادهم وجوب ذلك وان ماقالوا بوجوبه فهو واجب في نفس الامر وانما استدللنا به على انهم وضعوا صيغة الامر للوجوب واعتادوا استعمالها فيه واذا كان تعالى خاطبنا بلغتهم اقتضى ماطلقه من الصيغ المخصوصة الوجوب حيث لاقرينة تصرف عنه وكذا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اه قسطاس والله اعلم (٢) مجردة عن القراين اه عضد (٣) لأخذ الجزية من المجوس في الاول ولفعل الصلاة عند ذكرها في الثاني اه من محصول الرازي بالمعنى (٤) والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح اه قسطاس والله اعلم (٥) وقد أجيب بمنع الاجماع اذ لوكان لما وقع بعده خلاف في ذلك عادة وان سلم فالمدعى استدلالهم على الوجوب بلا قرينة واين الدليل على كونه بلا قرينة وهو جزء المدعى قلنا «مامنعك الا تسجد اذ امرتك» وهو استفهام انكار وتوبيخ قالوا قد صرح بانه امر ولا نزاع في كون الامر للوجوب وانما النزاع في الصيغة مجردة عن قرينة الامر قلنا «واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون» ذمهم على مخالفة اركعوا وهو مطلق قالوا المراد بالركوع إقامة الصلاة ووجوبها ضروري من الدين والنزاع فيما لم يقم دليل على وجوبه غير الصيغة اه نظام (٦) في القسطاس ما لفظه لايقال لعل الاستدلال بالوجوب كان لغيرها وأيضاً فلعلها أوامر مخصوصة علموا كونها للوجوب وايضاً فقد جعلوا كثيراً من الاوامر دليلا على الندب دون الوجوب فلا يكون ذلك مؤدياً بالمطلوب لأنا نقول انا نعلم قطعاً أن الاستدلال كان بها لظهورها في الوجوب لالخصوصياتها وانما يذكر الندب عند ظهور قراين عدم الوجوب اه (٧) هذه العبارة

---

بالمعقول ما استدل به في شرح الترجيح العقلي فصرح المؤلف عليه السلام بما هو المراد بالمعقول هنا لئلا يرد ماذكره الشيخ العلامة في شرح الفصول من ان أئمتنا لايثبتون دلالة العقل على كون الامر للوجوب بما استدل به هذا القائل والله اعلم

(قوله) ويرد عليه من الاسئلة، أي يرد عليه مثل ماتقدم من الاعتراض بان يقال لانسلم ان الاستدلال كان بهذه الأوامر اذ لعله بغيرها وأيضاً قد جعلوا كثيراً من الاوامر دليلا على الندب دون الوجوب وأيضاً لعلها اوامر مخصوصة علموا كونها للوجوب واما الجواب فهو انا نعلم قطعاً ان الاستدلال كان بها لظهورها في الوجوب لالخصوصيتها وانما ترك الوجوب عند ظهور قراين عدم الوجوب

(قوله) وأجيب بالمنع بل هو، اى الاجماع قطعي لانه شاع وذاع وتكرر كما عرفت ونقل تواتراً

(قوله) ولوسلم انه ظني لعدم ماذكرناه فيه او بعضه واعلم ان ظاهر قوله بل هو قطعي ان الاجماع اذا كان قطعياً ثبت كون الامر للوجوب قطعاً مع ان الاجماع انما دل على انه ظاهر في الوجوب ولقول المؤلف عليه السلام فيما سبق فكان اجماعاً منهم على انه ظاهر في الوجوب ولقوله بظواهر أمر الله الخ ووجه عدم دلالة الاجماع على كون الامر للوجوب قطعاً ان السلف لم ينصوا على انه موضوع للوجوب بل انما اخذ

العمل في اكثر الظواهر اذ المقدور فيها انما هو تحصيل الظن ، لايقال من العلماء من عرّف هذا العلم بأنه علم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام وتسليم كون الامر يفيد الوجوب ظنياً ينفي العلم بأنه للوجوب لانا نقول ، القاعدة هي كون الامر يفيد الوجوب ظاهراً وهذه القاعدة معلومة بالدليل لاريب فيها حتى لو لم يحصل للناظر علم بها وجزم لم يمكنه الاستدلال بأن الامر ظاهره الوجوب اذ لامعنى لاستدلاله على وجوب شيء بورود امر يظن ان ظاهره الوجوب (و) منه (قوله تعالى) لابليس ( مامنعك ان لاتسجد اذ امرتك ) والمراد من الامر (١) قوله اسجدوا ، وجه الاستدلال انه ورد في معرض الذم بالمخالفة لافي معرض الاستفهام (٢) اتفاقاً وهو دليل (٣) الوجوب ومنه قوله تعالى ( واذا قيل لهم اركعوا لايركعون ) ذمهم على مخالفة الامر اذ لو لم يكن للوجوب لما حسن هذا الكلام ومنه قوله تعالى (افعصيت (٤) امرى ) اي تركت مقتضاه فثبت ان تارك الامر عاص وكل عاص متوعد لقوله تعالى «ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم» وذلك دليل الوجوب

نحو ما في العضد وهي عبارة خفية وحاصل ما يمكن بيانها به ان يقال واعترض ايضاً بأن هذا الدليل مع تسليم كونه قطعياً فانه انما يفيد الظن بأن الامر للوجوب بأقراركم آنفاً ان الامر ظاهر في الوجوب والظهور ظن وذلك لايكفي في الوصول وأجيب بمنع انه انما يفيد الظن بل هو قطعي يفيد القطع ولو سلم انه انما يفيد الظن بأن الامر يفيد الوجوب ظاهراً لم يضرنا ذلك فانه يكفي الظهور والظن في مدلولات الالفاظ الخ بخلاف ذات البارى وصفاته ولسيلان هنا كلام فيه مافيه اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (١) زعم الآمدي ان مبنى الاستدلال كون امرتك عاماً في كل امر مع انه غير عام فيه حتى يشمل صيغة افعل فلا يتم المدعى فاشار الى دفعه بان المراد خصوص صيغة افعل فيتم المدعى اه شاوى (٢) على أنه لاعذر له في الاخلال بالسجود بعد ورود الامر به وهذا هو المفهوم من قول السيد لعبده مامنعك من دخول الدار اذ أمرتك ولولم يكن الامر على الوجوب لما ذمه الله تعالى على الترك ولكان لابليس أن يقول انك ماالزمتني السجود فان قلت لعل الامر في تلك اللغة يفيد الوجوب فلم قلتم انه في هذه اللغة يفيد الوجوب قلنا الظاهر يقتضي أن ترتيب الذم على مخالفة الامر فتخصيصه بأمر خاص خلاف الظاهر اه من محصول الرازى (٣) ولولا أن صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجهاً وكان له أن يقول انك ما الزمتني فعلام اللوم والانكار اه عضد (٤) لم يرتض هذا الدليل ابن الهمام في التحرير فقيه وفي شرحه التيسير مالفظه وأما الاستدلال على الوجوب كما ذكره ابن الحاجب وغيره بما اشتهر على السنة العلماء وهو تارك الامر عاص مأخوذاً من قوله تعالى حكاية عن خطاب موسى لهارن عليهما السلام افعصيت امرى بتركه مقتضاه وهو أي العاصى مطلقاً متوعد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فيمتنع كونه أي العاصى تارك الامر المجرد عن القراين المفيدة للوجوب بل العاصى تارك ماهو مقرون من الاوامر بقرينة الوجوب واضافة امرى عهدية اشير بها الى امر كذا واذا استدل لعصيان تارك الامر المجرد بأفعصيت امرى أي اخلفني تفسير لقوله امرى اشارة الى قوله تعالى وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي منعنا تجرده أي تجرد هذا الامر عن القرينة المفيدة

كان الاعتراض هكذا فالدليل انما يفيد الظن ولو افاد القطع فانما يدل على ان الامر ظاهر في الوجوب لاستقام قول المؤلف عليه السلام واجيب بالمنع الخ (قوله) لايقال من العلماء الخ هذا السؤال وجوابه اعتمده الشيخ رحمه في شرح الفصول (قوله) المراد من الامر قوله تعالى اسجدوا دفع لما عسى يتوهم من ان الكلام في صيغة الامر وما ذكر انما يقوم آم ر واشارة الى ان ليس مبنى الاستدلال على كون امرتك عاماً كما توهمه الآمدي كذا في حواشي شرح المختصر (قوله) ذمهم على مخالفة الامر ، يعني ليس الغرض من قوله لايركعون الاخبار بذلك بل الذم وقد رتبه على مجرد مخالفة الامر المطلق لا على عدم اعتقادهم حقيته ولا على مجرد مخالفة امر مقرون بقرائن الوجوب فدل على ان مطلق الامر للوجوب فحصل من العلم بالذم العلم بالوجوب بناء على انه نفس الوجوب او لازم له وهو لاينافي توقف الذم على الوجوب نفسه وبهذا يندفع مايقال ان الوجوب مستفاد من قرينة الذم لامن مطلق الصيغة اذ لو لم يكن المطلق للوجوب لما صح توقف الذم عليه كذا في حواشي شرح المختصر

(قوله) فحصل من العلم بالذم الخ ، جعل السعد هذا رداً على ما قيل الذم على ترك الشيء يدل على وجوبه والذم انما يكون بعد الوجوب

ومنه قوله تعالى ( فليحذر الذين يخالفون عن امره ) هدد (١) على مخالفة امره والتهديد دليل الوجوب ، احتج أهل المذهب الثاني (٢) وهم القائلون بأن صيغة الامر حقيقة في ( الندب ) بوجوه منها انه ( لافرق بين قول المولى لعبده اسقني واريد ان تسقيني ) وذلك لان اهل اللغة يفهمون من احدها مايفهمونه من الاخر ويستعملون كلا منهما مكان صاحبه ولا شك ان قولك اريد منك لايفهم منه الا الارادة دون كراهة الضد ودون الايجاب فيجب مثله في صيغة افعل ( قلنا ) ان اردتم بعدم الفرق بينهما اتحاد معناهما بحيث يصيران لفظين مترادفين فهو غير مسلم فان ( الخبر يفارق الانشاء ) في المعنى قطعاً بيان ذلك ان قولك اسقني يفيد طلب الفعل لامحالة ويفيد الارادة من حيث كان المتكلم بهذا الكلام باعثاً على الفعل ولا يجوز ان يبعث الا على ماله فيه غرض ولو عزلنا هذا عن انفسنا لم نعلم انه مريد الفعل وليس كذلك قولك اريد ان تسقيني لان ذلك صريح في الاخبار عن كونك مريداً وليس بصريح في استدعاء الفعل فضلا عن ان يكون مستدعياً له لامحالة ، وان اردتم انه وضع لشيء

---

للوجوب فان في السياق مايفيد ذلك اه (١) قال الرازي في المحصول امر مخالف هذا الامر بالحذر عن العذاب والامر بالحذر عن العذاب انما يكون بعد قيام المقتضى لنزول العذاب فدل على أن مخالف امر الله وأمر رسوله قد وجد في حقه مايقتضى نزول العذاب اه والحمد لله (٢) صوابه الثالث لأنه قد استدل للاول والثاني اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد ولعل ابن الامام رحمه الله نظر الى اتحاد القولين في القول بالوجوب وان اختلفا في كونه

---

( قوله ) فليحذر الذين يخالفون عن أمره ، تقرير الاستدلال ان قوله فليحذر الذين للايجاب اذ لامعنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته ومعنى يخالفون عن أمره يتركون إمتثاله من قولهم خالفني فلان عن كذا على تضمين المخالفة معنى الاعراض واذا وجب الحذر من العذاب على مخالفة الامر كان تهديداً على مخالفة الامر وهو دليل على كون الامر للوجوب اذ لايهدد على ترك غير الواجب وقد يعترض بان الكلام في صيغة الامر وما ذكره في هذين الوجهين من ترتب الوعيد والتهديد على مخالفة الامر انما يدل على كون لفظ الامر حقيقة فيما يفيد الوجوب ولايلزم من ذلك كون صيغة الامر مفيدة للوجوب وقد يقال المراد بالامر نحو جاهدوا كما تقدم نظيره حيث قلنا دفع لما عسى الخ ذكره في حواشي شرح المختصر (قوله) دون كراهة الضد ان اريد كراهة الضد تنزيهاً لم يصح نفيه عن الندب اذ من لازم الندب كراهة ضد المندوب وان اريد كراهته حظراً فقوله دون الايجاب مغن عنه ولعله يقال المراد المعنى الثاني ويكون المراد بكراهة الضد معنى الوجوب فكانه قال دون الوجوب ودون الايجاب فلا إغناء اذ المراد بالايجاب الطلب حتما ويؤيد هذا انه جمع بينهما فيما يأتي حيث قال لايقتضي ايجاب الفعل على المسئول ولا كراهة ضد ماسأله ( قوله ) فان الخبر يفارق الأنشاء في المعنى ولانه لوكان معناه الاخبار بانه يريد منه الفعل لاحتمل التصديق والتكذيب والاجماع من علماء الادب منعقد على ان الامر لايحتمل ذلك ذكره في المنهاج ( قوله ) من حيث كان المتكلم ، الخ هذا قيد لافادته الارادة يعني ان افادته للارادة من هذه الحيثية لا ان قولك اسقني ماء موضوع لذلك بخلاف اريد منك ان تسقيني ( قوله ) باعثاً ، أي باعثاً للمأمور ( قوله ) الا على ما ، أي على شيء له أي المتكلم فيه أي في الشيء غرض (قوله) ولو عزلنا هذا ، أي قيد الحيثية المذكورة (قوله ) لان ذلك ، الاشارة الى اريد ان تسقيني وكان الاولى الضمير او ماهو للقريب لقرب المشار اليه ولعل وجه الاتيان بما للبعيد لان الاشارة الى اللفظ وقد تقضى فكان في حكم البعيد (قوله) فضلا عن ان يكون الخ انما اورد هذه العبارة المشعرة باستبعاد مادخله النفي وكونه ادنى وتنزيل مادخلته عن منزلة المحال وكونه اعلى كما حققوا ذلك في حواشي الكشاف لان استدعاء قولك اريد ان تسقيني للفعل لامحالة اعلى من كون قولك اريد ان تسقيني صريحاً في استدعاء الفعل فتأمل ( قوله ) وان اردتم ، عطف على قوله سابقاً اردتم

---

فيكون دوراً وذلك ان العلم بالوجوب يتوقف على العلم بالذم لا نفس الوجوب على نفس الذم المتوقف على الوجوب فلايلزم الدور اهـ علوي ( قوله ) تقرير الاستدلال ان قوله فليحذر ، هذا غير مقصود في الاستدلال اذ المقصود اثبات دلالة مطلق الصيغة على الوجوب فلذا اقتصر المؤلف على الاخر اهـ حسن بن يحيى الكبسي

(قوله) والارادة تفهم تبعاً ، يعني لا لان اللفظ موضوع لها صريحاً بل انما فهمت تبعاً لتلك الحيثية (قوله) لشيء آخر يعني غير معنى اريد ان تسقيني (قوله) فلم يفرقوا بينهما ، أي بين الامر والسؤال  (قوله) الا بالرتبة ، فلم يفرقوا بينهما الى

اخر والارادة تفهم تبعاً له فهو مطلوبنا لاقراركم بأن قولنا افعل موضوع لشيء سوى الارادة فن اين لكم ان ذلك المعنى هو الندب حتى يتم لكم الدليل ، ومنها مارواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول مانهيتكم عنه فاجتنبوه وما امرتكم به فأتوا منه مااستطعتم فانما اهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على انبيائهم، وجه الاحتجاج انه رده الى مشيتنا وهو معنى الندب والجواب لانسلم انه رده الى مشيتنا بل الى استطاعتنا (١) وهو معنى الوجوب (٢) ومنها وهو لابي هاشم ان أهل اللغة قالوا ان قول القائل لغيره افعل يكون امراً اذا كان فوق المأمور (٣) في الرتبة وسؤالا اذا كان دونه في الرتبة (٤) فلم يفرقوا بينهما الا بالرتبة ، ومعلوم ان السؤال لايقتضي ايجاب الفعل على المسئول ولا كراهة ضد ماسأله فعله وانما يقتضي الارادة فقط فوجب في الامر مثل ذلك اذ لو اقتضى الوجوب اوكراهة ضد المأمور به لانفصل عن السؤال بشيء زائد على الرتبة ، والجواب ان هذا الدليل مبني على مذهبه من اعتبار العلو وقد علمت فساده ولو سلم فالاتفاق على ان الصيغة في السؤال مجاز ولا قائل بوجوب اتحاد المعنى الحقيقي والمجازي ولو سلم فالسؤال يدل على الايجاب (٥) وان كان لايلزم منه الوجوب فان السائل قد يقول للمسؤل لاتخل بمقصودي ولا تخيب رجائي وهذه الافعال صريحة في الايجاب وان كان لايلزم منه الوجوب (٦) ، لايقال قد افترقا من وجه اخر وذلك من حيث ان ايجاب الامر دال على الوجوب بخلاف ايجاب السؤال ، لانه يقال قد يترتب الوجوب على ايجاب السؤال كسؤال العطشان وقد لايترتب على ايجاب الامر كامر السيد عبده بما لايقدر عليه فاستويا في الايجاب والوجوب ، ومنها ان الامر يفيد ان الآمر يريد الفعل وما زاد على الارادة لادليل عليه فوجب الوقوف عند ذلك ،

---

لغة وشرعاً الخ (١) ومالم نستطعه فلا تكليف علينا فيه اه منهاج ولورده الى مشيتنا لقال ماشئتم اه (٢) الاولى انه لاينافي الوجوب وأما أنه معنى الوجوب فلا يخفى منعه وقد صرح به الجلال في شرح المختصر (٣) وجد في بعض النسخ لفظ به ولا وجه له وقد ضرب عليه في بعضها وهو الصواب ولعله من سبق القلم اه (٤) والسؤال انما يدل على الندب اه اسنوى (٥) يقال أما لمجرد السؤال فلا دلالة على الايجاب وان اقترن بالنهي فان كان قولا من السيد لعبده فهو امر وإيجاب لأنه يذم على الترك وليس بسؤال ولا يزول خطاب الشارع الا على نحو امر السيد لعبده وأما الوجوب في السؤال وعدمه في أمر السيد لعبده فلقراين خارجة قد دل الدليل على اعتبارها فتأمله والله اعلم اه ع (٦) اذ الوجوب انما يثبت بالشرع اه

---

بشيء خارج عن معناها وهو الرتبة مع اتحاد معناها وهذا مبني على ان امر الندب لااستعلاء فيه والاكان الفرق به (قوله) اذ لو اقتضى ، أي الامر الوجوب (قوله) لانفصل ، أي الامر (قوله) بشيء زائد على الرتبة عائد الى معناها والفرض انهما متحدان لم ينفصل احدهما عن الاخر الا بامر خارج (قوله) من اعتبار العلو ، لايقال الاستدلال تام مع الاستعلاء أيضاً لانا نقول قد عرفت ان الاستعلاء لايكون في المندوب (قوله) ولو سلم ، أي اعتبار العلو وانهم لم يفرقوا بينهما الا به فالصيغة في السؤال مجاز (قوله) ولاقائل بوجوب اتحاد المعنى الحقيقي والمجازي ، كما هو مقتضى قول المخالف سابقا فوجب في الامر مثل ذلك (قوله) ولوسلم ، أي وجوب الاتحاد فهما متحدة ان وذلك ان السؤال يدل على الايجاب الخ لكن يقال فلا تكون الصيغة في السؤال مجازاً ومبنى هذا التسليم على وجوب اتحاد المعنى الحقيقي والمجازي (قوله) فان السائل قد يقول الخ ، اي يوجب ماليس بواجب ولذا يلزم من الايجاب الوجوب فيما ذكر (قوله) لايقال قد افترق من وجه ، يعني فلا يتم الاتحاد (قوله) كسؤال العطشان فان الايجاب فيه قد ترتب عليه الوجوب ليحصل إنقاذه من الهلاك (قوله) فاستويا فيهم

(قوله) قد عرفت ان الاستعلاء انما يكون في المندوب ، وايضاً لاتحتقق الفوقية الا مع العلودون الاستعلاء اذ يمكن ممن دو

والجواب ان ارادوا ان الصيغة موضوعة للارادة فغير مسلم وقد عرفت فساده وان ارادوا انها موضوعة لغير الارادة والارادة مفهومة منها على سبيل التبع فلا نسلم ان لادليل على الزايد عليها كيف وقد دللنا عليه وبينا انه الموضوع له، احتج اهل (الاباحة والتواطؤ) أي القائلون بأن الصيغة موضوعة للاباحة والقائلون بأنها للقدر المشترك اما بين الوجوب والندب وهو الطلب او بينهما وبين الاباحة وهو الاذن (ثبت الجواز) فى المأموربه بالضرورة من اللغة والزيادة المخصصة(١) للوجوب او الندب حاصلة بلا دليل فوجب الوقف عنده وهو معنى الاباحة (او) نقول فى حجة القائل بأنها للطلب المشترك بين الوجوب والندب ثبت (الرجحان) (٢) بالضرورة من اللغة فالتخصيص بواحد من الوجوب والندب زيادة من غير دليل فلا يصار اليه فوجب جعلها للقدر المشترك بينهما (٣) دفعاً للاشتراك والمجاز (او) نقول فى حجة القائل بأنها للاذن المشترك بين الوجوب والندب والاباحة بأنه ثبت (الاذن) بالضرورة من اللغة (و الزيادة) المفيدة لتخصيص أحدها زيادة (بلادليل) فوجب جعلها للقدر المشترك بينها دفعاً للاشتراك والمجاز (قلنا) ان لنا فى الجواب عليهم جميعاً وجهين الاول لانسلم ان جعلها للوجوب زيادة قيد بلا دليل بل (ثابت بأدلتنا) والثانى ان ما ذكروه اثبات للغة بلوازم الماهيات (٤) وذلك أنهم جعلوا الجواز لازما للاباحة والرجحان لازما للوجوب والندب والاذن لازما للثلاثة فجعلوا بأعتبار هذه اللوازم صيغة الامر لملزوماتها مع احتمال ان تكون لواحد من الملزومات

(١) قال في شرح الجمع لأنه المتيقن من قسمي الطلب تقريره أن صيغة افعل لطلب وجود الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لأستوآء الطرفين في الاباحة وأما المنع عن الترك الذى هو خاصة الوجوب فأمر زائد على الرجحان لم تتحقق ارادته وقد عورض هذا الاستدلال من طريق القائل بالوجوب بأن الموضوع للشيء محمول على الكامل منه لأن الاصل في الاشياء الكمال اذ الكامل ثابت من كل وجه والناقص ثابت من وجه دون وجه والكامل من الطلب ما أقتضى منع الترك وهو الوجوب دون الندب فمن جعله للندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضاً وهو قلب المعقول، واعلم أن مآل كل من المعارضة والدليل الى إثبات اللغة بالترجيح وليس من طرق اثباتها فكلاهما فاسد اه ابن ابى شريف والله اعلم (٢) لجانب الفعل على الترك في قول القائل افعل من غير أن يكون ذلك الرجحان مانعاً من النقيض حتى يكون للوجوب أوغير مانع منه حتى يكون للندب اه رفواً (٣) وهو مطلق الطلب اه وقوله دفعاً للاشتراك يعنى الذى هو خلاف الاصل اه رفواً (٤) وهو خطأ وانما قلنا انه اثبات للغة بلوازم الماهيات لأن مطلق الطلب المستلزم لرجحان الفعل لازم ماهية الوجوب والندب لانه كلما تحقق الوجوب أوالندب تحقق الطلب وقد قلتم ان مطلق الطلب لما كان لازم ماهية كل منهما يجعل الامر له، واما انه خطأ فلانه يوجب رفع المشترك اذ ما من لفظ مشترك الا ويشترك مفهوماه في لازم فيجعل اللفظ له دفعاً للاشتراك فيلزم رفع الاشتراك

الاتحاد والمطلوب (قوله) وقد عرفت فساده من الجواب المتقدم، حيث قال المؤلف عليه السلام بيان ذلك ان قولك اسقنى يفيد طلب الفعل الخ (قوله) كيف وقد دللنا عليه، أى على الزايد على الارادة يعنى بما عرفت من اجماع السلف على انه للوجوب (قوله) وبينا انه الموضوع له لانه المتبادر الى الفهم (قوله) المخصصة للوجوب، وهي المنع من الترك (قوله) او الندب، وهي عدم المنع من الترك (قوله) عنده، أي الثابت وهو الجواز دون المأمور والله اعلم اه حسن ابن يحيى عن خط العلامة السياغي (قوله) وهي المنع من الترك، الظاهر ان الزيادة هي الرجحان فينظر اه حبشى ح

بخصوصه أو مشتركا أو للمشترك وذلك باطل لان طريق معرفة الوضع إنما هو النقل بطريق التنصيص أو تتبع موارد (١) الاستعمال، لا يقال الجواز هو عين الاباحة فلا يكون من اثبات اللغة بلوازم الماهيات، لأنا نقول معنى الاباحة جواز الفعل والترك والجواز أعم من ان يكون مع جواز الترك ومع المنع منه، إحتج أهل (الاشتراك) وهم القائلون بأنها حقيقة في الوجوب والندب فقط والقائلون بأنها حقيقة فيهما وفي الاباحة والقائلون بأنها حقيقة في الثلاثة والتهديد والقائلون بأنها حقيقة في الاربعة والارشاد بأنه (ثبت الاطلاق) (٢) من أهل اللغة لصيغة الامر في الوجوب والندب أو في الثلاثة أو في الاربعة أو في الخمسة والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيها وهو الاشتراك (قلنا) الاطلاق الواقع من أهل اللغة (مجاز) لا حقيقة وذلك لان المجاز أولى من الاشتراك وايضاً يلزم ان يكون حقيقة في جميع المعاني التي تقدم تعدادها لوقوع الاطلاق ولا قائل به، إحتج اهل (الوقف) بأنه (لو ثبت) لشيء (لثبت بدليل) واللازم منتف لانه اما ان يثبت بدليل (عقلي ولا يجدى) لانه لا مدخل له في اللغة كما عرفت (أو) بدليل نقلي اما (احادي ولا يفيد) لان المسئلة علمية والاحاد لا تفيد العلم (٣) (أو متواتر ولم يوجد) اذ لو وجد لم يختلف فيه لان العادة تقضي (٤) بامتناع ان لا يطلع عليه من يبحث ويجتهد في الطلب (قلنا) في الجواب لم لا يجوز ان يعرف ذلك بدليل مركب من العقل والنقل مثل قولنا تارك المأمور به عاص (٥) والعاصي مستحق للعقاب فينتقل العقل من هاتين المقدمتين النقليتين الى ان الامر للوجوب (٦) سلمناه فلنقطع بأنه (ثبت

---

اللفظي بالاشتراك المعنوى اه من شرح البدايع للاصفهانى (١) وقد يقال انه يستلزم نفي الاشتراك يعنى اللفظي بالكلية اذ ما من مفهومين الا ويشتركان في لازم «» وقد يجاب بأن الكلام فيما اذا لم يوجد دليل الاشتراك وهذا بعد ثبوت اشتراك كل مفهومين في لازم يخصهما اه سعدي يعني والا فلا نسلم ذلك اى اشتراك كل مفهومين في لازم يخصهما اه «» فيلزم أن يكون اللفظ المشترك بينهما موضوعاً لذلك اللازم فلا يكون مشتركاً بينهما اه علوى (٢) والجواب انه لو كان كذلك لم يفهم من مطلق الصيغة الوجوب دون الندب لامتناع سبق احد معنيي المشترك الى الفهم من غير قرينة اه رقو (٣) عبارة الاسنوى في شرح المنهاج لأن رواية الآحاد ان افادت فانما تفيد الظن والشارع انما اجازها في المسائل العملية وهي الفروع دون العلمية كقواعد أصول الدين وكذلك قواعد أصول الفقه كما نقله الانبارى شارح البرهان عن العلماء قاطبة وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد اه (٤) جواب عن ما يقال انه يجوز أن يكون متواتراً بالنسبة الى طائفة مخصوصة وحاصل الجواب المذكور أن ذلك خلاف الظاهر من المتواترات اللغوية لأن سبب العلم مشترك بين الكل والله اعلم اه (٥) لقوله تعالى افعصيت امرى وقوله والعاصي مستحق للعقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الخ اه (٦) عبارة الاسنوى في

(قوله) او مشتركا، أي مشتركا لفظياً بينهما (قوله) او للمشترك، أي المعنى المشترك فيكون متواطياً (قوله) لو ثبت لشيء، أى لو ثبت كونه موضوعاً لشيء من المعانى
(قوله) مركب من العقل والنقل، يقال سيصرح المؤلف عليه السلام بان المقدمتين نقليتين ولعله اراد بتركبه من العقل والنقل ان الاستنتاج واستخراج النتيجة منهما بواسطة انتقال العقل وحكمه بالاستنتاج وقد أشار المؤلف عليه السلام الى ما ذكرنا بقوله فينتقل العقل لكن يكون التركب من العقل والنقل مجازاً فتأمل (قوله) قلنا ثبت بالاستقراء المتقدم، يعنى

ذكره (قوله) وهو ماثبت بالكتاب والسنة وإستدلالات العلماء الخ، قال السعد لاخفاء في ان مرجع ذلك الى النقل الا انه لما لم يكن صريح النقل منع الحصر فان مرجع الاستدلال بالكتاب والسنة واستدلال العلماء الى تتبع موارد استعمال اللفظ اذ لانص فيها على وضع اللفظ لمعناه (قوله) سلمناه فلم لايثبت بالاحاد، أي سلمنا انه يثبت بالنقل لابالاستقراء فلم لا الخ (قوله) سلمناه، أي سلمنا انها قطعية فالاحاد كافية في الظهور أي ظهور كون الامر للوجوب (قوله) بل الظن كاف فيها، لما عرفت ان الظن كاف في مدلولات الالفاظ (قوله) وهو، أي ظهور كون الامر للوجوب قطعي كما سبق تحقيقه حيث قال المؤلف عليه السلام فيما سبق لانا نقول القاعدة هي كون الامر يفيد الوجوب ظاهراً وهذه القاعدة معلومة بالدليل لاريب فيها الخ هذا تقرير ماقصد المؤلف عليه السلام لكن يقال المسئلة التي منع المؤلف عليه السلام كونها قطعية بقوله لانسلم ان المسئلة قطعية الخ هي كون الامر للوجوب وهي غير المسئلة التي سلم كونها قطعية بقوله سلمناه فالاحاد كافية في الظهور وهو قطعي لان هذه المسئلة هي كون الامر للوجوب ظاهراً

(قوله) لكن يقال المسئلة التي منع الخ، ويمكن توجيه عبارة المؤلف بأن يقال لا يخلوا ما ان يريد المعترض بكون المسئلة قطعية

بالاستقراء المتقدم) (١) ذكره وهو ماثبت في الكتاب والسنة واستدلالات العلماء من كون الاوامر المطلقة للوجوب، سلمناه (٢) فلم لايثبت بالاحاد كغيره من الموضوعات اللغوية (٣) (و) لانسلم ان المسئلة قطعية بل (الظن كاف) فيها سلمناه فالاحاد كافية في الظهور وهو قطعي كما سبق تحقيقه (٤)

**مسئلة** اختلف في الامر الواقع بعد الحظر الشرعي (٥) (كقوله تعالى «فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين» على أربعة اقوال، القول الاول قوله (وهو بعد الحظر للوجوب) (٦) وهو مذهب أئمتنا عليهم السلام والمعتزله وبعض الاشاعرة كالشيخ أبي اسحق والشيرزاي والسمعاني وابن الخطيب الرازي واتباعه

---

شرح المنهاج في تقرير هذا الجواب انا لانسلم الحصر لأنا قدنتعرفه بتركيب عقلي من مقدمات نقلية لأن نفس المقدمتين نقلي وتركيبهما تركيب عقلي علم من العلوم العقلية وعبر الامام في المحصول والمنتخب عن هذا بقوله انه يعرف بدليل مركب من العقل والنقل فاورد عليه ان هذا الدليل نقل محض لأن المقدمتين نقليتان وحظ العقل انما هو لفظية «لاندراج الصغرى في الكبرى فلذلك عدل صاحب الحاصل الى ماتقدم وتبعه المصنف يعنى البيضاوى اه» يعني النتيجة (١) أما الاستقراء فان كان مما يفيد القطع كرفع الفاعل على مامر فذاك وان كان مفيداً للظن فيتوجه مايتوجه في صورة نقل الآحاد اه ميرزاجان (*) قال الاسنوى وعن هذا الدليل جواب ثالث لم يذكره المصنف البيضاوى ينفع في مواضع وهو التزام حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لأنه قد يصل الى بعضهم بكثرة المطالعة لاقضيتهم وتواريخهم وغيره لم يشتغل بذلك فيقع الخلاف اه بلفظه ولا يخلو قول المصنف هنا لأن العادة تقضى بامتناع الا يطلع عليه الخ عن اشارة الى ضعف مثل هذا الجواب فتأمله اه للسيد زيد بن محمد رحمه الله (٢) يعنى ان تتبع موارد استعمال هذه الصيغة يدل على أن المقصود بها عند الاطلاق هو الوجوب اه سعد والله اعلم (٣) يعنى أن هذا من الموضوعات اللغوية وما ثبت به الوضع لايلزم أن يكون مما يفيد العلم بل قد يكتفى فيه بالظن اه (٤) في قوله لايقال من العلماء من عرف هذا العلم الخ اه (٥) وأما بعد الحظر العقلي فيقتضى الوجوب اتفاقاً بين من جعل الامر للوجوب سواء كان ممن يثبت حكم العقل اولا ومعنى اقتضائه بقاؤه للوجوب عند اللبس لالزوم ان يكون للوجوب بحيث لايصح أن يكون لغيره من ندب أو اباحة لقرينة اه نظام فصول (٦) أو الاستئذان اه جمع قال المحلي في شرحه بعد ذكر مثال الحظر وأما بعد الاستئذان فكأن يقال لمن قال افعل كذا افعله اه قال ابن ابي شريف في حاشيته عليه يمكن التمثيل بما في صحيح مسلم أأصلي في مرابض الغنم قال نعم فانه بمعنى صل فيها وأما النهي بعد الاستئذان فلم يتعرض له المصنف ولا الشافعي والقراين ترشد الى ان المراد الاستفهام عن الحكم الشرعي والجواب بحسب مادل عليه السياق أودليل من خارج مما ورد للتحريم حديث المقداد ارأيت أن لقيت رجلامن الكفار فقاتلني فضرب احدى يدي بالسيف فقطعها ثم لاذ مني بشجرة فقال اسلمت والله افأقتله يارسول الله بعد أن قالها قال لا الحديث رواه مسلم ومما ورد للكراهة حديث مسلم أأصلي في مبارك الابل قال لا وحديث انس قال رجل يارسول الله الرجل منا يلقى اخاه اينحنى له قال لا رواه الترمذي

فيكون التسليم انتقالا الى مسئلة أخرى مع انه لابد ان يكون المنع والتسليم متعلقهما شيء واحد فتأمل والله اعلم (قوله) ونهيتكم عن النبذ في الاسقاء الخ الذي سيأتي في النسخ وهو المذكور في مشارق الانوار رواه عن مسلم ونهيتكم عن النبذ الا في سقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكراً قال في شرح المشارق عن النبذ أي عن القاء الماء في التمر ونحوه في الظرف الا في سقاء أي الا في قربة انما استثناها لان السقاء يبرد الماء فلا يشتد مايقع فيه اشتداده في الظروف (قوله) ثم ليقضوا تفثهم بعد قوله ولا تحلقوا رؤسكم الخ قلت مثل هذا في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله تعالى ولايخفى مافي هذا الاستدلال لان قوله تعالى ثم ليقضوا تفثهم في سورة الحج وهي كما ذكره في الكشاف مكية ماخلى ست آيات ليس هذه الآية منها فهي متقدمة على قوله ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله لان هذه في سورة البقرة وهي متأخرة في النزول لانها مدنية ويؤيد هذا انه ذكر في الثمرات عن ابي جعفر انه استدل على وجوب الحلق في حق المحصر بانه كان واجباً قبل الاحصار بدلا له قوله تعالى في سورة الحج ثم ليقضوا تفثهم فلايسقط ماوجب لان سائر المناسك انما تسقط بالعجز ولم يعجز المحصر عن الحلق والاولى ماذكره الدواري في شرح الجوهرة من ان المراد بالامر الوارد بعد الحظر هو الامر المستفاد من قوله حتى يبلغ الهدي محله حيث قال مالفظه وكذلك في قوله ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان مفهومه الامر بالحلق بعد بلوغ الهدي وذلك يفيد الوجوب اهـ واعلم ان ماذكره اصحابنا في هذه الآية مبني على وجوب الحلق على المحصر قال في الثمرات قال في شرح الابانة على المحصر انه يحلق عند اصحابنا واحد قولي

« ١٤٧ »

وبعض الفقهاء (١) (لما تقدم) من الدليل الدال على ان الامر يفيده (وسبقه) أي الحظر على الامر (لا) يصلح معارضاً لما تقدم حتى (يدفعه) لان الوجوب والاباحة ينافيان التحريم ومع ذلك لايمتنع الانتقال من التحريم الى الاباحة فكذلك الى الوجوب، (٢) القول الثاني أنه يكون بعد الحظر (٣) للاباحة وهو قول جمهور الفقهاء ورجحه بن الحاجب وحجتهم ماافاده بقوله (قيل ورد للاباحة) بعد الحظر فيكون تقدم الحظر قرينة تدل عليها وذلك مثل قوله تعالى « واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض فاذا تطهرن فأتوهن » ومثل ماروي عن بريدة الاسلمي رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلاث فامسكوا مابدا لكم ونهيتكم عن النبيذ في الاسقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولاتشربوا مسكراً رواه مسلم (قلنا و) قد ورد بعد الحظر (للوجوب) مثل قوله تعالى « فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين » فان القتال فرض كفاية (٤) بعد أن كان حراما وقوله تعالى « ثم ليقضوا تفثهم » بعد قوله « ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله » (٥) وقوله تعالى « ثم

---

وحسنه وابن ماجة وقد وهم البرماوي فعد هذا مما ورد فيه النهي للتحريم تبعاً لقول شيخه الزركشي أنه الظاهر اهـ ابن أبي شريف (١) ونقله ابن برهان في الوجيز عن القاضي والآمدي اهـ اسنوى (٢) وفيه نظر لأن المنافاة بين الحظر والوجوب اشد من المنافاة بين الحظر والاباحة لأن بين الحظر والاباحة مشتركاً وهو جواز الترك ولا مشترك بين الوجوب والحظر سواه واذا كان كذلك فلا يلزم من جواز ذلك الانتقال جواز هذا الانتقال اهـ من شرح محمد ابن محمد بن الامام بالمدرسة الكاملية (٣) قال ابن ابي شريف في حاشية شرح المحلي على الجمع مالفظه حقيقة شرعية كما يشير اليه قوله لغلبة استعماله فيها فان هذه الغلبة في عرف الشارع كما صرح به القائلون بالاباحة في استدلالهم قالوا غلبت الاباحة في الشرع فتقدم على الوجوب الذي عليه اللغة اهـ (٤) عبارة المحلي في شرح الجمع اذ قتالهم المؤدى الى قتلهم فرض كفاية اهـ (٥) وحلق الرأس نسك وليس بمباح محض اهـ محصول الرازي

اما حقيقية او ظاهراً فان كان الاول منعنا القطع بمعنى انا لم ندعه وان كان الثاني منعنا عدم قيام الدليل بل الدليل قائم عليه وبالجملة فحاصل الدفع انا اما نمنع دعوى القطع اونمنع عدم قيام الدليل عليه والله سبحانه اعلم اهـ لسيدي احمد بن اسحق رحمه الله ح قد يقال لامعنى لمنع دعوى القطع اذا المنع في عرفهم طلب الدليل الخ والدعوى ليست دليلا والله اعلم اهـ منه ايضاً ح وفي حاشية لعل المحشي فهم غير المراد فاعترض والتفرقة غير مسلمة والمدعي قطعية الظهور اهـ ح عن خط شيخه (قوله) الا في سقاء الخ ه

الشافعي قال في الروضة والغدير وهو مذهب الهادي عليه السلام ومثله في شرح الايات للنجري قال حكاه ابو جعفر عن اصحابنا واحد قولي الشافعي لقوله تعالى حتى يبلغ الهدي محله لانه نسك ولا احصار عنه فيجب حينئذ وجعله في البحر قولا لمن اوجب الحلق والتقصير في الحج وهم الناصر والمؤيد بالله واحد



قولي الشافعي ومالك والمذكور للمذهب ان الحلق والتقصير في الحج تحليل

افيضوا من حيث افاض الناس » بعد إيجاب الوقوف وحظر الافاضة وقوله ﷺ لفاطمة بنت أبي حبيش(١) اذا كان دم الحيضة فانه دم أسود يعرف (٢) فاذا كان ذلك فامسكي عن الصلاة فاذا كان الآخر فتوضئي وصلي (٣) فانما هو عرق(٤) رواه أبو داود والنسائي والحاكم في مستدركه الى غير ذلك فثبت أنه بعد الحظر كما كان عليه وان تقدم الحظر لا يصلح قرينة للاباحة ؛ القول الثالث قوله ( وقيل بالوقف ) بمعنى لاندرى أهو للوجوب ام للاباحة وهو اختيار الجويني وذلك للتعارض ) بين أدلة المذهبين عنده ، القول الرابع قوله ( وقيل ) بالتفصيل وهو مذهب الغزالي وتحريره أنه ( ان كان الحظر ) السابق لصيغة الامر عارضاً ( لعلة علق الامر ) الوارد بعده ( بزوالها ) مثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فاذا تطهرن ( فاسقاط ) للحظر وذلك لان عرف الاستعمال يدل على ان ماهذا شأنه ليس الا لرفع الذم فيرجع الحكم الى ما كان عليه في الاصل (٥) واحتمال ان يكون رفع هذا الحظر بندب اوايجاب احتمال مرجوح لان الاغلب ماذكرناه (والا) يكن الحظر عارضاً لعلة ولا علق صيغة افعل بزوالها ( فكما كان ) يعني فيبقى موجب (ع) الصيغة كما كان لو لم يرد بعد الحظر وهو التردد بين الوجوب والندب (٦)

(١) بضم الحاء المهملة وفتح الموحدة ثم تحتية ساكنة ثم شين معجمة اسمه قيس بن المطلب بن اسد بن عبد العزى بن قصي اه من شرح السيوطي على صحيح مسلم (٢) العرف الريح طيبة أو منتنة واكثر استعماله في الطيبة اه قاموس (٣) يقال لم يجب الوضوء بهذا الامر فلا تمسك به ولا الصلاة ايضاً وايضاً فان النهي انما هو في وقت مخصوص وهو كونها حايضاً فبعد ذلك الامر يرتفع ذلك التحريم وتجب الواجبات من الوضوء والصلاة بأدلتها المعروفة وانما اراد بيان حالها وما تعتمده فتأمل وقد ذكر هذا عضد الدين واستقربه حيث قال وقيل اذا علق بزوال علة عروض النهي كما قبل النهي وهو غير بعيد اه نعم وكلام عضد الدين يصلح في الاربعة المواضع المحتج بها ولو احتج على هذا بعموم الآيات في قتال الكفار بعد تحريم القتال في الاشهر الحرم نحو قوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وقاتلوهم يعذبهم الله وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين الى غير ذلك فان ظاهرها تعميم القتال في جميع الاوقات وهو للوجوب بعد أن كان محرماً في الاشهر الحرم لاستقام وصح فتأمل والله اعلم اه (٤) بكسر العين وسكون الرآء ويقال له العاذل « » اه شرح سيوطي على صحيح مسلم « » والعاذل العرق الذي يسيل منه دم الاستحاضة لغة في العاذر اه مصباح ويقال الاصل اللام ولهذا يقتصر كثير على إيراده اه مصباح (٥) وهو الوجوب كما في قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم الآية والاباحة كما في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ونحوهما من الآيات اه (٦) كما لو أمر بقتال نساء الكفار بعد النهي

محظور لانسك واجب من غير فرق بين المحصر وغيره فينظر ما الذي صرف الامر المستفاد من قوله حتى يبلغ عن الوجوب وكذا قوله ثم ليقضوا مع تفسير قضاء التفث بالحلق والتقصير والله اعلم ( قوله ) يعرف ، أي ينتن من العرف وهو الرائحة (قوله) فثبت انه بعد الحظر كما كان عليه الخ لكن ينظر مايجاب به عن احتجاج المخالف على كونه للاباحة ولا يبعد ان يقال يتعارض الدليلان السمعيان ويرجح دليلنا بتقدم الحظر العقلي مع انه ليس قرينة للاباحة اتفاقاً لان الكلام هنا في تقدم الحظر الشرعي هل هو قرينة على كون الامر للاباحة ام لا (قوله) يدل على ان ماهذا شأنه أي فيما كان الحظر لعلة علق الامر بزوالها (قوله) ليس الا لرفع الذم ، أي لامع زيادة قيد يدل على الندب او على الايجاب وهذا معنى قول المؤلف عليه السلام واحتمال ان يكون رفع هذا الحظر بندب او ايجاب احتمال مرجوح (قوله) لان الاغلب ماذكرناه وهو ان الامر لرفع الذم فقط (قوله) ولا علق ، الاولى اسقاط لفظ ولا كما لايخفى لكن لا يكون على هذا مما نحن فيه اه حسن بن يحيى عن خط العلامة السياغي ( قوله ) من العرف الخ ،

لم يوجد في اصل المصنف بل بيض له وكتب في الهامش يبحث ان شاء الله في حواشي البحر اه ح (قوله ) لان الكلام هنا في تقديم الحظر الخ ، ينظر اه عبد الله بن على الوزير ح ( قوله ) الأولى اسقاط لفظ ولا ، الظاهر انه لابد منه ليدخل فيه ما لم يكن لعلة

كماتقدم من حكاية مذهبه قال ونزيد ههنا احتمال الاباحة وتكون هذه قرينة تروج هذا الاحتمال وان لم تعينه اذ لا يمكنه دعوى عرف استعمال فى هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع هذا تقرير مذهبه واحتجاجه وهو احتجاج حسن لايخفى مافيه من التأييد للقول الاول والابطال لحجة القول الثاني

**مسئلة** اختلف فى الامر (المطلق) عما يقيد به من مرة أو تكرار أوعلة أو غير ذلك هل يفيد تكراراً اولا (قيل) هو موضوع(١) (للمرة) ولا يستفاد منه التكرار الا بقرينة وهذ رأي السيد ابي طالب وأبي على الجبائى وأبي هاشم وأبي عبدالله البصري و كثير من الشافعية وقدماء الحنفية (وقيل) بل هو موضوع (للتكرار) ولا يحمل على المرة الا بقرينة وهذا رأي ابي اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكامين ومرادهم انه يتكرر مدة العمر فيما يمكن ويعتاد لتخرج أوقات ضروريات الانسان واعتياداته وقيل ان مرادهم من التكرار العموم (٢) وقد أشار الى هذا المعنى الغزالى فى المستصفى حين عد شبه المخالفين (وقيل لا) يدل على (ايهما) (٣) بل إنما يدل بالوضع على طلب دخول المأمور به فى الوجود من غير تعرض لقصره على مرة أوتكرار الا أنه لا يمكن ادخال المأمور به فى الوجود بأقل من مرة

منه اهـ نظام الفصول للجلال رحمه الله ، وعبارة شرح الغاية لجحاف بعد قوله فاسقاط كاوقال لاتبع البر بالبر متفاضلا وبه ، ان لم يكن كذلك فليس الامر هنا الا لمجرد اسقاط الحظر والايكن الامر معلقاً بذلك فكما كان قبل الحظر ان واجباً فواجب أومندوباً فمندوب أومباحاً فمباح نحو اذا انقضت حيضتك فصلي وكنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها واذا حللتم فاصطادوا اهـ

(١) تنبيه مما يمكن أن يتفرع على هذا الخلاف فرعان احدهما لو وكله بالبيع فقال بع هذا بكذا فباعه فرد بعيب أوقال بعه بشرط الخيار ففعل ففسخ بالخيار هل له البيع ثانياً وفيه خلاف حكاه الرافعي قبيل حكم المبيع قبل القبض وبعده وفي الرهن لكنه جزم في الوكالة بانه ليس له البيع ثانياً الثاني ، إجابة المؤذن هل يختص بالمؤذن الاول حتى لو سمع مؤذناً ثانياً لايستحب له إجابته قد يقال يتخرج ذلك على أن الامر يقتضي التكرار ومسئلة تكرار الاجابة للاذان مختلف فيها بين العلماء ولا نقل فيها في المذهب قاله المصنف في شرح المختصر اهـ حاشية ابن ابى شريف (٢) عبارة جمع الجوامع في حكاية قول التكرار وقال الاستاذ يعني ابو حاتم والقزويني للتكرار مطلقاً وقيل ان علق بشرط أوصفة اقتضى التكرار وان كان مطلقاً لم يقتضه قال شارحه ابو زرعة مالفظه وقول المصنف مطلقاً يحتمل انه اراد به التكرار المستوعب لزمان العمر وهو كذلك عند القائل به لكن بشرط الامكان دون ازمنة قضاء الحاجة والنوم وضروريات الانسان

(قوله) كما تقدم من حكاية مذهبه ، أي مذهب الغزالى من ان الامر يحتمل الوجوب أو الندب (قوله) ونزيدها هنا ، اي على احتمال الوجوب او الندب (قوله) وتكون هذه ، أي حالة تقدم الحظر (قوله) وان لم تعينه ، أي هذا الاحتمال اعنى احتمال الاباحة ولو قال وان تعين الاباحة لكان اظهر (قوله) اذ لا يمكن دعوى عرف استعمال ، كما في الطرف الاول فان عرف الاستعمال يدل على ان الامر لرفع الذم كما عرفت (قوله) حتى يغلب العرف الوضع ، اي وضع الصيغة عند الغزالى لان الصيغة عنده موضوعة للوجوب او الندب (قوله) لايخفى مافيه من التأييد للقول الاول ، لان قوله والا فكما كان مقتضاه انه اذا لم يعلق بعلة فهو على ما كان عليه قبل الحظر وانه لا يمتنع الانتقال من التحريم الى الوجوب وهو الذي كان عليه عند اهل القول الاول (قوله) والابطال لحجة القول الثانى ، لانه يقال التعليق بالعلة الذي هو حجة القول الثانى قرينة صارفة عن موضوع الامر وهو الوجوب لان عرف الاستعمال مع التعليق يدل على انه ليس الا لرفع الذم فيما لم يعلق بالعلة فان الامر يبقى على ما كان عليه قبل ورود الحظر لعدم عرف استعمال كما عرفت (قوله) وقيل للتكرار واختار هذا الامام المنصور بالله القاسم بن محمد عليه السلام (قوله) وقيل ان مرادهم من التكرار العموم ، أي عموم الاوقات كلها قال في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله والتعميم باطل لانه تكليف بما لايطاق ولانه يلزم ان ينسخه كل تكليف يأتى بعده لانه لا يمكن ان يجامعه في الوجود لان الاستغراق الثابت بالاول يزول بالاستغراق الثابت بالثانى وليس كذلك فاذا اعتبر الامكان لم يرد ذلك لعدم امكان تكليف ما لا يطاق (قوله) لتخرج اوقات ضروريات الانسان كوقت قضاء الحاجة وتناول الطعام والشراب ونحو ذلك (قوله) حين عد شبه المخالفين

الصلاة اهـ حسن بن يحيى ح (قوله) ولو قال وان تعين الاباحة ، عبارة المؤلف قوية اهـ الظاهر ان عبارة المحشي وان لم تعين الاباحة

فصارت المرة من ضرورة الاتيان بالمأمور به لا ان الامر يدل عليها بذاته بل بطريق (١) الالتزام وهذا رأي التأخرين من أئمتنا عليهم السلام كالامام يحيى بن حمزة والامام المهدي احمد بن يحيى وابن ابى الخير (٢) والدواري ، ومن المعتزلة كأبي الحسين البصري وابي الحسن الكرخي والحاكم ، ومن الاشاعرة كالرازي واتباعه والامدي وابن الحاجب وهو الارجح (٣) وعليه يحمل كلام القائلين بأنه للمرة ويؤيد (٤) ماذكره السيد أبو طالب عليه السلام في أثناء إحتجاجه حيث قال وأيضاً فأن الامر بظاهره يقتضي إيقاع الفعل فقط ولا يقتضي أمراً زائداً وكلام أبي الحسين البصري لانه لم يحك في المسئلة الا قولين فقال ذهب بعضهم الى أن ظاهره يفيد التكرار وقال الاكثرون انه لايفيده وانما يفيد اتباع الفعل فقط وبالمرة الواحدة يحصل ذلك وكلام صاحب الجوهرة حيث قال فعندنا انه لايقتضي التكرار خلافا لبعضهم ولم يزد على هذين القولين (وقيل بالوقف) اما بمعنى انالانعلم بأن وضع الصيغة للمرة أو للتكرار فنتوقف في فهم المراد على القرينة وهذا مختار الجويني ونقل ابن الحاجب عنه انه يختار الثالث غير صحيح واما بمعنى انه يتوقف في مراد المتكلم بناء على ان الصيغة مشتركة بين المرة والتكرار سوآء قلنا ان المشترك مجمل اولا لتنافيهما حجة (الاول) أنه (اذا قيل) للمأمور (ادخل) الدار (فدخل) اليها (مرة امتثل) في العرف (قطعاً) ولو كان للتكرار لما عد في العرف ممتثلا (قيل) في الجواب على ماذكره الاولون أنه انما يصير ممتثلا (لان المأمور به) طلب الفعل (٥) مطلقاً

لان من شبههم ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع من المنهي عنه دائماً فيلزم التكرار في المأمور به

(قوله) ونقل ابن الحاجب ، مبتدأ خبره غير صحيح وقوله انه يختار الثالث ، أي المذهب الثالث وهو القول بانه لايدل على ايهما (قوله) لان المأمور به طلب الفعل ، الطلب هو نفس مدلول الامر لا انه المأمور به فالاولى لان المأمور به ايجاد الفعل

وهي مظنن عليها في بعض النسخ اه‍ ح عن خط شيخه

---

كما قاله الشيخ ابو اسحق وابن الصباغ ويحتمل انه اراد به مقابل ماسيحكيه من التفصيل في القول بعده اه‍ وهو قوله وقيل ان علق بشرط أو صفة اه‍ والله اعلم (١) لا يلائم قوله فيما يأتي قيل لأن المأمور به في ضمنها اه‍ الا ان يقال انهم لم يرد بالتضمن الدلالة التضمنية بل اراد التضمن اللغوي وهو يعم الاستلزام اه‍ من انظار العلامة هاشم بن يحيى رحمه الله تعالى (*) يعني انه باعتبار وجوده في الخارج يستلزم الوجود في ضمن فرد ما وذلك كالمرة في تحقق وجود الفعل بها لا انها مدلول للفظ بالالتزام فلا ينافي ماسيأتي من أن اللفظ لايدل على المرة بالالتزام والله اعلم اه‍ (٢) هو العلامة علي بن عبدالله بن ابى الخير علامة المعقول والمنقول والطريقة شيخ السيد الامام محمد بن ابراهيم الوزير وشيخ شيخه الطريقة ابراهيم الكينعي اعادالله من بركاتهم آمين اه‍ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٣) رجحه رحمه الله في الشرح وذكر وجه رجحانه بعد شرحه لمتمسكات هذا القول ولردها وأما المتن فقد رد متمسكات الاقوال كلها فيقتضي بالتوقف والله اعلم اه‍ (٤) وكذا ماذكره في شرح الجمع بقوله نقله الشيخ ابو اسحق عن اكثر اصحابنا لكن قال المصنف في شرح المختصر ان النقلة لهذا عن اصحابنا لايفرقون بينه وبين المذهب المختار فليس غرضهم الا نفي التكرار والخروج عن العهدة بالمرة ولعل المصنف لم ينقله عن اكثر اصحابنا لذلك اه‍ (٥) لعل الانسب

وهو حاصل ( فى ضمنها ) ولا نسلم انه ظاهر فيها بخصوصها(١) ، وحجة ( الثاني ) بأنه ( تكرر الصوم والصلاة )ولو لم يكن الامر مفيداً له لما تكررا (وأيضاً النهي ) ثبت ( للتكرار )كما فى لاتصم ( فكذا الامر ) يجب أن يكون للتكرار كصم لاشتراكهما فى وصف وهو الطلب ( وأيضاً (٢) لو لم يتكرر ) الامر أي يدل على التكرار بل دل على المرة( لم ينسخ ) أصلا لان النسخ ان كان بعد الفعل فلا تكليف وان كان قبله كان بداء وهو على الله تعالى محال لكنه يجوز نسخه فدل على أنه للتكرار ( وأيضاً فهمه ) يعني التكرار ( الاقرع ) بن حابس ( أوسراقة بن جعشم (٣) حين نزل على رسول الله ﷺ آية وجوب الحج(٤) (فقال ألعامنا أم للابد ) (٥) ولو لم يكن موضوعاً للتكرار لم يفهمه فلم يسأل والتخيير فى قوله الاقرع أو سراقة لاختلاف الروايات فى كتب الاصول وغيرها فرواه أبو طالب في المجزي عن الاقرع ومثله في المستصفى للغزالي والمحصول للرازي ورواه ابو الحسين فى المعتمد عن سراقة وفى صفة حج النبي ﷺ المروي عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ لو أني استقبلت من أمري ما استدبرت لم اسق الهدي وجعلتها عمرة فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل وليجعلها عمرة فقام سراقة بن جعشم فقال يارسول الله ألعامنا هذا ام للابد فشبك رسول الله ﷺ أصابعه واحدة فى الاخرى وقال دخلت العمرة فى الحج(٦) هكذا مرتين لابل للابد بل للابد أبدا رواه مسلم وأبو داود وروى أبو داود عن ابن عباس ان الاقرع بن حابس سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال يارسول الله آلحج فى كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن زاد فتطوع ورواه

---

حذف طاب اه عن خط المتوكل على الله اسمعيل رحمه الله (١) حاصله ان المرة لادخل لها في سبب الامتثال وان كانت من ضروريات المطلوب كما ان زمن الضرب من ضرورياته ولادخل له في كون الضرب سبباً للتأديب والله اعلم اه (٢) أورده فخر الاسلام دليلا للتكرار فقال لو لم يحتمل اللفظ لما اشكل عليه وهو اى السؤال المذكور كونه دليلا للوقف بالمعنى الثاني وهو انه لايدري مراد المتكلم أهو المرة او التكرار اظهر من كونه دليلا لاحتمال التكرار لأنه اذا كان يحتمل التكرار يلزم أن يكون ظاهراً في المرة فيلزم كون السؤال في غير محله لأن موجبه العمل بالظاهر وترك السؤال بخلاف ما اذا كان مراد المتكلم خفياً فانه حينئذ يكون السؤال في محل الحاجة اه من تحرير ابن الهمام وشرحه التيسير والله اعلم (٣) في جامع الاصول هو سراقة بن مالك بن جعشم بضم الجيم وسكون العين المهملة وضم الشين المعجمة اه وكذا في النهاية وقال نسب هنا الى جده الكناني المدلجي الحجازي كان يسكن قديداً ومكة وهو الذي ساخت به فرسه وكتب له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كتاباً اسلم بعد فتح مكة وتوفي رضى الله عنه اول خلافة عثمان سنة ٢٤ ، وعكاشة ابن محصن بضم العين وتشديد الكاف وتخفيفها والتشديد اكثر ومحصن بكسر الميم اه جامع الاصول (*) وفي نسخة آية الحج اه (٥) والامر غير مصرح به اه فصول بدايع (٦) قال ابن القيم اراد فسخ الحج الى العمرة اه

---

(قوله) وفي صفة حج النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، هذا بيان لما روى في غير كتب الاصول فهو معطوف على قوله فرواه ابو طالب أي لاختلاف الروايات في غيرها في صفة حج النبي صلى الله عليه وآله وسلم يعني في حجة الوداع وحاصل ذلك على ما في تلخيص ابن حجر ان النبي صلى الله عليه وآله قد كان احرم احراماً مبهماً وكان ينتظر الوحي في اختيار الوجوه الثلاثة فنزل الوحي بان من ساق الهدي فليجعله حجاً ومن لم يسق فليجعله عمرة وقد كان ساق الهدي دون غيره فامروا ان يجعلوا إحرامهم عمرة ويتمتعوا وجعل احرامه حجاً فشق ذلك عليهم قال في التخريج عن عائشة قالت دخل علي رسول الله صلى الله عليه وآله وهو غضبان فقلت من أغضبك أدخله الله النار قال اوماشعرت اني امرت الناس فاذا هم يترددون ولو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدى معي حتى أسير به ثم أحل كما حلوا (قوله) دخلت العمرة في الحج ، أي سقط فرضها بوجوب الحج وهذا تأويل من لم يرها واجبة ومن اوجبها قال معناه ان عمل العمرة قد دخل في عمل الحج فلا يرى على القارن اكثر من احرام وطواف وقيل معناه انها قد دخلت في وقت الحج وشهوره لانهم كانوا لايعتمرون في أشهر الحج فابطل الاسلام ذلك ذكره النهاية

الحاكم ايضاوصحح اسناده(قيل ) فى الجواب على هذا الوجه (لوفهم) السائل التكرار من الامر بالحج ( لما سأل ) اذ يكون السؤال مع العلم بالمسؤل عنه عبثاً فدل السؤال على ان الامر لايفيدالتكرار ( ورد ) هذا الجواب بأن السائل ( علم ان لاحرج فى الدين ) (١) من قوله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج وقوله ﷺ بعثت بالحنيفية السمحة ( وفى حمله على معناه ) وهو التكرار ( أعظم الحرج فسأل ) لذلك لالتفهيم معناه ( واجيب عن ) الوجه(الاول )بمنع الملازمة واسند(٢)( أن التكرار فهم من غيره ) كالسنة والاجماع وربط الحكم بالسبب اعني الوقت فيتكرر بتكرره ( وعن ) الوجه ( الثاني بأنه قياس ) فى اللغة وقد بينا بطلانه (٣) ( و ) بالفرق ( بأن الانتهاء ) ( ٤ ) عن الشيء ( أبدا ممكن ) لان فيه بقاء على العدم فلا يمتنع ولا يمنع من فعل غيره من المأمورات اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل ( لا الامتثال ) لامتناع الاستمرار على فعل المأمور به ( ٥ ) ومنعه عن سائر المأمورات والمصالح ، وبأن النهي يقتضي انتفاء الحقيقة ولا يحصل الا بانتفائها فى جميع الاوقات والامر يقتضى اثباتها وهو يحصل بمرة ( وعن ) الوجه ( الثالث ) بمنع الملازمة فان الواجب الموسع يجوز نسخه قبل الفعل وبعد التمكن اتفاقا سلمنا (٦) فالجواب ( بأنه ) أى النسخ انما يجوز وروده ( لقرينة التكرار ) وحمل الامر على التكرار بقرينة جائز ( وعن ) الوجه ( الرابع بأن سؤاله ) ليس لما ذكرتموه من فهم التكرار من اللفظ بل ( لتجويز انه كسائر العبادات ) المتكررة من الصلاة والصيام والزكاة لانه عبادة

(قوله) سلمنا ، أي الملازمة

(قوله) انه كسائر العبادات أى المتكررة بدليل خارجي

---

(١) وبأنه قد يستفسر عن افراد المتواطي كما اذا قال اعتق رقبة فتقول امؤمنة ام كافرة سليمة ام معيبة ذكر معناه الاسنوى في شرح المنهاج في باب المطلق اه من خط المتوكل على الله اسمعيل (٢) اى المنع اى قوى كذا في الحواشى اه (٣) قد يعترض بأن البحث ههنا ليس في اللغة بل في اقتضاء الامر مطلقاً من اى لغة كان وفساده واضح «» لأن الكلام في أن صيغة الامر من أى لغة كانت هل تدل على التكرار ، واثبات ذلك بالقياس على النهي اثبات بالقياس اللهم الا ان تثبت قاعدة استقرائية بأن كل فهو للطلب دال على التكرار ومن اين لهم ذلك اه سعد «» قول السعد وفساده واضح منشاؤه توهم ان اللغة هي لغة العرب ولذلك وضع علم اللغة اه علوى (٤) حاصله الفرق بوجهين احدهما ان المقتضى للتكرار وهو توقف انتفاء حقيقة الفعل عليه يعنى التكرار يتحقق في النهي دون الامر وثانيهما ان المانع عنه وهو تعطيل المأمورات بل كثير من المصالح يتحقق في الامر دون النهي اه سعد والله اعلم (٥) هذا انما يتم اذا لم يرد من التكرار فيما يمكن ويعتاد وقد بين مراد القائل بأنه للتكرار في اول المسئلة ومنه تعلم ضعف قوله لا الامتثال الخ اه (٦) عبارة الرازى في المحصول هكذا وعن الثالث ان النسخ لايجوز وروده عليه فان ورد صار ذلك قرينة في أن المراد به التكرار وعندنا لا يمتنع حمل الامر على التكرار بسبب بعض القراين اه بحروفه والله اعلم (*) قال الاسنوى في شرح المنهاج بعد ان ذكر في المنهاج هذا الجواب ولك أن تقول ان صح هذا الجواب فيلزم ان لايكون الاستثناء دليلا على العموم البتة

منلها وحجة ( الثالث ) من وجهين احدهما ان ( المطلوب ( ١ ) حقيقة الفعل ) لان مدلول صيغة الامر طلب حقيقة الفعل ( والمرة والتكرار ) بالنسبة الى الحقيقة ( أمر خارجي ) فيجب ان يحصل الامتثال بالحقيقة مع ايهما حصلت ولا يتقيد باحدهما دون الآخر ، وثانيهما قوله ( وأيضاً هما ) أي المرة والتكرار ( من صفات الفعل ) أي المصدر ( قطعاً كالقليل ) والكثير لانك تقول اضرب ضرباً قليلا أو كثيراً أو مكرراً أو غير مكرر فيتقيد بصفاته المتنوعة المتقابلة ( والموصوف لايدل على الصفة ) المعينة من المتقابلات بأحدى الدلالات الثلاث ( و ) الجواب ان ( الاول ) من هذين الوجهين ( مصادرة ) على المطلوب لان مبناه على القطع بان مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل من غير تقييد بشيء من صفاتها وهذا عين النزاع بلا اشكال ( و ) ان الوجه ( الثاني لايفيد المطلوب ) لانه انما يفيد دلالة المصدر المشتق منه صيغة الامر على نفس الحقيقة لا على أحدهما ولا يفيد عدم الدلالة عليهما بالصيغة وجائز أن تفيد الصيغة مالايفيده مصدرها ( قيل لوكان ) الامر اي صيغته موضوعة ( لاحدهما ) بخصوصه ( لم يقيد بكل منهما ) فلم يجز ان يقال اضرب مرة أو مرات لاستلزامه التناقض أو التكرار ( ورد ) بأن المراد الدلالة بحسب الظهور لا النصوصية فيكون في أحدها ظاهرا وفي الاخر مجازاً وحينئذ لا امتناع في التقييد بكل من المعنيين فنقول ( قيد ( ٢ ) بما هو له لدفع الاحتمال وقيد بالآخر للصرف عن الظاهر ) ولقائل ان

---

لامكان دعواه في كل استثناء وذلك مبطل لقوله بعد ذلك ومعيار العموم جواز الاستثناء وايضاً فهو مناقض لقولهم ان النسخ قبل الفعل لاسيما انهم استدلوا عليه بقصة ابراهيم مع أن الذبح يستحيل تكرره وايضاً فيلزم منه التكليف بالا يعلمه الشخص اه (١) مما ذكره الرازي في المحصول من حجج هذا القول مانقطه بيانه ان المسلمين اجمعوا على ان اوامر الله تعالى منها ماجاء على التكرار كما في قوله تعالى اقيموا الصلاة ومنها ما جاء لا على التكرار كما في الحج وفي حق العباد ايضاً قد لايفيد التكرار فان السيد اذا امر عبده بدخول الدار وشراء اللحم لم يعقل منه التكرار ولو ذمه السيد على تركه التكرار لامه العقلاء ولو كرر العبد الدخول حسن من السيد أن يلومه ويقول انى قد امرتك بالدخول وقد دخلت فيكفي ذلك وما أمرتك بتكرار الدخول وقد يفيد التكرار فانه اذا قال احفظ دابتي فحفظها ساعة ثم اطلقها يذم ، اذا ثبت هذا فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الاصل ولا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين وما ذاك الا أن نقول يدل على طلب ادخال ماهية المصدر في الوجود واذا ثبت ذلك وجب الا يدل على التكرار لأن اللفظ الدال على القدر المشترك بين الصورتين المختلفتين لادلالة فيه على مابه تمتاز احدى الصورتين عن الاخرى لا بالوضع ولا بالاستلزام فالامر لادلالة فيه على التكرار ولا على المرة الواحدة بل طلب الماهية من حيث هي الا انه لايمكن ادخال تلك الماهية في الوجود بأقل من المرة الواحدة فصارت المرة الواحدة من ضرورة الاتيان بالمأمور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه اه (٢) أقول فيه

( قوله ) قيل لوكان لاحدها ، أي المرة او التكرار بخصوصه هذا ايراد من قبل القائل بالمذهب الثالث ( قوله ) لاستلزامه التناقض ان قيد بالمرة عند القائل بالتكرار او قيد بالتكرر او عند القائل بالمرة ( قوله ) لدفع الاحتمال فينتفي التكرار وقوله قيد بالآخر ، أي بالمعنى الآخر المجازي وقوله للصرف عن الظاهر ، أي المعنى الحقيقي ( قوله ) ولقائل ان يقول

الخ لما ورد على حجة المذهب الثالث ما عرفت من الجواب والايراد قرر المؤلف عليه السلام حجته بما لايتوجه عليه شيء من ذلك وحاصله ابطال قول اهل المرة والتكرار فيلزم حقية المذهب الثالث (قوله) لو لم يكن الحقيقة الاحسن ان يقال لو لم يكن هو الحقيقة بضمير الفصل ولم يبين المؤلف عليه السلام وجه الملازمة لظهوره اذ لو لم يلزم ذلك لخلا اللفظ عن الافادة (قوله) فقط ، قيد لقوله المطلقة أي لامع اعتبار قيد المرة اوالتكرار (قوله) المشتركة بينهما الظاهر انه عطف على الحقيقة والمعنى واما المشترك فيلزم أن يكون مدلول الصيغة مشتركاً لفظياً وليس كذلك اذ الاشتراك اللفظي انما هو في الصيغة لا في مدلولها فالاشتراك فيه معنوي كما لا يخفى وأيضاً يلزم أن يكون المدلول مشتركاً بين المرة والتكرار وليس كذلك للتنافي وعبارة الجواهر أما المقدمة الاولى فلان مدلول الصيغة المجردة لو لم تكن هي الحقيقة المشتركة بين الافراد فقط لوجب أن يكون مدلولها أما الحقيقة المقيدة بالمرة أو الحقيقة المقيدة بالتكرار اذلا مخرج عنهما لامتناع أن تكون مشتركة بينهما اشتراكاً لفظياً كما سيجي بيانه ان شاء الله تعالى (قوله) لو كان احدهما عين مدلولها ، الظاهر أن مدلول احدهما للمرة أو التكرار فيرد أن كون المرة والتكرار عين المدلول لايناسب قوله فيما سبق أما الحقيقة المقيدة بالمرة أو المقيدة بالتكرار لأن كونهما قيدين في الحقيقة يقتضي أن المرة أو التكرار أما جزء الحقيقة أو لازم لها لا انهما عين مدلول الصيغة ايضاً والظاهر أن من قال بأنه للمرة أو التكرار لم يرد انهما عين الموضوع له ولا يستقيم عود الضمير الى الحقيقة المقيدة بأحدهما لأن قوله اوداخلا فيه أو خارجاً لازماً لايناسبه لأن الحقيقة المقيدة لاتتصف بالدخول أو الخروج فى مدلول الصيغة كما لايخفي فينظر (قوله) أو داخلا فيه بأن يكون جزء المدلول وقوله او خارجاً لازماً فان قيل ابطال اللازم هاهنا مناف لما سبق في اول البحث من ان المرة من ضروريات الاتيان بالمأمور به وان الامر يدل عليه

يقول المدعى هو ان الصيغة المجردة عن القرائن موضوعة لحقيقة المطلقة عن قيد المرة والتكرار فمدلول الصيغة المجردة لو لم يكن الحقيقة المطلقة المشتركة بين الافراد فقط لوجب أن يكون مدلولها اما الحقيقة المقيدة بالمرة أو المقيدة بالتكرار أو المشتركة بينهما اشتراكاً لفظياً واللازم بأقسامه باطل أما الاول فلانه لو كان أحدهما عين مدلولها أو داخلا فيه أو خارجا لازما له (١) لزم امتناع خروج المأمور بالصيغة المجردة عن القرائن عن عهدة الامر بالمرة الواحدة أو بالتكرار لان من يقول انها

---

بحث لأن التقييد بما هو له لدفع الاحتمال تأكيد والتأسيس اظهر واصل بالنسبة اليه والتقييد بخلاف ماهي له للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر متضمنة لحمل اللفظ على غير الظاهر والاصل عدمه فيتم الدليل الثاني واندفع الايراد ، والحاصل انا نقيد الامر تارة بالمرة وتارة بالتكرار من غير ان يكون القيد للتأكيد ومن غير الصرف عن الظاهر فتدبر ، اقول هذا الكلام من المصنف يعني ابن الحاجب لايطابق ماسيجي من حيث قال اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية لا الماهية اذ لا شك أن الجزئي هي الماهية المقيدة بالوحدة الا أن يقال مرادهم من المرة أن لا يكون متكرراً وحينئذ تظهر فائدة الخلاف في أن المطلوب هو الحقيقة أو المرة وقيل أن هذا الكلام من المصنف مخالف لما اختاره في شرح المفصل من أن اسم الجنس موضوع للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة ، أقول قد صرح صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام ان ذلك الخلاف فيما عدا المصادر الغير المنونة وأما المصادر المنونة التى كانت في ضمن المشتقات فالاجماع على أنه للطبيعة من حيث هي فالصواب في بيان المدافعة بين كلاميه ما اشرنا اليه فتأمل اه ميرزاجان وفي شرح الشرح كلام يتعلق به هذا وهو وقد يعترض عليه بالمنع الخ (١) قد تقدم للمصنف في اول المسئلة في قوله وقيل لا ايهما انه يدل على المرة بالالتزام ويمكن ان يقال ماتقدم من انه لازم للذات بالنظر الى الوجود كالسواد

---

(قوله) ولم يبين المؤلف عليه السلام وجه الملازمة لظهوره ، وهو أن مدلول الصيغة منحصر في هذه الاقسام فاذا لم يتحقق في المطلق فقط فلا بد ان يتحقق في احد الاقسام الباقية فما ذكره المحشي غير ظاهر اه حسن بن يحيي عن خط العلامة السياغي (قوله) وليس كذلك ، ويمكن توجيه العبارة بحذف مضاف أي يكون مدلول المشترك اه حبشي معنا (قوله) الظاهر إن مدلول احدهما للمرة الخ ، لامانع من اعادة ضمير احدهما للحقيقة المقيدة بالمرة او الحقيقة المقيدة بالتكرار فلا يلزم ماالزمه المحشي اه السيد احمد بن

بالالتزام ويمكن ان يجاب بانه ابطل هاهنا لزوم المرة المقيدة بقيد فقط فان مدلول الصيغة لايلزمه المرة المقيدة بذلك اذ معنى ذلك القيد هو الاقتصار على المرة وليس ذلك بلازم ولا هو من ضروريات المأمور به لانه يحصل المأمور في ضمن التكرار والذى سبق هو لزوم المرة المجردة عن هذا القيد فتأمل لكن يقال المعنى فيما سبق على التقيد أيضاً وان لم يذكر ذلك القيد صريحاً فالكلام هنا وفيما سبق متحد ( قوله ) او مستلزمة لها، عطف على الحقيقة أي ان الحقيقة مستلزمة لها أي المرة ، واعلم ان المؤلف جعل الاستلزام هاهنا مقابلا للتقييد وهو مناف سبق لانه لما جعل الاستلزام فيما سبق



داخلا في التقييد حيث قال او

للحقيقة المقيدة بالمرة فقط أو مستلزمة لها يلزمه أن لا يعده ممتثلا(١) بالتكرار لان الحقيقة المقيدة بالتكرار منافية للحقيقة المقيدة بالمرة الواحدة فقط ومعلوم أن الامتثال بأحد المتنافيين لا يكون امتثالا بالمنافي الاخر وهكذا فيمن يقول أنها الحقيقة المقيدة بالتكرار فقط لكنها(٢) تحصل البراءة والامتثال بكل واحدة من المرة والتكرار بالاتفاق(٣) فعلم أنهما خارجان عن مدلول الصيغة المجردة غير لازمين له فلم تكن الصيغة المجردة موضوعة للحقيقة مقيدة بأحدهما وأما الثالث فلأنها لو كانت مشتركة بينهما فأما أن يكونا مرادين معاً فيلزم القول بعموم المشترك في معانيه (٤) المتضادة أو يكون المراد أحدهما بعينه دائماً فيلزم امتناع حصول البرآءة بالاخر أو يكون المراد أحدهما تارة والآخر اخرى فلم يتعين المراد فيلزم توقف الامتثال على ظهور القرينة المعينة للمراد والكل باطل بالاجماع وأيضاً يلزم فى الاخير خلاف المفروض اذ المفروض أن الصيغة مجردة عن القرائن وحجة (الرابع ماتقدم) من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لامدخل له فى اللغة والاحاد لاتفيد والتواتر يمنع الخلاف، والجواب كالجواب(٥)

---

للحبشي وما ذكر هنا بالنظر الى الماهية كالزوجية للاربعة اه (١) فيه انه انما يلزمه ذلك لو قال بأنها الحقيقة المقيدة بالمرة فقط مع اعتبار عدم الزيادة حتى تنافي الزيادة مطلوبه وليس مراده الا إعتبار التقييد بالمرة وعدم اعتبار الزيادة ولا يلزم من عدم الاعتبار اعتبار العدم اه من انظار السيد العلامة هاشم بن يحيي رحمه الله (٢) هذه الاستثنائية عن القضية الاولى الحاكمة بالتلازم اه (٣) يعنى لما كانت البرآءة تحصل هي والامتثال لكل واحدة من المرة والتكرار إتفاقاً لم تكن الصيغة موضوعة للحقيقة مقيدة بأحدهما (*) هذا عند من يقول انه موضوع للمرة وأما من يقول بأنه موضوع للتكرار فلا برآءة ولا امتثال بدونه فتأمله والله أعلم اه ع (٤) لو قال قائل بالاشتراك اللفظي لخرج عن العهدة بالتكرار لأن المرة داخلة تحت التكرار والقول بأعتبار عدم التكرار معوضه للمرة والعكس يكفي في بطلانه الاتفاق على صحة الاستثنائية فتأمل وليس ممكنة الاجتماع من المشترك من قسم المجمل لأمكان العمل بالكل بخلاف ممتنعه فلا يتوقف على ظهور القرينة وما ذهب اليه ابن الامام عليه السلام في المشترك من صحة ارادة الكل ان صح الجمع هو الحق وقد حقق البحث العلامة المقبلي رحمه الله اه ع (١) من انه ثبت بالاستقراء والظن كاف في مدلولات الالفاظ اه عضـ

---

خارجاً لازماً الخ ( قوله ) يلزمه انلا يعده ممتثلا بالتكرار، فيلزم الاقتصار على المرة الواحدة ويكون الاتيان بالمأمور به مرتين او اكثر مخالفة للامر قال السعد وقد يعترض بان ماذكر في حيز المنع اذ المرة تحصل في ضمن التكرار قال اللهم الاان يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون الاتيان مرتين اواكثر مخالفاً للامر ( قوله ) لكنها تحصل البرآءة والامتثال بكل واحدة من المرة والتكرار بالاتفاق قال الشيخ العلامة في شرح الفصول ألا ترى ان المأمور اذا اوقعه مرة واحدة كان موصوفاً بأنه امتثل الامر ولا يعتقد ان حاله في لزوم حكم الامر له وبقائه عليه كحاله قبل ايقاعه فعلم انه بظاهره لايقتضي التكرار ثم قال الشيخ واعترض بان ماذكر عين الدعوى اذ لم يقع النزاع الا في ذلك (قوله ) وايضاً يلزم في الاخير وهو قوله فيلزم توقف الامتثال الخ

---

اسحق رحمه الله (قوله) لكن يقال المعنى فيما سبق على التقييد ايضاً ، شكل عليه وعليه مالفظه ينظر في هذا الايراد فانه غير ظاهر اه عن خط شيخه وفي حاشية يمكن الجواب بان الحكم بأن المرة من ضرورياته الاتيان بالمأمور نظير حكم أهل اللغة بأن المكان من ضروريات الفعل ولم يدل عليه الفعل ، واما إثباته الدلالة فيما سبق ونفيها ههنا فالمراد فيما سبق الدلالة ولو عرفاً وهي ثابتة في اللوازم العرفية فضلا عن الضرورية والمنفي ههنا الدلالة التى يعتبرها اهل المعقول لانها مقصورة على نوع خاص من اللوازم وهي التى تعتبر في باب الاستدلال دون الاولى والله اعلم اه السيد محسن الشامي ح (قوله) عطف على الحقيقة : بله

**مسئلة** والامر (المعلق على علة (١) يتكرر بتكررها (٢) اتفاقا)(٣) بين القائلين بأن الامر لايدل على التكرار والقائلين بأنه يدل عليه نحو ان زنا فارجموه وذلك للاجماع على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر فالتكرار مستفاد من تكرارها لامن الامر عندنا أومنهما عند المخالف (و) اما الامر المعلق (على شرط أو صفة) (٤) والمراد بالشرط مايلزم من عدمه عدم المشروط سواء كان بحرف الشرط أولا (٥) نحو اذا دخل الشهر فاعتق عبداً من عبيدي واشتر لحماً سميناً فهو (كالمطلق) في أنه لايقتضي التكرار وان تكرر ماعلق به(٦) (في الاصح) من القولين وهو مذهب أئمتنا عليهم السلام وجمهور القائلين بأن مطلقه لايقتضى التكرار وبعض أصحاب الشافعي وافق هنا الاسفرايني في اقتضائه التكرار (٧)، احتج أئمتنا والجمهور بقوله (إذ يعد ممتثلا) للامر (بالمرة من قيل له ان دخلت السوق فاشتر كذا) وان تكرر منه دخول السوق من دون تكرار ماامر به وذلك معلوم قطعاً ولو وجب تكرار الفعل بتكرر ماعلق به لما كان كذلك (و) احتجوا أيضاً بقوله (لانه اذا قيل) لمن وكل بأيقاع الطلاق (طلقها ان دخلت) الدار كان له أنّ يطلقها بحق هذا التوكيل اذا دخلت الدار مرة واحدة وان تكرر منها دخول الدار (لم يتكرر) منه الايقاع بالاتفاق فعلم ان تكرر الشرط لايعلم منه تكرر الحكم لغة ولا شرعا (قيل) في الاحتجاج للقائلين بالتكرار بأنه (تكرر) فيه (في اوامر الشرع) نحو « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا

---

(١) يعنى اذا علق على علة ثابتة عليتها بالدليل «» اه عضد وان كان شرطاً مثل ان زنى فارجموه فلا يقال انه من المعلق على شرط فيكون كالمطلق فتأمل اه من خط السيد العلامة الصفى احمد بن اسحق «» والمراد بالدليل احد الادلة الآتية من طرق العلة وأشار في عصام المتورعين ان تعليق الشارع الامر على الوصف أو الشرط إيماء الى العلة لكن لابد ان ينضم اليه إثباتها بتنقيح المناط اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) بعد حصول المعلق لاقبله، فانه لايجلد بالمرات من السكر التى لم يتخللها جلد غير جلد واحد اه من عصام المتورعين (٣) هكذا في المختصر من دعوى الاتفاق وفي الجواهر مالفظه لاخفاء ان بعض الاصوليين من الحنفية قالوا ان الامر المطلق يفيد المرة ولا يدل على التكرار وان علق بالعلة لم يجب تكرر الفعل بتكرر العلة بل وجوب تكرره كان مستفاداً من دليل آخر واعتذر آخر بأن دعوى الاتفاق لايقتضي أن يكون قول الكل بخلاف الاجماع قال هكذا قيل وفيه نظر اه (٤) يعنى اذا علق على امر لم تثبت عليته اه عضد (٥) يعنى اسم الشرط كذا قاله سيلان وصوابه اولا يكون بحرف الشرط بل كان الاول سبباً للثانى ومن ذلك انه قد يتضمن المبتدأ معنى الشرط كالاسم الموصول بفعل أو ظرف ومنه والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وان أجيب بأنه علة اه عن السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٦) القياس حذف الواو اه (٧) الا لقرينة مثل من استطاع اليه

---

(قوله) ان زنى فارجموه في شرح المختصر فاجلدوه (قوله) بحرف الشرط اولا وهو اسم الشرط (قوله) واشتر لحماً سميناً، مثال المعلق على صفة وهو السمن (قوله) تكرر فيه، الظاهر ان ضمير فيه عائد الى الشرط اي تكرر الامر بالنسبة الى الشرط في اوامر الشرع ولو قال تكرر ماعلق بالشرط لكان اظهر وعبارة شرح المختصر ثبت تكرر الفعل بتكرر ما علق به في

---

الظاهر انه عطف على قوله المقيدة ولكن لاتخلو العبارة عن قلق من حيث عدم التعريف فتأمل والله اعلم اه ح عن خط شيخه

(قوله) في شرح المختصر فاجلدوه وجهه امكان التكرار بخلاف الرجم وهو ظاهر ولا مشاحة في المثال ولذا لم يجعله اعتراضاً اه السيد احمد ابن الحسن بن اسحق رحمه الله

(قوله) اولا وهو اسم الشرط، شكل عليه وعليه ما لفظه مراد المؤلف بقوله سواء كان بحرف الشرط اما ان يكون شرطاً لغويا وقوله اولا اما ان يكون شرطاً شرعياً وهو الذى يلزم من عدمه العدم فتأمل اه ح عن خط شيخه الشرط الشرعي نحو ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا اه

اوامر الشرع (قوله) والاستقراء يدل الخ ، دفع لما يقال لعل التكرار فهم من غير التعليق (قوله) في غير العلة نحو اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا والقيام ليس بعلة بل العلة الحدث فالتكرار لاجله (قوله) ولذلك لم يتكرر الحج الخ ، ولهم ان يجيبوا بان عدم التكرار بخارج وقد يدفع بأن الاصل عدمه (قوله) قيل وهو ، اى الامر المطلق



وان كنتم جنباً فاطهروا»(١) والاستقراء يدل على انه فهم التكرار من نفس التعليق (قلنا) التكرار لتكرر العلة فى مثل الزنا والسرقة والجنابة فليس من محل النزاع واستفيد التكرار (بخاص) خارج (٢) (فى غير العلة) (٣) ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة

**مسئلة** (قيل وهو) اي الامر المطلق (للفور) (٤) فلا يعد ممتثلا من أخر الفعل عن اول اوقات الامكان وهذا قول القائلين بأنه (٥) للتكرار والمروي عن الهادي والناصر والمؤيد بالله والقاضي جعفر والحنفية والحنابلة وجمهور المالكية والظاهرية وبعض الشافعية كالصيرفى والدقاق والقاضي أبي الطيب والقاضي حسين وغيرهم (وقيل للتراخي) والمبادر ممتثل وهذا القول مروي عن القاسم بن ابراهيم عليه السلام واختيار ابي طالب والمنصور بالله وابي علي وابي هاشم وابي الحسين البصري والشيخ الحسن ورواية عن الشافعي (وقيل لا) يفيد (أيهما) (٦) اى لا فوراً بخصوصه ولا تراخياً بخصوصه بل يفيد مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا القول مختار الامام يحيى والامام المهدي احمد بن يحيى والقرشي ورواية عن الشافعي واليه ذهب الغزالي والرازى والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي والظاهر ان القول بأنه للتراخي يرجع الى هذا القول وأنهما قول واحد ويدل على ذلك ماذكره السيد ابو طالب فى المجزي مستدلا على مااختاره حيث قال والذي يدل على ماذهب اليه ان

---

سبيلا اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (١) واذا ملكت النصاب فزك اه من شرح جحاف على الغاية (٢) عن الامر كن فعله صلى الله عليه وآله وسلم اه من شرح جحاف ايضاً (٣) يعني وأما غير العلة فلا يثبت فيه التكرار الا بدليل خاص ولذا لم يتكرر الحج مع التعلق بالاستطاعة لعدم الخاص اه (٤) والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت أستعير للسرعة ثم سميت الحالة التي لاريث فيها ولا لبث فقيل رجع من فوره أي من ساعة، ومن قبل ان يسكن اه شيخ لطف الله رحمه الله (*) في تحرير ابن الهمام وشرحه التيسير مالفظه الفور للامر وهو امتثال المأمور به عقبه ضروري للقائل بالتكرار لأنه يلزم إستغراق الاوقات بالفعل المأمور به على مامر اه (*) قال الامام الحسن في القسطاس اعلم أن كل من قال بأن الامر للتكرار قال بأنه للفور «» وكذا بعض من قال بأن البرآءة تحصل بالمرة سواء كان لها بخصوصها ام لا اه «» لأن زمان التكليف عندهم يستوعب مابين وقت الطلب الى آخر العمر اه شرح فصول (٥) أى وهو المروى اه (٦) الا لقرينة تعين احدهما نحو أن يقول السيد لعبده اسقنى ماء فانه يفهم منه الفور لقرينة وهي أن العادة ان طلب السقى يكون عند الحاجة اليه عاجلا اه

قال في شرح الجمع يعنى المجرد عن القرائن وفي كلام المؤلف عليه السلام الآتي في حجة القائل بالفور ما يقضى بأن المراد بالمطلق ما لم يقيد بوقت حيث قال لان الخلاف في المطلق والمقيد بوقت غير المطلق وقد تقدم في الحاشية كلام في بحث الموسع يتعلق بالمقام (قوله) فلا يعد ممتثلا من آخر الفعل الخ ، قال في الفصول وشرحه للشيخ العلامة رحمه الله فيجب فعله في اول اوقات الامكان بعد سماع الامر وفهم المراد به فان اخر وجب فعله فيما بعده لكنه قد اثم بالتأخير ووجوب فعل المأمور به في الوقت الثاني لذلك الامر الاول فكأن الآمر قال افعل في اول اوقات الامكان فان لم ففي الذي يليه الى آخر الاوقات وقال الكرخي لايجب بالامر الاول بل بدليل غيره قياساً على المؤقت فانه اذا لم يفعل في وقته لم يجب الا بدليل آخر فكذلك المطلق اذا لم يفعل فوراً (قوله) وهذا قول القائلين بأنه للتكرار يعنى ان الفور لازم للقول بالتكرار وانما الخلاف في الفور وعدمه بين من قال ان الامر لمطلق الطلب ومن قال بانه للمرة ووجه اللزوم ان معنى التكرار اقتضاء الفعل المأموربه في كل وقت مع الامكان ومن جملة ذلك اول وقت بعد سماع الامر يمكن فيه ايقاع الفعل وذلك وقت الفور ذكره الشيخ العلامة رحمه الله تعالى (قوله) واختيار ابى طالب روى ذلك عنه في شرح الجوهرة حيث

---

(قوله) قال فى شرح الجمع يعنى المجرد عن القرائن ، كلام المؤلف مستقيم في الطرفين فتأمل اه ح عن خط شيخه

قال المشهور عن ابى طالب ان الامر على التراخي واشار بقوله المشهور الى مارواه في متن الجوهرة من انه يقول بالفور (قوله) وما صرح به عطف على قوله ماذكره السيد ابو طالب (قوله) وبعض المتأخرين هو محمد بن عبد الدائم البرماوى الشافعي (قوله) ولانه لو كان يقتضي التراخي عطف على معنى قوله ويدل على ذلك لانه في تقدير لدلالة ماذكره السيد ابو طالب في المجزي مستدلا الخ (قوله) وهو خلاف الاجماع هذا مبنى على عدم الاعتداد بقول غلاة المتوقفين وذلك انه كما يأتى سرف عظيم في حكم الوقف وسيأتى للمؤلف عليه السلام في شرح قوله وان بادر ما يؤيد هذا حيث قال وقد قيل ان التوقف في امتثال المبادر خرق للاجماع (قوله) بان المراد بالتراخي فى قول الائمة ماذكرناه من ان الامر لايفيد فوراً ولا تراخياً فقصد المؤلف عليه السلام بذلك ارجاع القول الثانى الى الثالث ضماً لنشر الخلاف (قوله) وقيل للفور اوالعزم ، ظاهر العبارة وكذا عبارة ابن الحاجب حيث قال اما الفور او العزم ان الترديد في مدلول الامر بانه اما للفور اوالعزم وليس ذلك هو المراد واشار في شرح المختصر الى ان الترديد بين الفعل اوالعزم لا في المدلول فلا ترديد فيه بل مدلول الأمر هو الفور حيث قال وقال القاضي يقتضي على الفور اما الفعل في الحال او العزم فى ثانى الحال واعتمده الشيخ العلامة في شرح الفصول فانه قال



والمراد ان الباقلانى يقول ان الامر المطلق يقتضي الفور لكنه يقول لايعصي بالتأخير اذا عزم على الفعل والمؤلف عليه السلام أيضاً لم يجعل الترديد في المدلول حيث قال يعنى يجب على المأمور في اول الاوقات الخ فقوله في اول الاوقات كقوله في شرح المختصر على الفور اذ المعنى يجب على الفور اما الفعل او العزم الا ان المؤلف عليه السلام لم يفهم من كلامه ان الأمر يقتضي ذلك الوجوب ويدل عليه كما في شرح المختصر ولعله مراده ثم ان المؤلف عليه السلام ذكر ان مانقله ابن الحاجب راجع الى مانقله الجوينى من انه لايفيد فوراً ولا تراخياً عند الباقلانى وهذا الذي ذكره المؤلف عليه السلام لاتحتمله هذه العبارة اعنى قوله اما للفور او العزم اذ تفوت معه فائدة ذكر الفور ويمكن توجيه ما ذكره المؤلف عليه السلام بانه ليس معنى رجوع مانقله ابن الحاجب الى مانقله الجوينى اتحاد العبارتين وذلك ظاهر بل المراد ان مانقله ابن الحاجب انما يتم بملاحظة مانقله الجوينى ، بيان ذلك انك قد عرفت ان قوله للفور اوالتراخي ليس معناه انهما مدلول الامر بل المعنى انه يجب اما الفعل او العزم واذا لم يكونا مدلول الامر فوجوب الفعل اوالعزم انما يتم بان لايفيد الامر فوراً ولا تراخياً كما ذكره المؤلف عليه السلام اذ لو كان للتراخي لم يجب العزم في اول الاوقات ولو كان للفور في الفعل لم يجز التراخي مع العزم والمحوج للمؤلف عليه السلام الى اعتماد عدم دلالته على الفور والتراخي محاولة ارجاع القول بالتراخي الى القول الثالث فتأمل هذا ما يتكلف في تصحيح المقام (قوله) وهذا كما اختاره ابوطالب ،

الامر اذا ورد متجرداً عن ذكر الوقت فالمستفادمنه وجوب ايقاع الفعل المأموربه من دون تخصيص له بوقت معلوم اذ لاذكر للوقت فالاوقات فيه سوآء ، وقول ابي الحسين في المعتمد حيث قال ان قول القائل لغيره افعل ليس فيه ذكر وقت متقدم ولا متأخر ، وانما يفيد ايقاع الفعل فقط وماصرح به الشارح العلامة وبعض المتأخرين من ان هذا القول مذهب ابي علي وابنه وابي الحسين ولانه لوكان يقتضي التراخي للزم ان لايكون المبادر ممتثلا لانه خالف مقتضى الامر وهو خلاف الاجماع فالاولى حمل مذهب التراخي على هذا المذهب(١)وقد صرح كثير من النقلة بأن المراد بالتراخي فى قول الائمة ماذكرناه (وقيل) هو اما (للفور اوالعزم) يعنى يجب على المأمور فى اول الاوقات(٢)اما الفعل اوبدله وهو العزم عليه فيما بعد وهذا رواه ابن الحاجب وغيره عن القاضي ابي بكر الباقلانى وهو بناء على قياس مذهبه فى الموسع والذى نقله عنه الجويني فى البرهان انه لايفيد فوراً ولا تراخياً والظاهر ان هذا النقل يرجع الى مانقله عنه الجوينى الا انه يشترط فى جواز التأخير العزم وهذا كما اختاره ابوطالب(٣)(وقيل بالوقف)

---

(١) فيكون المراد بالتراخي عدم اقتضاء الفور لا اقتضاء عدمه حتى يلزم عدم امتثال المبادر فتأمل اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٢) وهو ثانى وقت الخطاب مع الامكان اه (٣) من أنه لابد من العزم اذا اخر الفعل عن اول اوقات الامر شيخ لطف الله

---

(قوله) من ان الامر لايفيد فوراً ، فعلى هذا كأن الناقل قال هكذا وقيل للتراخي والمراد ان الامر لايفيد فوراً ولا تراخياً وهذا تناقض بل الظاهر ان مراد الشارح بما ذكرناه تقييد القول بالتراخي بقوله والمبادر ممتثل فتأمل والله اعلم اه ح عن خط شيخه (قوله) الا ان المؤلف لم يفهم من كلامه الخ ، الظاهر ان الامر بالعكس وانه يفهم الوجوب من كلام المؤلف ظاهراً بخلاف عبارة

فى مدلوله ( لغة ) اهو للفور ام لا ( و ) لكن ( المبادر ممتثل ) سوآء كان للفور او للقدر المشترك (١) وهذا القول رواه ابن الحاجب عن الجويني وظاهر كلامه انه لا يتوقف فيه لغة بل هو عنده بحسب اللغة لمطلق الفعل وانما يتوقف فى تأثيم المؤخر لانه قال فى البرهان وأما الواقفية فقد تحزبوا حزبين فذهب غلاتهم فى المصير الى الوقف الى ان الفور والتأخير اذا لم يتبين احدهما ولم يتعين بقرينة فاذا اوقع المخاطب ماخوطب به عقيب فهمه الصيغة لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون غرض الآمر به ان يؤخره وهذا سرف عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون منهم الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعاً فان اخر وأوقع الفعل المقتضى فى آخر الزمان لم يقطع بخروجه عن عهدة (٢) الخطاب وهذا هو المختار ثم قال بعد ان ذكر متمسك كل قوم وما عليه من النقوض واذا نجزت المباحثة عن هذه المآخذ فالذي اقطع به ان الطالب مهما اتى بالفعل فانه بحكم الصيغة المطلقة موقع للمطلوب وانما التوقف فى امر آخر وهو انه اذا بادر لم يعص وان اخر فهو مع التأخير ممتثل لاصل المطلوب وهل يتعرض (٣) للاثم بالتأخير فيه التوقف فاما وضع التوقف فى ان المؤخر هل يكون كمن يوقع ماطلب منه ورآء الوقت الذي يتأقت به الامر حتى لا يكون ممتثلا اصلا فهذا بعيد لان الصيغة مسترسلة ولا اختصاص لها بزمان انتهى كلامه ( وقيل بالوقف ) فيه لغة كما قاله الاولون وفى الامتثال به ( ان بادر ) أو لم يبادر لاحتمال وجوب التراخي او الفور وهذا مذهب غلاة الواقفية كما بيناه وقد قيل ان الوقف فى امتثال المبادر خرق للاجماع وقد فسر الوقف بأنه مشترك لفظي بين الفور والتراخي فيتوقف (٤) فيه لتجرده عن القرينة كما هو المفروض وقد نقل هذا القول عن المرتضي للموسوي، استدل ( الاول ) بوجوه منها لو جاز ( التأخير ) للمأمور به عن اول الامكان لادى الى اقسام باطلة كلها و مستلزم الباطل باطل بيان ذلك انه لا يخلو ( اما ) ان يجوز التأخير ( الى غاية معينة ) نحو ان يقال للمكلف الى الوقت العاشر او اليوم الفلاني ولا تؤخره عنه ( وهو غير المتنازع ) لان الخلاف فى المطلق والمقيد بوقت غير المطلق

---

كما مر له في الواجب الموسع اه (١) وأما وجوب التراخي فغير محتمل اه عضد (٢) فيجب عند الامام البدار الى الفعل ليخرج المأمور عن العهدة بيقين ولا ينافي ذلك مايدل عليه قوله فالذى اقطع به الى قوله فيه التوقف من عدم وجوب المبادرة بل المنافي لعدم وجوب المبادرة وجوبها لذاتها بمعنى أن اصل الخروج عن العهدة يتوقف عليها لا وجوبها للخروج يقيناً فليس بمناف اه نقل هذا من شرح العضد وجواهر التحقيق بالمعنى والله الموفق (٣) وبعضهم رأى التأثيم في التأخير اه من منتهى السؤل والامل على المختصر للنيسابوري (٤) يقال اذا آ

---

هـذا بنـاء عـلى مـا نقـله المؤلف عليه السلام عن الجزى لا على ما روي عن ابي طالب من انه يقول بالتراخي الان يكون القول بالتراخي يرجع الى القول بان الامر لا يفيد فوراً ولا تراخياً كما ذكره المؤلف عليه السلام فيما سبق (قوله) وظاهر كلامه اي الجويني الخ هـذا من المؤلف عليـه السلام اعتراض على رواية ابن الحاجب عن الجويني (قوله) في المصير متعلق لغلاتهم اي المغالين في المصير وقوله الى ان الفور متعلق بذهب وينظر اين خبر ان ولعله جملة الشرط اعني اذا لم يتبين وجوابه وهو فاذا اوقع المخاطب ولعل العائد ضمير احدهما (قوله) المقتضى على صيغـة اسم المفعول ( قوله ) ومستلزم الباطل المستلزم هو جواز التأخير والباطل هو التأدي الى اقسام باطلة وهو اللازم وببطلانه يبطل المستلزم فما ذكره المؤلف عليه السلام اشارة الى بطـلان اللازم فهو كما لو قال والتأدي الى اقسام باطـلة باطـل

---

شرح المختصر فلا يفهم ظاهراً فتأمل اه لم يكن فى كلام المؤلف ان الامر هو الذى اقتضى ذلك الوجوب بخـلاف كلام شرح المختصر ولعل المحشي يشير الى هذا فتأمل اهـ قال عن خط شيخنا عافاه الله

( او ) الى غاية ( محـدودة بظن ) نحو ان يقال اذا غلب على ظنه انه ان لم يشرع فى اداء المأمور به فاته ( و ) هذا ( قد لايقع ) لكثير من المكلفين ( لغلبة الامل وهجوم الموت ) فان حب الحياة يقوي الامل ويضعف الخوف لهجوم الموت وذلك يقتضى ان لا يتحتم عليهم وظاهر الامر يقتضى احدهما ( واما ) ان يجوز ( الى غير غاية من غير بدل (١) فيلحق بالنافلة ) لانتقاض وجوبه بارتفاع التحتم ( او ) يجوز تأخيره الى غير غاية مع وجود ( بدل وهو ) اي البدل اما ( العزم و ) هو ( لايجب كما سبق ) فى مسئلة الواجب الموسع فلا يكون بدلا لما عرفت من انه لايجوز التخيير بين واجب (٢) و غير واجب ( اوالوصية و ) هي ( لاتعم ) جميع العبادات (٣) لانها لاتثبت كلها بالوصية ( وتلزم الوصية بها ) لانه اذا جاز ان يكون امر الله تعالى لنا بفعل لايمنع من العزم (٤) على الاخلال به اذا اوصينا به غيرنا جاز ان يكون امرنا للوصي غير مانع من الايصاء بما اوصيناه وهكذا الوصي الثاني (٥) والثالث الى غير نهاية وهو ظاهر البطلان ، ومنها قوله ( ولقوله تعالى ( سارعوا ) (٦) الى مغفرة من ربكم » والمأمور بالمسارعة اليه سببها اتفاقاً (٧) وهو فعل المأمور به فتجب المسارعة اليه لان الامر يقتضي الوجوب والمسارعة انما تتحقق بالفور ومنها قوله ( وذم ابليس على ترك البدار ) الى ما امر به من السجود لآدم فى قوله تعالى « ما منعك ان لا تسجد اذ أمرتك » فلولا انه للفور لم يتوجه الذم والتوبيخ عليه لان له ان يجيب بأنك ما امرتني بالبدار وسوف اسجد

---

يصير مجملا والامر انما يقتضى وجوب مقتضى الفعل فيلزم ان لايفعل احدهما الا بأمر يعينه اه (١) وهو العزم اوالوصية اه (٢) وهو الامر المطلق أوغير واجب وهوالعزم اه (*) واورد بأنه قد ورد التخيير بين فعل المسنون وسجود السهو وبين ابتداء السلام والرد اه (٣) لخروج الصيام والصلاة اه (٤) المناسب في العبارة اسقاط لفظ العزم ويقال لايمنع من الاخلال به إذ لافائدة في ذكره اه (٥) لو أوصى الثاني نسخة اه (٦) قد أجاب الاسنوى بأن يقال لانسلم أن الفورية مستفادة من الامر بل ايجاب الفور مستفاد من قوله سارعوا لامن لفظ الامر وتقرير هذا الكلام من وجهين احدهما أن الفور ليس من صيغة الامر بل من جوهر اللفظ لأن لفظ المسارعة دال عليه كيفما تصرف ، الثاني ان ثبوت الفور في المأمورات ليس مستفاداً من مجرد الامر بل من دليل منفصل وهو قوله تعالى سارعوا ولك ان تقلب الدليل فتقول الآية دالة على عدم الفور لأن المسارعة مباشرة الفعل في وقت مع جواز الاتيان به في غيره اه اسنوى (٧) لانها فعل الله تعالى فيستحيل مسارعة العبد اليها فحمل على المجاز اطلاقاً لاسم المسبب على السبب ذكر معناه الاسنوى ، يفهم من هذا أنه من باب المجاز المرسل للعلاقة المذكورة والظاهر أنه من باب مجاز الحذف والنقصان لعدم إمكان الاستغناء باللازم عن الملزوم عند التنصيص على المعنى المراد اذ يقال سارعوا الى سبب مغفرة من ربكم ويكتفي في المجاز المرسل بتعذر المتجوز عنه فيقال في اذا نزل السماء بأرض قوم ، رعيناه الخ رعينا النبات وانما

---

فيبطل الملزوم ( قوله ) وتلزم الوصية الظاهر انه معطوف على قوله لايعم والمعنى وهي تلزم ( قوله ) بها ، أي بالوصية فيلزم التسلسل ويؤدى الى بطلان الوجوب فقول المؤلف عليه السلام لانه اذا جاز ان يكون الخ بيان للزوم وقوله لايمنع ، أي امر الله وقوله جاز جواب اذا وفي بعض النسخ لجاز ( قوله ) اليه ، أي الى المأمور به وهو الفعل أى الى الفعل الذى امرنا بالمسارعة اليه وضمير سببها للمغفرة يعنى ان المأمور هو

( واجيب عن ) الوجه ( الاول بالنقض بما اذا صرح به)(١) يعني بجواز التأخير(٢) فأن جميع ماذكرتم من الاقسام (٣) متحقق فيه مع جواز التأخير فما هوجوابكم هو جوابنا (٤) وهذا النقض اجمالي ، واما التفصيلي فبأن يقال لانسلم الملازمة لانا نختار ان يكون جواز التأخير الى غاية محدودة بالظن وهي ان يغلب على ظنه عند بعض الامارات التي تمنع من الفعل مثل المرض وغيره انه اذا لم يفعله لم يتمكن من فعله في المستقبل كما يقوله الشافعي في مسئلة الحج فحين ينتهي المكلف الى تلك الغاية يتضيق عليه وجوب الفعل فيها ولا يرد عليه من مات فجأة لان الخصم يمنع ذمه وعقابه على التأخير كما قال الفاضل القرشي في عقده ومن مات فجأة فلا لوم عليه (و) عن الوجه ( الثاني ) بأنه ( محمول على الافضلية ) (٥) في المسارعة لاعلى الوجوب فيها اذلو وجب الفور لم يكن مسارعة (٦) لان الاتيان بالفعل في الوقت الذي لايجوز تأخيره عنه لايوصف بالمسارعة قطعاً (٧) ولو سلم فأنما يتم لوكانت الاية الكريمة تفيد تعميم المسارعة الى جميع اسباب المغفرة وهي غير مفيدة لذلك لانها انما تفيد المسارعة الى السبب بدلالة الاقتضاء (٨) لابالمنطوق والاقتضاء لاعموم له كما يجيء انشاءالله تعالى فلا دلالة لها على المسارعة الى كل سبب للمغفرة فيمكن تخصيص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله من الافعال المأمور بها ، واعلم ان هذا الوجه والذى قبله بعد تسليم

---

احتيج الى المقدر هينا لتقاضى اللفظ له فتأمله والله اعلم اه ع (١) كما لو قال للمكلف امرتك بكذا وفي أى وقت اتيت به فقد امتثلت لم يلزم منه محال لتمكنه من الامتثال وانما يلزم التكليف بالمحال لو اوجب التأخير الى غاية مجهولة وليس كذلك ومثله جائز فلوصح الدليل بجميع مقدماته لماجرى فيه اه شرح ابن جحاف (٢) اذ لاخلاف في إمكانه اه عضد (٣) المشار اليها بقوله أما ان يجوز التأخير الى غاية الخ (٤) قال في المحصول وهو لازم لامحيص عنه اه (٥) وفي التحرير وشرحه التيسير، الجواز جاز كون كل منهما «» تأكيداً لايجابه أى الفور بأن يكون اصله مفاداً بالصيغة كما قالوا وجاز أن يكون تأسيساً بناء على أن الصيغة غير متعرضة لايجابه ويكون الايجاب مفاداً بهما كما قلنا فلا يفيد شيء منهما أنه اى الفور موجبها أى الصيغة كما هو مطلبهم لعدم انتهاض حق الاستدلال مع احتمال خلاف المقصود وكيف والتأسيس مقدم على التأكيد وانقلب دليلهم لأن حمل الآيتين على التأسيس الذى هو الاصل يستلزم عدم افادة الصيغة الفور واليه اشار بقوله اذا أفاد دليلهم حينئذ نفيه أى نفي كون الصيغة دالة على الفور اه «» يعنى من سارعوا فاستبقوا (٦) ولا مستبقاً لأنهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق ولا يقال لمن قيل له صم غدا انه مسارع اليه واستبق اذا صامه وايضاً لو وجبت المسارعة والاستباق من الآيتين «» لم يكن من مجرد الامر وليس ذلك مدعى الخصوم اه سبكى والله اعلم «» الآية الثانية فاستبقوا الخيرات اه (٧) لايقال لمن قيل له صم غدا انه سارع اليه اه عضد وأما ماقيل من انه لايقال لمن قيل له صم غدا فصامه انه سارع فظاهر المنع اذا المسارعة عبارة عن عدم التلكي في الامتثال اه جلال (٨) انما يستقيم على قول بعضهم وهو الغزالي وغيره ان دلالة الاقتضاء من المفهوم كما هو مذكور فيما سيأتى وأما على مابنى عليه المؤلف عليه

---

اللازم كما لايخفى وكما هو مقتضى قول المؤلف عليه السلام لانا نختار ان يكون جواز التأخير الخ (قوله) ولايرد من مات فجأة جواب عن قولهم وقد لايتسع لهجوم الموت لكن يقال مدار الاستدلال على انه يؤدي الى التحاقه بالنفل وهذا الجواب يحقق التحاقه بالنفل لعدم الذم اللهم الا ان يكون المراد التزام عدم وجوبه فيمن مات فجأة بخلاف غيره والله اعلم ولم يتعرض الشيخ العلامة رحمه الله في شرح الفصول لهذا الجواب بل اجاب بان ذلك يؤدى الى سقوط فائدة الامر راساً (قوله) بدلالة الاقتضاء لابالمنطوق ، اعلم ان من اقسام دلالة الاقتضاء ان تتوقف الصحة العقلية او الشرعية على المقدر فالاول نحو واسأل القرية أي أهلها والثانى نحو اعتق عبدك عنى على الف أي ملكنى عبدك واعتقه عنى والظاهر ان مانحن فيه يصلح ان يكون من الاول ومن الثانى اذ لايصح الامر بالمسارعة الى مجرد المغفرة بدون الامر بفعل اسبابها اذا عرفت هذا فالمقتضى على صيغة اسم المفعول هو المقدر وهو اسباب

---

(قوله) ولم يتعرض الشيخ العلامة الخ ، عبارة الشيخ بعد قوله لهجوم الموت وان قدر ذلك يعنى الظان في بعض المكلفين فلن يستمر في الكل فيؤدى الى سقوط الامر رأساً فينظر في كلام المحشي فليس بجواب اه ح عن خط شيخه

ما فيهما انما يدلان على ان الامر يقتضي الفور شرعا (١) لا لغة (و) عن الوجه ( الثالث ) بأن ماذم ابليس عليه ليس من محل النزاع لان النزاع في المطلق وأمره بالسجود ليس مطلقاً بل هو مقيد بوقت معين ( لقرينة ) قوله تعالى ( فأذا سويته ) (٢) ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » ، استدل ( الثاني ) وهو القائل بأفادة المطلق للتراخي بأن المستفاد من الامر الوارد متجرداً عن ذكر الوقت وجوب ايقاع المأمور به من دون تخصيص له بوقت معلوم اذ لا ذكر للوقت (٣) فثبت ان ( الاوقات فيه على سوآء ) ووجوبه لايقتضي تخصيصه بأول اوقات الامكان لان الوجوب ينقسم الى مضيق وموسع واذا كان كذلك ( فلا فور ) يستفاد منه (قلنا ولا ) يستفاد منه (تراخ) وهو ظاهر ، واعلم أن هذه حجة السيد ابي طالب اوردناها لتبين صحة رد القول الثانى الى الثالث ، إستدل ( الثالث ) وهو القائل بأنه القدر المشترك بمثل (ماسبق) في التكرار من ان المطلوب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارج فأن الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما والجواب كالجواب ( وايضا ) الزمان والمكان من ضرورة الفعل بالامر قطعاً على السوآء فكما ( لا يدل ) بالضرورة والاتفاق ( على المكان وهو من ضرورته فكذا الزمان ) (٤) لاستوآئهما ، إستدل ( الرابع والخامس ) وهم الواقفون بنحو ( ماتقدم ) من انه لو ثبت لثبت بدليل عقلي

---

السلام وصدره من انها من المنطوق فغير مسلم والله أعلم اه (١) هذا حكاه السعد عن العلامة واستقواه قال الابهري والجواب انه اذا ثبت كونه للفور في الاوامر الشرعية ثبت في غيرها ايضاً اذ لاقائل بالفصل اه (٢) وفيه قرينتان دالتان على الفور احدها الفآء والثانية ان فعل الامر وهو قوله فقعوا عامل في اذا لأن اذا ظرف والعامل فيها جوابها على رأى البصريين فصار التقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويتي اياه اه اسنوى (*) وقال السبكي مانصه وتقرير الفور من هذه الآية ان العامل في اذا هو قوله فقعوا له ساجدين فيصير تقدير الآية حينئذ فقعوا له ساجدين حين تسويتي اياه فوقت السجود حينئذ مضيق وامتناع تأخيره عن حين التسوية مستفاد من امتناع تأخير المظروف عن ظرفه الزمانى لامن مجرد الامر فاعتمد على هذا التقرير ولا تفهم الفورية من ترتيب السجود على ماذكر من الاوصاف بالفاء فان ذلك انما يتم لو كانت الفاء فيه للتعقيب وقد نص النحويون على أن الفاء اذا وقعت جوابا للشرط لاتقتضى تعقيباً اه (٣) اذ لو افاد التعجيل لم يخل فأما ان يفيد بمفهومه أو بصريحه والاول باطل اذ ليس فيه تعيين الوقت والثانى لايصح الا اذا كان الوجوب لايعقل الا في ثانى حال الخطاب فيكون مادل على اقتضاء الامر للوجوب قد دل على تعيين ذلك الوقت له وهو باطل لأن الفعل يقع موقع الواجب في أى وقت ادى واحتج ثالثاً بأن فريضة الحج نزلت سنة ثمان وحج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سنة عشر وأجيب عن هذا بجواز أن يكون تأخيرها لعذر اه شيخ لطف الله رضي الله عنه (٤) في حاشية ، يريد ان الزمان والمكان المبهمين من ضرورة الفعل لا المعينين فكما لا يدل بالضرورة على مكان معين لايدل على زمان معين لاستوائهما والعبارة قاصرة عن

المغفرة وسيأتى في باب العموم ان المقتضى لاعموم له لان الحاجة تندفع بتقدير البعض ففي مانحن فيه تندفع عدم الصحة العقلية او الشرعية بتقدير بعض الاسباب كما ذكره المؤلف عليه السلام ولاستيفاء البحث محل أخر وهذا ما يتعلق بما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله ) الرابع والخامس بنحو ماتقدم لم يذكر المؤلف عليه السلام حجة القائل بالفور او العزم بناء منه عليه السلام انه يرجع الى مااختاره ابو طالب والمتأخرون واستدل له في شرح المختصر بما تقدم في الموسع من انه يثبت في الفعل او العزم حكم خصال الكفارة واجاب بما مر من انه يطيع بخصوص الفعل والعزم انما وجب لكونه من احكام الايمان

الى اخره (١) واما من يفسر الوقف بالاشتراك فيحتج بانه قد اطلق عليهما والاصل الحقيقة فالتوقف عنده في معرفة المراد لا في الموضوع له ،

**مسـألة** هل (الامر (٢) بالشيء) المعين (٣) نهي عن ضده او يدل عليه (٤) اولا (٥) فيه خلاف وليس الخلاف في هذين المفهومين (٦) لاختلافهما باختلاف الاضافة فأن الامر مضاف الى الشيء والنهي مضاف الى ضده ولا في اللفظ لان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لاتفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل ذلك الامر نهي عن الشيء المعين (٧) المضاد له اولا (٨) فاذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة لاتسكن (قيل) هو بمثابته وانه (نهي عن الضد (٩) واتصافه بكونه أمراً ونهياً باعتبارين (١٠) كاتصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة الى شيئين وهو قول الشيخ ابي الحسن الاشعري والقديم من قولي القاضي ابي بكر الباقلاني وسوآء كان ايجاباً او ندباً وهذا بناء على اثبات الكلام النفسي (١١)

---

اداء هذا المعنى اه (١) ولا يجدي اوآحادي ولا يفيد وقوله ماتقدم من انه ثبت بالاستقراء والظن كاف في مدلولات الالفاظ اه (٢) وفي جمع الجوامع أما الامر اللفظي فليس عين النهي اللفظي قطعاً ولا يتضمنه على الاصح وقيل يتضمنه على معنى انه اذا قيل اسكن مثلا فكأنه قيل لاتتحرك أيضاً لأنه لايتحقق السكون بدون الكف من التحرك اه محلي (٣) لا المبهم كخصال الكفارة اه من شرح المحلي وقال السبكي في شرح مختصر ابن الحاجب وقوله في الكتاب بشيء معين لفظة معين لابد منها والمراد الاحتراز عن الواجب الموسع والمخير فان الامر بهما ليس نهياً عن الضد اه منه وفي التمهيد للاسنوي ويشترط في كونه نهياً عن ضده أن يكون الواجب مضيقاً كما نقله شراح المحصول عن القاضي عبد الوهاب لأنه لابد أن ينتهي عن الترك المنهي عنه حين ورود النهي ولا يتصور الانتهاء عن تركه الا مع الاتيان بالمأمور به فاستحال النهي مع كونه موسعاً اه قلت وقوله لأنه لابد أن ينتهي عن الترك الخ خروج الى النقيض والكلام في الضد اه (٤) قال في التحرير وشرحه التيسير ان جماهير الشافعية والحنفية والمحدثين قائلون بأن الامر بالشيء نهي عن ضده ان كان الضد واحداً والا فعن الكل ان كان اكثر وقيل عن واحد غير معين منها وهو بعيد جداً وبأن النهي عن الشيء امر بالضد ان كان واحداً والا فبواحد غير معين ان كان اكثر وقال بعض الحنفية والمحدثين بالكل وفيه بعد اه باختصار لطيف والله اعلم (٥) يدل عليه نسخة اه (٦) بل في معنيهما أى الايجاب والتحريم ذكره ابو الحسين في المعتمد اه فصول بدايع (٧) الوجودى واحترز بقوله المعين عن المبهم من اشياء فليس الامر به بالنظر الى ماصدقه نهياً عن ضده منها ولا متضمناً له قطعاً وقيدنا الضد بالوجودى للاحتراز عن العدمي أى ترك المأمور به فالامر نهي عنه أو يتضمنه قطعاً اه من شرح المحلي للجمع (٨) وفي شرح الفصول مايدل على ان زيادة لفظ المعين لئلا يتوهم ان المراد الصيغة أو مفهوم الامر اه (٩) في نسخة عن ضده اه (١٠) بمعنى أن الطلب واحد هو بالنسبة الى التحرك امر والى السكون نهي ذكر معناه المحلي في شرح الجمع (١١) وعبارة الجمع الامر النفسي بشيء معين نهي عن ضده الوجودي اه قال

---

بمعنى ان ماصدق عليه انه أمر بشي هل يصدق عليه انه نهي عن ضده اذ ليس الخلاف في هذين المفهومين ولذا قال المؤلف عليه السلام وانما الخلاف في ان الشيء المعين الخ فالمعين صفة للشيء لا للامر كما هو مقتضى مافي شرح الجمع (قوله) او يدل عليه هكذا في شرح الفصول للشيخ العلامة وأراد او يدل عليه بالتضمن او الالتزام وكانه مبنى على ان من قال بانه عين النهي عن ضده يقول بانه هو لا بانه يدل عليه (قوله) في هذين المفهومين اي مفهوم الامر بالشيء والنهي عن ضده (قوله) وانه نهي عن الضد لعله عطف على قوله هو بمثابة الخ بمنزلة التفسير (قوله) وهذا بناء على اثبات الكلام النفسي هكذا في الجمع وشرحه قال في شرحه اما المنكرون للكلام النفسي وهم المعتزله فان الامر بالشيء ليس عين النهي عن ضده عندهم قطعاً فان الامر والنهي لهما صيغتان مختلفتان ثم قال واختلف المعتزلة في ان الامر اللساني هل يتضمن النهي عن ضده أم لا فذهب قدماؤهم الى منعه والقاضي عبد الجبار وابو الحسين وغيرهما الى اثباته قلت وقد نسب المؤلف عليه السلام القول بانه يستلزمه الى بعض أئمتنا كما يأتى

---

(قوله) فالمعين صفة الخ ، ينظر اه من خط السيد عبد الله الوزير وقوله كما هو مقتضى مافي شرح الجمع قد ضعفه السعد

ولهذا نقله صاحب التقريب عن جميع من ينفي حدوث القرآن يعني ان طلب الفعل ايجاباً وندباً عين طلب الكف عن الضد تحريما او كراهة وسوآء كان الضد واحدا كضد السكون او اكثر كضد القيام (١) فالاول واضح ، واما الثاني فالمنسوب الى العامة من الشافعية والحنفية والمحدثين ان النهي يتعلق بالكل وقيل بواحد غير معين واستبعده ابن ابي شريف وقال البرماوي بل هو الظاهر (وقيـل) ليس عين النهي عن الضد ولكنه (يستلزمه) اي يدل عليه بالالتزام (٢) وهذا قول بعض أئمتنا عليهم السلام كالمؤيد بالله (٣) عليه السلام لانه قال في حـديث (٤) اسكنوا في الصلاة انه اوجب السكون في الصـلاة ورفع الايدي ترك له فوجب ان يكون منهيـاً عنـه واختيار الفصول وبه قال القاضي ابو بكر البـاقلاني آخراً والقاضي عبـد الجبار وابو الحسين البصري والرازي والآمدي وقد عبر عنه بعضهم بالتضمن والمراد ماذكرناه (٥) صرح به العلامة في شرح المختصر والمحلي في شرح جمع الجوامع (٦) (وقيل) ان الامر عين النهي او يستلزمه على اختلاف الرأيين (في الوجوب) فقط لا فيه وفي الندب ، ووجه الفرق ان أضداد المندوب المانعة عن فعله من الافعال المباحة فلا يكون منهياً عنها تحريماً ولا تنزيهاً بخلاف المانع عن الواجب ، ووجه التعميم ماذكره ابو الحسين البصري من أن الامر على طريق الندب يقتضي ان الاولى ان لا يفعل ضده كما أن النهي (٧) على طريق التنزيه يقتضي أن الاولى ان لا يفعل المنهي عنه (وقيل) ان الامر (لا) يكون عين ضده ولا يستلزمه وهو مذهب الجويني والغزالي وابن الحاجب وجمهور المعتزلة وبه قال الامام يحيي بن حمزة والامام المهدي احمد بن يحيي (و) الخلاف في (النهي) هل هو عين الامر بضـده او يدل عليه او لا يدل (كذلك) اي كالخلاف

---

في شرح الجمع للزركشي وانما قيدنا هذا الخلاف بالنفسي للتنبيه على أنه ليس الخلاف في صيغة الامر وصيغة النهي اذ لا نزاع في انهما صيغتان مختلفتان وانما النزاع عند القائلين بالنفسي وان الامر هو الطلب القائم بالنفس راجع الى ان طلب فعل الشيء هل هو طلب ترك اضداده ام لا وهذا وان لم يصرح به الجمهور واطلقوا الخلاف فهو متعين لماذكرنا والشيخ والقاضي لم يتكلما الا في النفسي ثم ذكر نفي المعتزلة للنفسي واتفاقهم على أن الامر ليس نهياً عن ضده ضرورة مغايرة صيغة افعل لصيغة لا تفعل قال وانما اختلفوا يعني المعتزلة هل يستلزم النهي عن ضده من جهة المعنى على مذهبين الخ اه المراد نقله (١) من القعود والاضطجاع والركوع وغيرها اه (٢) فالامر بالسكون مثلا أي طلبه متضمن للنهي عن التحرك أي طلب الكف عنه أو هو نفسه بمعنى ان الطلب واحد بالنسبة الى السكون امر والى التحريك نهي كما يكون الشيء الواحد بالنسبـة الى شيء قريبـاً والى آخر بعيـداً اه محلي (٣) وهو ظـاهر كلام الهادي عليه السلام في تحريم أكل لحوم الخيل والبغال والحمير اه (٤) واستدل به الاصحاب على وجوب ترك رفع اليدين عند التكبير وليس بدليل اه (٥) وهو الالتزام اه (٦) عبارة المحلي في شرح جمع الجوامع والتضمن هنـا يعبر عنه بالاستلزام لاستلزام الـكل للجزء اه

---

شرح الجمع من مذهب القاضي عبد الجبار ومن معه ويكون المراد

فيكون مبنيا على ماذكره في بقوله عليه السلام وهذا بناء على اثبات الكلام النفسي اي القول بكون الامر عين النهي عن ضده لانه يستلزمه (فائدة) ذكر في شرح الجمع ان المراد بالضد هو الوجودي ليخرج النقيض وهو ترك المأمور به فانه منهي عنه بلا خلاف فقولنا قم نهي عن ترك القيام وهل هو نهي عن التلبس بضد من اضداده الوجودية كالقعود والاضطجاع هذا موضع محل الخلاف انتهى وستأتي قريباً الاشارة الى ذلك بقوله عليه السلام لانهم صرحوا بأن المراد بالضد هو الضد الوجودي (قوله) ولهذا نقله صاحب التقريب الخ ، لا حجة في مجرد النقل عن الجميع مالم ينف عن غيرهم اه (قوله) اوجب السكون ، يقال المأمور به الاسكان وكأنه اخذ بحاصل المعنى (قوله) وقد عبر عنه ، اي عن الاستلزام بعضهم بالتضمن الخ كما في شرح المختصر لـكن من عبر عنه بالتضمن اراد انه شامل للتضمن والالتزام لان المراد بالتضمن الالتزام فقط كما هو مقتضي عبارة المؤلف عليه السلام وعبارة الشيخ رحمه الله تعالى اراد بالتضمن ما يعم الالتزام ولم يرد المعنى الاصطلاحي (قوله) لا يكون عين ضده الاولى عين

---

(قوله) فائدة الخ ، وقد ذكر هذا الـكلام المنقول في الغيث الهامع اه (قوله) يقال المأمور به الاسكان ، ينظر فان اسكنوا امر من سكن يسكن فالمأمور به السكون كما لا يخفى وفي بعض نسـخ الشرح مضبوطاً اسكنوا بكسر الكاف فكلام المحشي على هذا ظاهر اه ح عن خط شيخه (قوله) وعبـارة الشيخ رحمه الله الخ اراد الشيخ

في الامر (في الاصح) من النقل وحكى ابن الحاجب (١) ان من الناس من اقتصر على أن الامر عين النهي عن الضد او يستلزمه دون النهي فلا يكون أمراً بضده المعين او احد اضداده على التخيير ولا يستلزمه قال السبكي في منع الموانع (٢) انه لم يجد له في هذه الطريقة مستنداً من معقول ولا منقول قال ولا رأيتها فيما رأيت من كتب الاصول ولا ادري من اين اخذها قال ولعله اخذها من قول بعض الاصوليين في الاستدلال على ان الامر ليس نهياً عن ضده كما ان النهي (٣) ليس امراً بضده فكأنه مقيس عليه للقطع فيه بذلك لكن ليس فيه صراحة لاحتمال ان يراد ذكر المسئلتين معاً واختيار النفي فيهما لا كون احداهما اصلا للاخرى قال ولهذا حذفتها في جمع الجوامع، قلت وقد تابع ابن الحاجب في هذه المقالة الفاضل القرشي واختارها لنفسه بناء منه على ان متعلق النهي نفي الفعل وهو عدم فليس امراً ولا متضمناً له بخلاف الأمر فأنه طلب الفعل مع المنع من الترك والمنع من الترك هو عين معنى النهي فكأنه مقتضى (٤) للامر ولذا قال فأما اضداده التي هي معان وجودية فهي خارجة عما نحن فيه يعني فلا دلالة لصيغة الامر عليها اصلا ويستفاد من كلامه هذا ان امر الندب لا دلالة له على ضده اصلا ولكنه قد اراد بالضد خلاف ما اراده المتكلمون في هذه المسئلة لأنهم

تأمل اهـ عن خط سيدنا علي البرطي رحمه الله (١) وكثير من اصحابنا وهو المختار وبه جزم النووي في الروضة في الطلاق لأن القائل اسكن قد يكون غافلا عن ضد السكون وهو الحركة فليس عينه ولا يتضمنه اهـ برماوي من شرح منظومته (٢) في نسخة جمع الجوامع وقد حرر بعضهم على المصدر لفظ التصحيح اهـ (٣) قال في التحرير ومنهم من اقتصر على الامر أي قال الامر نهي عن ضده وسكت عن النهي وهو معزو الى الاشعري ومتابعيه اهـ والله اعلم (٤) قال القاضي اسحق بن محمد العبدي في بحث مقدور بين قادرين مانصه اختلفت أقوال المتكلمين في بيان الضدين فبعضهم قال هما الوصفان الوجوديان المتعاندان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في ذات واحدة ويكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض وهذا مارضيه صاحب الرسالة الشمسية وصدره في شرح المحصل قال واحترزنا بوصفين عن الذوات فانها لا تتضاد وبقولنا لذاتيهما عن الشيئين اللذين يمتنع اجتماعهما لصارف وبقولنا يكون بينهما غاية الخلاف احتراز عن السواد بالنسبة الى ما بينه «» وبين البياض كالحمرة والصفرة والخضرة فان السواد والبياض لا يضادان شيئاً منها والمتكلمون لا يعتبرون هذا الشرط بل يحكمون بأن السواد مضاد لجميع الالوان سواء كان في غاية البعد منه كالبياض أولم يكن كالحمرة والخلاف لفظي وفيه نظر لأنه لا يلزم من كون الغيرين مختلفين بالماهية وغير جائزي الاجتماع في ذات واحدة ان يكونا ضدين هذا كلامه وبعضهم قال الضدان ذاتان لا يجتمعان بينهما غاية التباعد وأراد بقوله ذاتان اخراج العدم والملكة لكنك عرفت مما ذكره الكاتبي من أنه لا يتأتى تضاد الذوات وقد سبق لنا كلام في الكلام على الصفات التي اثبتها الاشاعرة مثل ما أشار اليه الكاتبي مزيداً بالنقل عن سعد الدين وقال الامام المهدي في الرياضة نقلا عن بعض المعتزلة من البهشمية وغيرهم لا تضاد الا بين الاعراض لا ذات أو بين الجوهر والعرض كالفناء والجسم وعن قوم ان الاجسام

الجوامع وفي بعض النسخ في منع الموانع (قوله) لم يجد له اي لابن الحاجب في هذه الطريقة اي الحكاية لهذا المذهب عن بعض الناس وهو الاقتصار على الامر (قوله) مستنداً من معقول ولا منقول يقال لا دخل للعقل في تصحيح الرواية عن القائل بهذا المذهب وعبارة شرح الجمع وقال المصنف انه لم يعثر عليه نقلا ولم يتجه له عقلا (قوله) كما ان النهي الخ هذا مقول قول بعض الاصوليين (قوله) للقطع فيه اي في المقيس عليه (قوله) ليس فيه صراحة، أي تصريح (قوله) في هذه المقالة المقالة ليست لابن الحاجب وانما رواها عن بعضهم ولعله اراد انه تابعه في هذه الطريقة أي في روايتها عن بعضهم فاثبتها القرشي واختارها لنفسه (قوله) فكأنه أي المنع من الترك (قوله) مقتضى للامر على صيغة اسم المفعول (قوله) ولذا قال أي القرشي (قوله) يعني فلا دلالة لصيغة الامر عليها بل انما تدل على المنع من الترك (قوله) ويستفاد من كلامه الخ اذ لا منع عن الترك في أمر الندب (قوله) ولكنه، أي

بقوله ما يعم الالتزام في عبارة النافين وهي انه ليس عينه ولا يتضمنه لكون الامر دالا على ضده باحدى الدلالات الثلاث اهـ ح عن خط شيخه

صرحوا بأن المراد بالضد الذى فيه الخلاف هو الضد الوجودى (١) وقد نقل السبكى عكس ما نقله ابن الحاجب وهو ان النهي عند بعضهم امر بالضد ايجاباً اوندباً بناء على ان المطلوب فى النهي فعل الضد بخلاف الامر فأن المطلوب فيه فعل(٢) المأمور به اذا تقرر هذا فالضد في النهي عند من اثبته ان كان واحدا كان النهي دليلا على وجوبه بعينه وان كان متعدداً تعلق الوجوب بها علي البدل صرح به ابو الحسين البصري وهو قياس ماذهب اليه اصحابنا او بواحد غير معين كما هو قياس قول المخالفين فيما سلف ، ومن فوائد الخلاف في هذه المسئلة أنه هل يستحق العقاب بترك المأمور به فقط فى الامر وبفعل المنهي عنه فقط فى النهي اوبهما مع عقاب ارتكاب فعل الضد فى الاول وتركه فى الثاني ومنها اذا قال رجل لامرأته ان خالفت امرى ونهيي فأنت طالق ثم قال لها لاتقومى فقامت فى الاول او قومى فقعدت فى الثانى فأنها تطلق عند من يقول بأن الامر عين النهي عن ضده والعكس لانها خالفت امره المفهوم من النهي ونهيه المفهوم من الامر ومن يقتصر على الامر تطلق عنده على الثانى فقط وتطلق عند العاكس على الاول (٣) فقط وأما من لا يقول بأن الامر عين النهي عن ضده ولا النهي عين الامر بضده فأنها لاتطلق فى المثالين سواء قيل بأن كلا منهما يستلزم الآخر اولا وقيل انها لاتطلق على الجميع اما لان اتباع العرف اولى من اتباع القاعدة ، والعرف لايعد الامر نهياً ولا النهي امراً واما لان الامر اسم للصيغة لا للمعنى وصيغة الامر ليست نهيا ولا صيغة النهي امراً بالاتفاق ، إحتج (الاول) بأن فعل (السكون) مثلا (عين ترك الحركة) اذ البقاء فى الحيز الاول هو بعينه عدم الانتقال الى الحيز الثاني وانما الاختلاف فى التعبير واذا ثبت انهما شيء

القرشي (قوله) هو الضد الوجودي كالحركة والسكون لا ترك المأمور به وقد عرفت بيان ذلك من المنقول عن شرح الجمع فيما سبق (قوله) عند من اثبته ، أي اثبت الخلاف فيه (قوله) ماذهب اليه اصحابنا يعنى في الواجب المخير (قوله) سواء قيل بان كلا منهما يستلزم الآخر اولا لعل وجهه « بياض في الاصل »

---

تضاد اه وقد جعلوا التضاد حقيقياً ومشهورياً فالحقيقي لا يكون الا بين شيئين فقط والمشهورى يكون بين شيئين فاكثر اه كلامه والله اعلم « » ما موصولة أي الى الالوان التى بينه وبين البياض اه منه (١) احتراز عن النقيض وهو ترك المأمور به فانه منهي عنه بلاخلاف فقولنا قم نهي عن ترك القيام وهل هو نهي عن التلبس بضد من اضداده الوجودية كالقعود والاضطجاع هذا موضع الخلاف اه غيث هامع (٢) فى شرح ابى زرعة على الجمع مالفظه أما النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا فيه طريقان احدهما انه على الخلاف السابق في الامر والثانى امر بالضد قطعاً وهي طريقة القاضى في التقريب فانه جزم بذلك بعد حكايته الخلاف في الامر ووجهه ان دلالة النهي على مقتضاه اقوى من دلالة الامر على مقتضاه فان درء المفاسد مقدم على جلب المصالح وضعف امام الحرمين هذه الطريقة وقال يلزم منها القول بمذهب الكعبي في نفي المباح فانه قال لا يقدر مباح الا وهو ضد المحظور فيكون واجباً وحكى ابن الحاجب طريقة على عكس المذكور هنا وهي انه ليس امراً بالضد قطعاً ونازعه المصنف السبكي في ثبوتها اه والله اعلم (٣) وهو الذى نقله ابن السبكي عن بعضهم قريباً اه

واحد (فطلبه) اي فعل السكون هو (طلب تركها) اي الحركة لاتحاد المطلوب فيهما (ورد برجوع النزاع لفظياً (١) في تسمية فعله) اي السكون (تركا للضد) وهو الحركة (وطلبه نهياً) عنه وكان طريق ثبوته النقل ولم يثبت ، إحتج (الثاني) (٢) بأنه (لايتم الواجب والمندوب الا بترك ضده) لان الضد الذى فيه النزاع هو ما يمنع عن فعل المأمور به فلو لم يستلزم الامر بالشيء النهي عما يمنع عن فعله فلا أقل من التخيير فى فعل المانع وتركه على السوآء وانه يرفع تحتم المأمور به اورجحانه وهو باطل وما أدى الى الباطل باطل فثبت ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وهو المطلوب (قيل) الامر بالشيء قد يكون مع الغفلة عن ضده فلا يكون منهياً عنه (٣) لان النهي عن الشيء (يلزم) منه (تعقله قلنا) ما ذكرتموه من لزوم التعقل (ممنوع) فيما نحن فيه لانا لانسلمه في كل منهي على الاطلاق بل فى المنهي بالاصالة لا بالواسطة (وقد تقدم) نظيره فى مسئلة مقدمة الواجب (٤) ، إحتج (الثالث) (٥) وهو المخصص بأمر الوجوب دون امر الندب بوجه له فيه مقامان اما الاول فلان (أمر الوجوب يستلزم الذم على الترك) لانه طلب فعل يذم على تركه اتفاقاً ولا ذم الا على

(قوله) هو طلب تركها يعنى ولا معنى للنهى عن الشيء سوى طلب تركه (قوله) ولم يثبت ، اى النقل لغة على انه انما يتم في مثل الحركة والسكون مما يكون احدهما عدماً للاخر بخلاف الاضداد الوجودية كالقيام والقعود ذكره الشيخ نقلا عن الحواشي (قوله) تحتم المأمور به كما في الواجب وقوله او رجحانه كما فى المندوب (قوله) المخصص بامر ، الجار متعلق بالمخصص وقوله بوجه متعلق

---

(١) ولا نزاع في المعنى لأن الاتفاق حاصل على ان المطلوب بنحو اسكن ليس الا معنى السكون وهو كون الجسم في حيز واحد وتسميته ترك حركة وطلبه نهياً لايوجب تعدد معناه وانما تعدد اللفظ فقط فسمى سكوناً وترك حركة وانه مما لاطائل تحته لأن حاصله انه معنى واحد عبر عنه بلفظ واحد او بلفظين مترادفين اه شرح السيد عبدالرحمن جحاف رحمه الله (٢) القائل بأنه يستلزمه بأن الامر طلب الفعل وطلب الفعل وان كان مستغنياً عن تعقل ترك ضده لكنه لايتم في الخارج الا بترك ضده فاستلزمه لزوماً خارجياً لاذهنياً اه شرح غاية لجحاف والله اعلم (٣) واعترض عليه بأنا لانسلم حصول القطع بطلب حصول الفعل مع الذهول عن الضد وتركه وانما يصح لو أريد الضد الخاص الذى هو جزئي من جزئيات مالا يجامع المأمور به كالقيام بالنسبة الى القعود وأما لو أريد الضد العام أعنى احد الاضداد لاعلى التعيين فلا اذ الطالب انما يطلب الفعل اذا علم أن المأمور يتلبس بضده العام لابالفعل نفسه والعلم بعدم تلبسه بالفعل مستلزم لتعقل الضد والجواب ان جواز الذهول عن الضد العام ايضاً ضروري نجده من انفسنا وما ذكرتم لايدفعه لأن الامر طلب الفعل في المستقبل وهو لاينافي التلبس به في الحال حتى يفتقر الى العلم بتلبس المأمور بالضد العام اه شيخ لطف الله رحمه الله (٤) هي قوله مسئلة ، قيل مالايتم المطلق الا به الخ (٥) بأن امر الوجوب يستلزم النهي عن الضد دون غيره بأن الامر اذا كان للوجوب استلزم الذم على الترك لان معنى الوجوب خلاف الندب قلنا وجه العموم ماسبق من أن الامر طلب الفعل إيجاباً أو ندباً ولايتم الا بترك ضده فاستلزم النهي عن ضده مطلقاً ودليل المذهب الرابع القائل بأنه ليس نهياً عن ضده ولا يستلزمه مطلقاً وجوابه ماتقدم فيما لايتم المطلق الا به من أن إيجاب الشيء لايتعداه الى غيره الا بدليل والا لزم الامر بما لايشعر به وجوابه ان ذلك مسلم فيما لايستلزمه الامر وأما ما استلزمه فانه يتعداه فيكون إيجاب احد المتلازمين إيجاباً للاخر كما تقدم اه شرح غاية لجحاف

فعل (١) وماهوهاهنا الاالكف عنه اوفعل ضده وكلاهما ضدالفعل (فاستلزم) الذم بأيهما كان (النهي) عنه اذلاذم بما لم ينه عنه(٢) لانه معناه (٣) واماالثاني فهو قوله

(١) لأنه المقدور اه عضد (*) ينظر فان البهشمية يقولون ان متعلق الذم ان لا تفعل وهو العدم المحض وكذا المدح وهو الراجح وفي نجاح الطالب والعلم الشامخ والقلائد وشرحها مايكفي فلا يتم قولهم لاذم الا على فعل وتقدم عن ابي زرعة الاتفاق على ذلك وتقدم للمؤلف مسئلة مستقلة وقد تبين بهذا ان الذي يستلزمه الامر والنهي هو نقيض ما كلف به منهما وحينئذ فلا يرد أن المباح مأمور به كما يقول ابو القاسم لأن الضد الذي يستلزمه خطاب النهي ليس بمباح بل واجب ولا أنه منهي عنه كما يقتضيه مذهبه ايضاً في مسئلة المباح من أن إيجاب الشيء تحريم لأحد اضداده وهذا ظاهر لاغبار عليه ووجوب الضد أوتحريمه لالكونه مأموراً به أومنهياً عنه لذاته بل بكونه من مقدمة الواجب فتأمله والله أعلم اه ومما يتأيد به مذهب البهشمية ويتحقق به بطلان غيره ايضاً هو أن الراجح في باب الترجيح تقديم موجب النهي على موجب الامر لأن الامر بالشيء انما شرع لجلب المصلحة والنهي لدفع المفسدة والعقلاء بدفع المفاسد أهم منهم بجالب المصالح فلو اقتضى كل من الامر والنهي فعل ضد يتعلق به سوآء كان كفاً كما تقوله الاشعرية أوغيره وهو الاشتغال بضد المطلوب كما يقوله ابوالقاسم ومن معه لاشتمل كل من الامر والنهي على افادة جلب مصلحة ودفع مفسدة فلا يمكن ترجيح دافع المفسدة على جالب المصلحة وان امكن جهة اختلاف الدلالة عليهما لكنه مسلك ترجيح آخر بخلاف ما اذا كان كل من الامر والنهي يقتضي نقيض مايقتضيه الآخر فلا يخرج كل منهما عن مقتضى ماشرع له اصلا بيان ذلك ان الشارع انما امر بصلاة ركعتين مثلا ليفيد طلب إيجادها المصلحة والنهي عن عدم إيجادها لئلا تفوت تلك المصلحة وليس المطلوب بالامر والنهي المقتضى عنه الا تحصيل المصلحة المترتبة عليهما وانما نهى عن شرب الخمر مثلا ليفيد تحريم شربه فليس المطلوب بالنهي والامر المقتضى عنه الا دفع المفسدة المترتبة عليهما فلا جرم كان مايقتضي دفع المفسدة ارجح من مقتضى جلب المصلحة فتأمله والله اعلم اه (٢) الجواب انه مبني على أن الذم بالترك من معقول الايجاب فلا ينفك عنه تعقلا واما من يجوز الايجاب وهو الاقتضاء الجازم من غير خطور الذم بالترك على البال وان لزمه في الواقع فلا يلزم ذلك وان سلم فلا نسلم أنه لايذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل ما امر به وان سلم فالنهي طلب كف عن فعل لاعن كف كما ان الامر طلب فعل غير كف والذي يحقق توجه هذه المنوع انه لولاهي وصح دليلكم لأدى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل آمر بشيء وذلك باطل قطعاً فان الآمر بالشيء لايخطر الكف عن الكف بباله اه عضد قوله الجواب يعني أن النزاع انما هو في امر الايجاب هل يستلزم بحسب مفهومه النهي عن الضد لزوماً عقلياً لابدليل من خارج وحينئذ لانسلم ان الذم على الترك من اللوازم العقلية للامر ولو سلم فلا نسلم أنه لاذم على العدم المخصوص ولو سلم فلا نسلم ان كل مايذم عليه فهو منهي عنه وانما يكون لو كان فعلا لا كفاً فان النهي طلب كف عن فعل لاعن كف ولو جعلنا الكف عن المأمور به منهياً عنه كان النهي طلب الكف عن ذلك الكف ، والذي تحقق الخ معناه وان لم تكن هذه المنوع وتم دليلكم لزم في كل امر تصور الكف عن الكف عن المأمور به لما أن كل امر يستلزم النهي عن الكف عن المأمور به والنهي عن الشيء عبارة عن طلب الكف عنه ولابد في الطلب من تصور المطلوب اه سعد والله اعلم (٣) أي الذم معناه أي معنى النهي يعني أن المنهي عنه

يحتج (قوله) واما الثاني ، أي المقام الثاني

بخلاف امر الندب لانه لاذم فيه على الترك ولا يظهر سبب آخر يوجب الحكم باستلزامه النهي عن ضد المندوب فيخصص الحكم بأمر الايجاب (١) (قلنا وجه العموم ماسبق ) في حجة القول الثاني ، واما مااحتج به ( الرابع ) فقد( تقدم )ذكره حيث اورد معارضة على حجة المذهب الثاني ، (٢)

﴿ مسألة ﴾ ذهب أئمتنا والجمهور من الفقهاء والمتكلمين الى ان ( القضاء ) وقد عرفت حقيقته فيما سبق انما يجب ( بأمر جديد ) لا بأمر الاداء وذهب الحنابلة واكثر الحنفية منهم ابو بكر الرازى الى انه يجب القضاء بالامر الاول وروي عن القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري والرواية عن ابي الحسين غير صحيحة لان كلامه في المعتمد صريح في اختيار المذهب الاول ، وحجة الاولين قوله (لان الاول وهو امر الاداء ( لايستلزمه ) قطعاً بيان ذلك ان قول القائل صم يوم الخميس لايدل على صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه الدلالة فقوله لايستلزمه يعني لايدل عليه بالالتزام لانه اقرب مايقدر فيه بعد القطع بانتفاء دلالته عليه صريحاً فما ثبت قضاؤه فبأمر مجدد مثل قوله ﷺ من نسي صلاة (٣) اونام عنها فكفارتها ان يصليها اذا ذكرها رواه البخاري ومسلم عن أنس ، وحجة الاخرين قوله ( قيل الزمان غير داخل ) في المأمور به لانه ليس من فعل المكلف بل هو من ضروراته (٤) والامر انما يتعلق بما هو من فعل المكلف وما لايكون داخلا في المأمور به لايكون مطلوباً وما لم يكن مطلوباً ( فلا أثر لاختلاله في السقوط ) لما اقتضاه الامر وهو الفعل لاغير (قلنا )لانسلم أنه غير داخل بل هو ( داخل ) لان الكلام ليس في الفعل المطلق بل في المقيد بوقته ( والا ) يكن الكلام في الفعل المقيد(٥) بوقت مخصوص ( جاز التقديم ) والمعلوم خلافه وذلك لان الوقت المقدر صفة للفعل الواجب ومن وجب عليه فعل بصفة لايكون مؤدياً له من دون تلك الصفة ( قيل ) في الاحتجاج للمذهب الثاني ايضاً الوقت للمأمور به ( كالاجل للدين ) فيجب ان لايؤثر فوات اجله في سقوطه ( وايضاً ) لو كان القضاء بأمر مجدد للزم ان ( يكن اداء ) كما

(قوله ) حيث اورد معارضة ، وهذا قول المؤلف عليه السلام سابقاً قيل يلزم تعقله (قوله) في السقوط متعلق بأثر ، اي لاتأثير في السقوط لاختلاله (قوله) لما اقتضاه متعلق بالسقوط واللام للتقوية ، أي في سقوط مااقتضاه الامر

---

(قوله) واللام للتقوية ، شكل عليه ووجهه أن لام التقوية تدخل على المعمول ونحوه لا على الفاعل فتأمل اهح عن خط شيخه

---

مايتم فاعله والا فحقيقة النهي طلب الكف عن الفعل اه سعد (١) حتى يظهر دليل الاشتراك واعترض العلامة بأن القائل باستلزامه النهي عن الضد لايريد نهي التحريم بل نهي الكراهة فلا يضره عدم الترك وظاهر ان ندب الشيء يستلزم كراهة تركه وهو فعل مضاد له منهي عنه نهي الكراهة ولا خفاء في أنه يرجع النزاع لفظياً كما سبق اه سعد (٢) في قوله قيل الامر بالشيء قد يكون مع الغفلة عن ضده الخ (٣) في نسخة صلاته اه (٤)نسخة ضرورياته اه (٥) الصواب والا يكن الزمان داخلا في الفعل المقيد الخ اه من خط المتوكل على الله اسمعيل

في الامر الاول ولما كان لتسميته قضاء معنى ( وهما ممنوعان ) اذ لانسلم ان الوقت كاجل الدين لانه لو قدم لم يعتد به بخلاف اداء الدين (١) ولا نسلم الملازمة (٢) لانه انما سمي قضاء لكونه استدراكا لمصلحة مافات اولا ويشترط في الاداء ان لايكون استدراكا اصلا(٣) ﴿ مسئلة ﴾ قال الجمهور ( ليس الآمر بالامر بالشيء آمراً به ) (٤) مثاله قوله ﷺ في حق الصبيان مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع رواه ابو داود وغيره ، وقولك قل لعبدك افعل كذا فان الصبي عند الجمهور مأمور بامر الولي لا بأمر الشارع وهكذا العبد يكون مأموراً بامر سيده لا بأمر الآمر له وقيل انه يكون آمراً به فيكون الصبي والعبد في الحديث والمثال مأمورين بأمر الآمر الاول وقد مثل له بحديث الصحيحين وغيرهما انه ﷺ قال لعمر وقد طلق ابنه عبد الله امرأته (٥) وهي حايض مره ليراجعها وفي رواية فليراجعها حتى تطهر ، قيل في التمثيل به نظر لانه صرح فيه بالامر من الشارع بالمراجعة وهو قوله ليراجعها بلام الامر وانما يكون مثالا لو قال مره بأن يراجعها فتعين ان يكون مبلغاً ليس الا ، قلت بل (٦) في هذا التنظير نظر لان غاية مافيه ان يكون كقوله قل له راجعها بصيغة الامر فكما أن هذه العبارة مما نحن فيه كذلك ماجاء في الحديث ولعله سبق الى وهمه ان النزاع مخصوص بنحو مره بكذا وقد صرح العلامة في شرح المختصر والتفتازاني وغيرهما بالعموم وأما كون عمر مبلغاً فليس الوجه فيه ماذكره بل فهم التبليغ هنا كفهمه من قول الملك لوزيره مر بكذا ولذا وجبت الرجعة عند المالكية وأما عندنا فيفهم الندب من قراين أخر مثل كون الامر بالرجعة لايزيد على الامر بابتداء النكاح وهو أمر ندب فالامر بها مثله ، احتج الجمهور بقوله ( لان من قال مر عبدك بكذا ثم قال

---

رحمه الله وشكل على هذا في نسخة السيد العلامة زيد بن محمد رحمه الله (١) حيث لاغرض يفوت بالتقديم والا وجب تأخيره الى وقت حلوله اه والله اعلم (٢) أي ملازمة كونه اداء لكونه بأمر مجدد اه (٣) لاخفاء في أن هذا لايتأتى على ماسبق من أن القضاء هو الذي فعل بعد وقت الاداء وان الاداء هو الذي فعل في وقته المقدر له اولا من غير اشتراط الا يكون استدراكا لمصلحة فاتت اه سعد أقول قد مر أن المصنف يعني ابن الحاجب اعتبر في تعريف القضاء هذا القيد وأما في تعريف الاداء فانه وان لم يعتبر نقيضه فيه لكن يفهم ذلك من المقابلة وأيضاً يفهم ذلك من قيد المقدر له اولا اذ لاشك أنه اذا فعل في الوقت المقدر له لم يكن مصلحة فاتت والشارح يعني العضد لم يقل انه في تعريف الاداء بل اومى الى انه يلزم ذلك فيه من غير كونه جزءاً للتعريف حيث اورد لفظ الاشتراط اه ميرزاجان (٤) ليس المراد لفظ الامر بل معناه سواء كان بلفظ الامر نحو مروهم أو بغيره نحو قل اه من المنتخب من النقود والردود (*) عبارة العضد امر الآمر المكلف ان يأمر غيره بشيء ليس امراً من الآمر لذلك الغير بذلك الشيء اه (٥) امية بنت غفار اه من فتح الباري (٦) بل نسخة وهو الانسب اه

---

(قوله) قل له راجعها بصيغة الامر يقال قوله راجعها أمر للمخاطب فلا يصح من الآمر الاول بخلاف ليراجعها فهو للغايب فيصح منه فبين الصيغتين فرق (قوله) مبلغا لا آمراً (قوله) ماذكره من قوله لانه صرح بالامر من الشارع بالمراجعة الى قوله ليس الا (قوله) مر بكذا فالفهم لقرينة (قوله) ولذا ، أي بكون عمر مبلغاً (قوله) فيفهم الندب مع كونه مبلغاً أيضاً

(قوله) فبين الصيغتين فرق ، كلام المؤلف قويم يظهر بالتأمل فيما سبق من قوله قل لعبدك افعل كذا اذ المقصود الحكاية فتأمل فلا فرق اه ح عن خط شيخه وقد شكل بعضهم على هذا فليتأمل

للعبد لا تفعل غير متعدو لا مناقض ) يعني لو كان الآمر بالامر بالشيء آمراً بذلك الشيء لكان قول القائل لغيره مر عبدك بأن يتجر في مالك مثلا تعدياً ولو قال بعد ذلك للعبد لا تتجر في مال سيدك لكان مناقضاً والتالي باطل (١) فيهما بالقطع والاتفاق فالمقدم مثله بيان الملازمة ان امر غلام الغير بأن يتجر في مال سيده من غير اجازة من السيد تعد وانه بمنزلة قولك للعبد اوجبت عليك طاعتي ولا تطعني او انت مأمور بهذا ولست مأموراً به (و) احتج الاول (٢) بأنه (فهم) ذلك (من امر الله رسوله) عليه الصلاة والسلام ان يأمرنا (و) من (امر الملك وزيره) ان يأمر اهل مملكته والجواب منع كونه مفهوماً من مجرد الصيغة بل انما فهم (لقرينة التبليغ) (٣) من الرسول لامر الله ومن الوزير لامر الملك ولا نزاع (٤) فيه ويتنزل على هذه المسئلة لو اوجب على المأمور ان يأخذ من غيره شيئا فانه لا يكون ايجاباً للاعطاء على ذلك الغير (٥) كما في قوله تعالى لنبيه ﷺ « خذ من أموالهم صدقة » فانه لا يدل بنفسه على وجوب اعطاء الصدقة على الامة بل انما يجب بدليل آخر « كآتوا حقه الذين يكنزون الذهب والفضة » وكالادلة الدالة على طاعة رسول الله ﷺ فيما يحكم به ولو لم يكن الا التعظيم له وازاحة ما في مخالفته من التحقير والهضم في اعين الناس المخالف لمقصود البعثة والا فلا استبعاد في قول السيد لاحد عبيده (٦) اوجبت عليك الاخذ من

(قوله) تعدياً واجيب بان التعدي انما يحصل بعد بلوغ الامر الى العبد من غير سيده بغير رضاه اما اذا كان السيد هو المتولي لتنفيذ الامر فلا تعدي فان أريد من الترجمة نفي المشافهة فسلم وهي أخص من الامر ولهذا يقال امرته مشافهة وانتفاء الاخص لا يوجب انتفاء الاعم (قوله) ولو لم يكن يعني من الادلة

(قوله) فان اريد من الترجمة ✽ اي ترجمة المسئلة اهـ ح

---

(١) ورد بمنع بطلان اللازمين أما الثاني فظاهر في نحو مروهم بالصلاة لسبع فانه لو قال للصبيان لا تصلوا لكان مناقضة واي مناقضة واما الاول فلان التعدي انما يلزم على تقدير عدم رضا السيد فمع توليه امر العبد مختاراً تحقق الرضاء وانتفى التعدي ومع عدم بلوغ الامر الى العبد لم يتحقق الامر فان أريد من الترجمة نفي المشافهة فسلم وهي اخص من الامر وانتفاء الاخص لا يوجب انتفاء الاعم اهـ من خط بعض المتورعين للجلال قدس سره والله اعلم (٢) قال في تشنيف المسامع والحق التفصيل فان كان للاول أن يأمر الثالث فالامر للثاني بالامر للثالث امر للثالث والا فلا اهـ وهو كلام جيد ويؤيده الحوالة بالدين فانه يجب على من عليه الدين التسليم الى المأمور بأمره يسلم اليه اذا علمه وحققه والله اعلم اهـ من خط المتوكل على الله اسمعيل رحمه الله (٣) عبارة المختصر للعلم بأنه مبلغ اهـ (٤) وليس الغرض امرها بالامر من قبل نفسه الذي هو محل النزاع اهـ عضد قوله امرها أي امر الله وأمر الملك اضافة الى الفاعل وامر الرسول وامر الوزير إضافة الى المفعول بالامر أي بأن يأمر الرسول أو الوزير من قبل نفسه اهـ سعد الدين (٥) قال الزركشي مسئلة ؛ اذا أوجب الله على رسوله شيئاً لا يتأتى الا بغيره مثل أن يوجب عليه أخذ الزكاة فهل يتضمن هذا الامر إيجاب اعطاء الزكاة على ارباب الاموال ام لا ؛ فيه خلاف حكاه ابن القشيري فقال قال بعض الفقهاء يجب عليهم بنفس ذلك الامر ولعلهم يقربون هذا من قولنا الامر بالصلاة امر بالوضوء وقال القاضي يجب على ارباب الاموال الابتدار الى الاعطاء لا من جهة الامر باخذ الزكاة لانه ليس في ايجاب الاخذ على الرسول ايجاب الاعطاء على الغير بل بالاجماع لانه اذا وجب عليه الاخذ يأمر بالاعطاء وامره واجب واجمعت الامة على وجوب الاعطاء عند وجوب الاخذ عليه حكماً لله سبحانه اهـ (٦) في نسخة عبديه اهـ

الاخر وللاخر لم اوجب عليك الاعطاء له ولوكان القول الاول إيجاباً للاعطاء في حق الاخر لكان مناقضاً لقوله الثاني والاخذ الواجب وان كان لايتم من دون الاعطاء لايستلزم وجوب الاعطاء بناء على ان ما لايتم الواجب الا به فهو واجب لتخصيص ذلك بالمقدور واعطاء الغير ليس مقدوراً لمن وجب عليه الاخذ فلا يجب

**مسئلة** (اذا أمر بمطلق) (١) بفعل غير معين نحو اضرب من غير تعيين ضرب (فالمطلوب)الفعل (٢) الجزئي (الممكن) وجوده من الأمور في الخارج (المطابق الماهية) (٣) الكلية المشتركة بين الجزئيات وهو الذي يعد فاعله ممتثلا الامر بفعله لا ان الماهية هي المطلوبة هذا مذهب اصحابنا واكثر الفقهاء واختاره ابن الحاجب وعن بعض الشافعية ان الماهية هي المطلوبة والامر انما تعلق بها لا بشيء من جزئياتها ولا بد من تقديم مقدمة قبل الشروع في الاحتجاج وهي أن لكل ماهية اعتبارات ثلاثة بها تختلف احكامها احداها اخذها (٤) بشرط شيء اي

---

(١) أي غير معين لفعل مخصوص نحو بع من غير تعيين بيع اذ لو عينه فلا نزاع فيه ، فالمطلوب بذلك الامر أي فرد فالبيع بثمن المثل مثلا من الافراد الجزئية الحقيقية لأنها المتحققة في الاعيان واطلاق لأن الجزئي اذا اطلق يتبادر منه الحقيقي اه شيخ لطف الله (٢) ثم أقول قد صرح صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام بان الخلاف في أن اسم الجنس هل هو موضوع للطبيعة أوالفرد المنتشر فيما عدا المصادر الغير المنونة وأما فيها فالاجماع على أنها للطبيعة من حيث هي فما اختاره المصنف مخالف للاجماع ويمكن دفعه بان ماذكره صاحب المفتاح في مدلول لفظ المصدر بحسب اللغة ولعل ماذكره المصنف كان مبنياً على أنه لما كان المطلوب هو الطبيعة لكنها ليست موجودة الا في ضمن فرد ما فكأن المطلوب بالامر هو فرد ما فكون المطلوب هو الفرد كان مقتضى العقل لا مدلول اللفظ حتى ينافي ما نقله في الاجماع فتدبر ثم أقول لايخفى أنه لو كان مراد المصنف ما ذكرنا وهو أن المطلوب هو الطبيعة لكن لما لم تكن الطبيعة موجودة الا في ضمن فرد ما اذ لا يمكن وجودها مجردة عن الافراد وجب الاتيان بفرد ما ، لم يتوجه ماذكره الشارح عليه اذ كلامه على هذا ليس مبنياً على عدم الفرق بين الماهية المأخوذة بصيغة الاطلاق والكلية وبين المأخوذة لا بشرط شيء بل على أن الماهية في غير ضمن الفرد امتنع وجودها اذ وجودها بهذا النحو لا يكون الا بصيغة كلية ، نعم حينئذ لم يكن النزاع بينه وبين من يقول المطلوب هو الطبيعة الا لفظياً فقوله المطلوب مقيد اراد به ماهو المطلوب لا على ماعرفت وقول القائل المطلوب غير مقيد أراد به الأول فتأمل اه ميرزاجان (٣) قال الشريف في التعريفات ، إعلم انا اذا قلنا مثلا الحيوان كلي فهناك امور ثلاثة الحيوان من حيث هو ومفهوم الكلي من غير اشارة الى مادة من المواد والحيوان وهو المجموع المركب أي من الحيوان والكلي والتغاير بين هذه المفهومات ظاهر فان مفهوم الكلي مالا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه ومفهوم الحيوان الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة فالاول يسمى طبيعياً لأنه موجود في الطبيعة اي في الخارج والثاني كلياً منطقياً لأن المنطق انما يبحث عنه والثالث كلياً عقلياً لعدم تحققه الا في العقل والله اعلم (٤) اي فهمها اه

---

(قوله) والأخذ مبتداء خبره لايستلزم (قوله) على ان مالايتم الواجب الخ لكن وجوب مالا يتم الواجب الا به يختص بمن وجب عليه نفسه وهنا وجوب الأخذ على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ووجوب مالايتم الواجب الا به على الامة وقد افاد المؤلف عليه السلام ماذكرنا بقوله لتخصيص ذلك بالمقدور الخ (قوله) الجزئي الممكن وجوده لا المستحيل وجوده كالضرب الذى لايكون فيه حركة مثلا ذكره السعد (قوله) المطابق للماهية ، أي الذي تصدق عليه الماهية ويخبر به عنها صدق الكلي على جزئياته كالبيع مثلا فانه يصدق

(قوله) ويخبر به عنها ، عبارة الشيخ لطف الله ويخبر عنه بها اه

بشرط تقيدها بقيد زائد عليها وتسمى الماهية المخلوطة(١) قيل ووجودها فى الخارج مما لا مرية فيه للعلم الضروري بوجود الاشخاص فى الخارج وهي عبارة عن الماهية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعاً(٢) وفيه(٣) بحث لانه انما يتم في الاجزآء الخارجية(٤) والكلام فى الاجزآء المحمولة (٥) وثانيها اخذها بشرط لاشيء اي بشرط خلوها عن اللواحق وتسمى الماهية المجرده (٦) وانها لاتوجد فى الخارج اذ لو وجدت فى الخارج لحقها الوجود الخارجي فلم تكن مجردة عن جميع اللواحق وهو خلاف المفروض وثالثها اخذها لابشرط شيء يعني لابشرط مقارنة قيد ولا بشرط عدمها وتسمى الماهية المطلقة (٧) ويسميها المنطقيون بالكلي الطبيعي وفى وجودها وقع الخلاف فمن اثبت وجودها في الخارج جوزان يكون المطلوب في الامر بفعل مطلق(٨) هو الماهية ومن لا فلا (٩) ، لنا فى الاحتجاج على امتناع وجودها في الخارج قوله (لاستحالة وجودها فى الاعيان) واذا استحال وجودها فى الاعيان امتنع طلبها وتعلق الامر بها وذلك لوجهين احدها قوله (لانها لو وجدت) فى الاعيان (فالوجود) حينئذ (اما هي فقط) يعنى لامع امر زائد عليها (ويلزم) على هذا التقدير (وجود)

---

(١) والماهية بشرط شيء (٢) لانها جزء الأشخاص الموجودة اه (٣) اى في القيل اه (٤) التى يتركب الشيء منها ومن غيرها بحيث يكون كل منهما متقدماً عليه في الوجود ولا تحمل عليه كما سيأتى في القياس اه (٥) أى العقلية التى يصح حملها على ماتركبت منها ومن غيرها اه (*) حاصله أن تقييد الماهية قد يكون بخارجى كتقييد الانسان بهذا الشخص وقد يكون بجزء محمول كتقييد الانسان بالضاحك فالماهية المقيدة بالاول موجودة في الخارج دون المقيدة بالثانى اه فقوله والكلام فى الاجزاء المحمولة يعنى التى ليست كلها خارجية فجعل الماهية من الخارجية تحكم ظاهر اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٦) والماهية بشرط لاشيء اه سعد (٧) والماهية لابشرط شيء اه سعد (*) قال العضد واعلم انك اذا وقفت على الماهية بشرط شيء وبشرط لاشيء ولا بشرط شيء علمت ان المطلوب الماهية من حيث هي هي لا بقيد الجزئية ولا بقيد «» الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار احدهما اعتبار الاخر وان ذلك غير مستحيل بل موجود في ضمن الجزئيات اه بلفظه «» وان كانت لاتنفك في الوجود عن احدهما اه سعد (*) واعلم أن المقصود مما ذكر من الاعتبارات انما هو مجرد بيان اعتبار الماهية لاتقسيم الماهية اليها حتى تتجه عليه ان الماهية لابشرط شيء التى تكون واحداً من تلك الاقسام الثلاثة انما هي عين المقسم فلا يصح التقسيم أو نقول لو سلم أن المقصود ههنا التقسيم لكن لانسلم أن المقسم ههنا هو الماهية لابشرط شيء حتى يرد ما اورد بل المقسم هو ما يطلق عليه لفظ الماهية اه المراد نقله من بحث نفيس من حاشية ملامحمود البخارى على الباب الاول من الكتاب الاول من شرح الطوالع للاصفهانى اه (٨) في نسخة في الامر المطلق هو الماهية اه (٩) وتحرير محل النزاع أن الكلي أما طبيعي أو منطقي او عقلي وهذا لانك اذا قلت هذا كلي مشيراً الى البيع مثلا فهناك امور ثلاثة احدها الطبيعة من حيث هي كماهية البيع مثلا وهو الطبيعي والثانى بقيد كونه كلياً أى يشترك في مفهومه كثيرون وهو المنطقي

---

على فرد من افراده (قوله) بقيد زائد عليها كالانسان بقيد الواحدة فلا يصدق على المتعدد (قوله) قيل ووجودها الخ هذا القول ظاهر التهذيب وجزم بنسبته الى السعد شراح كتابه كاليزدي وغيره (قوله) وهي ، أي الاشخاص (قوله) عبارة عن الماهية والتشخص فالماهية جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذه الحيوانات الموجودة في الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فيه (قوله) لانه انما يتم فى الاجزاء الخارجية اراد ان قولهم ان جزء الموجود في الخارج موجود انما يتم اذا أريد ان الماهية جزء له في الخارج وهو ممنوع اذ هو مصادرة على المطلوب لانه جعل المطلوب مقدمة في الدليل وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن لانسلم ان الاجزاء العقلية يجب ان تكون موجودة في الخارج وهذا معنى قول المؤلف عليه السلام والكلام في الاجزاء المحمولة أي الاجزاء العقلية التى يصح حملها على ماتركب منها ومن غيرها (قوله) ويسميها المنطقيون بالكلي الطبيعي لانه طبيعة من الطبائع كالحيوان من حيث هو معروض لمفهوم الكلي وهو كونه غير مانع من الشركة بين كثيرين واحترزوا بالطبيعي عن الكلي المنطقي اعنى هذا المفهوم العارض للطبيعي وعن الكلي العقلي وتحقيق ذلك يؤخذ من موضعه (قوله) لم يكن له ان يفرض الخ في شرح المطالع لم يكن (قوله) يعنى لامع امر زائد عليها

بان يلاحظ مثلاالحيوان من حيث هو في نفسهمعنى بتصور في العقلي فانه من هذه الحيثية ليس بكلي ولاجزئي لأنه لو كان الحيوان لانه حيوان كلياً لم يثبت حيوان شخصي ولو كان لانه حيوان جزئياً لم يؤجد منه الا شخص واحد وهو الذى يقتضيه فاذا فرض وجود الحيوان من هذه الحيثية كان الموجود هو الماهية فقط بخلاف ماذا تصور مع كونه كلياً او جزئياً فقد تصور العقل معنى زائداً على الحيوانية فظهر بما ذكرناه قول المؤلف عليه السلام فيما يأتى او الموجود هى مع امر زائد عليها يعنى ان الموجودماهية الحيوان مع امر أخر زائد عليها وهي الكلية والجزئية (قوله) لكانت كذلك اي بهذه الحيثية اعنى بحيث اذا لاحظ العقل خصوصيته الخ (قوله) المحال المذكور، وهووجودالإمرالواحد الخ ويلزم كون كل واحد من الجزئيات عين الاخر في الخارج (قوله) بوجود واحد، أي بوجود شخصي (قوله) لزم قيام الشيء الواحد وهو الوجود الشخصي المعين (قوله) بمحلين وهما الماهية والامر الزائد عليها (قوله) وان كان الثانى ، أي قيام الوجود الواحد الشخصي بالمجموع لابكل واحد من الاجزاء (قوله) لعدم اتصافها ، أي الاجزاء بالوجود لان الفرض قيام الوجود الشخصي بالمجموع لابالأجزاء (قوله) وسواء كان ذلك الحال في المحلين عرضاً اولا اشار المؤلف عليه السلام بهذا الى ان الخلاف في كون الوجود معنى زائداً على الموجود فيكون عرضاً او هو نفس الموجود وعينه كما ذهب اليه ابو الحسين وغيره وقد حقق ذلك في المواقف واستيفاء

الامر (الواحد بالشخص فى امكنة مختلفة (١) واتصافه بصفات متضادة)وهو محال (٢) بيانه ان كل موجود خارجي فهو في حد ذاته متميز عن غيره بحيث اذا لاحظ العقل خصوصيته الممتازة عن غيره لم يكن له ان يفرض اشتراكها فلو وجدت الماهية المطلقة فى الخارج لكانت كذلك مع انها مشتركة بين افراده متمكنة فى اماكن مختلفة ومتصفة بصفات متضادة فيلزم المحال المذكور (او )الموجود(هي مع) امر (آخر ) زائدعليها (وحينئذ ) اما ان يكونا موجودين بوجود واحد او بوجودين ( ان اتحدوجودهما) (٣) فلايخلو اما ان يقوم بكل واحدمنها أوبالمجموع ان كان الاول (لزم قيام ) الشيء (٤) ( الواحد بمحلين ) (٥) مختلفين (و) ان كان الثاني (٦) لزم ( وجود الكل بدون الاجزاء) (٧)لعدم اتصافهابالوجود ( وهو) اي اللازم بكلا قسميه ( محال ) وسواء كان ذلك الحال فى المحلين عرضاً اولا كما حقق فى موضعه (و) يلزم

---

والثالث تلك الماهية بقيد كونه كلياً وهو العقلي ، وهذا مما لاخفاء به فانك تارة توجه النظر الى الطبيعة وتارة الى قيد كونه يشترك في مفهومها كثيرون وتارة الى مجموع الامرين والاول الطبيعي والثاني المنطقي، والثالث العقلي، والطبيعي موجود في الاعيان بلا شك فالبيع بثمن المثل موجود في الاعيان ضرورة وجزؤه البيع من حيث هو بيع وجزء الموجود موجود وأما المنطقي والعقلي ففي وجودهما في الخارج خلاف مبني على أن الامور النسبية هل لها وجود في الخارج املا ومحل النزاع في مسئلتنا انما هو في الكلي الطبيعي اه من كتاب ابن السبكي على مختصر المنتهى (١) كلو وجدت ماهية الانسان بكمالها في زيد وعمرو وبكر وخالد فيصير الواحد بالشخص متعدداً وتنقلب ذاته غير ذاته وانه محال ويلزم ايضاً اتصاف الواحد بالشخص بأوصاف متضادة كاسود وابيض وطويل وقصير وعاقل وجاهل لوجوده بنفسه في محال هي كذلك وانه محال اه شرح ابن جحاف للغاية (٢) ومن حيث انهاموجودة تكون مشخصة جزئية «» ومن حيث أنها الماهية الكلية تكون كلية وهو محال اه «» اشارة الى أن المراد الجزئي الحقيقي ليندفع الاعتراض بأن الشيء قد يكون جزئياً وكلياً معاً كالاجناس والانواع المتوسطة اه سعد الدين (٣) في زمن واحد اه شرح غاية لابن جحاف (٤) أى العرض الواحد وهو الوجود اه شيخ لطف الله (٥) لأن الماهية من حيث هي واحدة تكون حينئذ قائمة بنفسها وبشيء آخر معها وقيام الشيء الواحد بمحلين محال اه شرح غاية لابن جحاف والله اعلم (٦) قوله وان كان الثانى أى ولو فرض وجود الماهية في الشيء الجزئي الخارجي لزم وجود الكل كوجود الماهية الكلية بدون اجزائه اذ لم يوجد منها الا جزئي واحد ووجود الكل بدون اجزائه كلها محال ويلزم أيضاً أن لاتوجد الماهية لأن الموجود انما هو جزئي وهو غيرها وهو خلاف المفروض لأن المفروض وجودها اه شرح غاية لابن جحاف رحمه الله (٧) عبارة شرح المطالع وان قام بالمجموع لم يكن كل منهما موجوداً بل المجموع هو الموجود اه

---

شكل عليه ؛ وعليه ما لفظه هذه هي المخلوطة ولم يذكرها في التهذيب فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وهى الكلية والجزئية ، في بعض الحواشى على الغاية وهو الشخص وهو الصواب اه ح عن خط شيخه (قوله) وقد حقق ذلك في

الكلام فيه لايناسب المقام (قوله) على التقدير الثاني وهو

على التقدير الثاني محال آخر وهو (ان لا توجد الماهية وهو خلاف المفروض وان تعدد) (١) وجود الماهية المطلقة والامر الزائد عليها (لم يمكن حملها على المجموع) لان الموجودات الخارجة المتغايرة اذا اجتمعت لم يمكن ان يقال ان هذا المجموع هو احدها (٢) ولا بالعكس وان فرض بينهما اي ارتباط (٣) ، وثانيهما ان الماهية المطلقة المشتركة بين الجزئيات لو وجدت في الخارج لكانت اما نفس الجزئيات او جزأ منها اوخارجاً عنها والاقسام بأسرها باطلة ، اما الاول فلانها لو كانت عين الجزئيات للزم ان يكون كل واحد من الجزئيات عين الاخر في الخارج ضرورة ان كل واحد فرض منها عين الماهية الكلية المشتركة وهي عين الجزئي الآخر وعين العين عين فيكون كل واحد عين الآخر وهو غيره بالضرورة ، واما الثاني فلانه (٤) لو كان جزأ منها في الخارج لتقدم عليها في الوجود ضرورة ان الجزء الخارجي ما لم يتحقق اولا وبالذات لم يتحقق الكل وحينئذ يكون (٥) مغايراً لها في الوجود فلا يصح حمله عليها ، واما الثالث فبين (٦) الاستحالة (قيل) في الاحتجاج للمذهب الثاني الفرض ان (المطلوب مطلق والجزئي مقيد) (٧) فوجب ان يكون المشترك وهو الماهية هو المطلوب لا واحداً من الجزئيات لعدم دلالة المطلق على المقيد بأحدى الدلالات الثلاث فلا يكون الامر بالمطلق امراً بالمقيد (قلنا) (٨) قد بينا استحالة وجود الماهية وطلب الشيء يتوقف على امكانه امالان (طلب المحال قبيح) (٩) واما لان

---

(١) أي وجودها في زمنين فصاعداً لم يمكن حملهما على مجموعهما للعلم بأن الموجود في الزمن الثاني غير الموجود في الزمن الاول لأن إتحاد الموجود محال فيستحيل حمل الماهية عليهما لتغايرهما ذاتاً اه شرح غاية لابن جحاف (٢) كان يقال هذا المجموع من الزاج والعفص هو الزاج أو هذا الزاج هو المجموع منه ومن العفص اه من خط السيد العلامة عبد القادر ابن احمد (٣) من الايجاب والسلب اه (*) امكن بل لابد في صحة الحمل من الاتحاد في الوجود الخارجي مع التغاير في المفهوم والوجود الذهني اه من حاشية الشريف على المطالع (٤) عبارة شرح المطالع وأما الثاني فلانه أي الكلي الطبيعي لو كان عين الجزئيات يلزم ان يكون كل واحد من الجزئيات غير الأخر في الخارج اه وبه يندفع التصويب (٥) أي الكلي الطبيعي وقوله فلا يصح حمله عليها أي على الجزئيات ، هذا احد الوجهين في تذكير الضمير في قوله فلانه وقوله يكون والوجه الآخر ماحرر في الحواشي اه (٦) لأنه يلزم أن يكون الانسان والحيوان والناطق خارجاً عن زيد وعمرو وخالد اه حواشي مطالع ، قال الشريف في حاشيته على المطالع وكون الطبيعة الانسانية مثلا خارجة عن افرادها بين الاستحالة لاستلزامه جواز ان يعقل كنه تلك الافراد مع الغفلة عن الطبيعة بالكلية اه (٧) فلا يكون المطلوب هو الجزئي فيكون هو الكلي المشترك اذلايخرج عنهما اه شرح غاية لابن جحاف (٨) طلب وجود الماهية في الاعيان الجزئية طلب المحال وطلب المحال قبيح فيعلم قطعاً انها غير مطلوبة والقاطع لايعارضه الظاهر اه شرح غاية لابن جحاف (٩) عند المعتزلة أي فدليلهم ظاهر ودليلنا

---

قيام الوجود بالمجموع (قوله) محال آخر ينظر في كون ذلك محالا فان اللازم انما هو خلاف المفروض (قوله) وهو ان لاتوجد الماهية اذ هي جزء مجموع والوجود انما قام بالمجموع لاباجزائه كما هو المفروض (قوله) لم يمكن حملها على المجموع وهو ممكن فانه يقال زيد حيوان (قوله) هو احدها ، أي احد الموجودات (قوله) وان فرض بينهما ، أي بين جميع الموجودات وبين أحدها (قوله) وثانيهما ، أي الوجهين في بيان الاستحالة (قوله) وعين العين المضاف عبارة عن كل واحد من الجزئيات والعين المضاف اليه هو الماهية والعين الذي هو خبر المبتدء هو الجزئي الآخر (قوله) لوكان جزءاً منها صوابه فلانها لوكانت جزءاً منها في الخارج لتقدمت ولعل تذكير الضمير بتأويل الماهية بالكلي الطبيعي اوبأن

---

المواقف ، وحققه اصحابنا في كتب علم الكلام منها الغايات للامام المهدي عليه السلام ففيها تحقيق هذا البحث بما لامزيد عليه اه محمد بن زيد ح

(قوله) انما هو خلاف المفروض ، والجواب انه خلاف المفروض ومحال في نفسه على تقدير قيام الوجود الشخصي بالمجموع اه من خط السيد عبد الله الوزير (قوله) صوابه فلانها الخ ، قال سيدنا على البرطي هذا خطأ وعبارة الكتاب على نهج الصواب لان

طلب الشيء فرع تصوره وتصوره فرع امكانه على انا لانسلم عدم استلزامه المطلق للمقيد فيما نحن فيه لان من لوازم طلب الماهية طلب فرد منها لاستحالة وجودها في الخارج من دون فرد بالاجماع ،

**مسئلة** (الامران ان تعاقبا) (١) اي وردا متعاقبين فأما ان يكونا (٢) بفعلين مختلفين او بفعلين متماثلين ان كان الاول فهما غير ان اتفاقا (٣) وسوآء امكن الجمع بينهما كالصلاة والصوم او امتنع كالصلاة في مكانين (٤) اوالصلاة مع اداء الزكاة (٥) وان كانا (متماثلين) (٦) فاما ان يكون بعطف اولا ان كان بعطف فسيأتي وان لم يكن بعطف فاما ان يمنع مانع من التكرار اولا ان كان الاول فاما ان يكون المانع هو التعريف في متعلق الثاني كاعط زيداً درهماً اعط زيداً الدرهم فان اللام ظاهرة في العهد ولا معهود الا ماتقدم في الامر الاول ولهذا حمل ابن عباس في قوله تعالى « فأن مع العسر يسراً ان مع العسر يسراً » العسر الثاني على الاول حتى قال لن يغلب عسر يسرين اوغير التعريف ككونه غيره قابل للتكرار بحسب الذات نحو صم يوم جمعة صم يوم الجمعة (٧) او بحسب العادة كقول السيد لعبده اسقني ماء اسقني ماء فلا خلاف ايضاً (٨) في هذه الصورة (٩) ان الثاني تأكيد محض (و) ان كان الثاني وهو ان (لا) يكون (مانع من التكرار فالتأسيس) وهو افادة الثاني لغير فائدة الاول (والتأكيد) وهو افادته لعين فائدة الاول (والوقف) في ذلك (اقوال) ثلاثة ، فالاول قول الامام يحيى بن حمزة والمرتضى الموسوي والقاضي عبد الجبار والقاضي جعفر والحاكم والرازي والثاني قول المنصور بالله والشيخ الحسن الرصاص وغيرهما ، والثالث قول ابي الحسين البصري وابن الملاحمي وغيرهما ، حجة الاول ان التأسيس اصل والتأكيد فرع وحمل الكلام على فائدة اصلية اولا ، وحجة الثاني ان التكرار في التأكيد اكثر منه في التأسيس فيحمل على التأكيد الحاقاً للفرد بالاعم الاغلب واما الوقف فلاحتمال التأسيس والتأكيد وتعارض دليلي الفريقين من غير ترجيح لاحدهما على

---

قاطع والظاهر لايعارض القاطع اه شرح غاية لجحاف (١) فان تراخى احدهما عن الآخر عمل بهما سواء تماثلا او اختلفا بعطف اوبغير عطف اه تيسير شرح التحرير والله اعلم (٢) في نسخة فاما ان يكون ، أي التعاقب اه (٣) وفي نسخة بالاتفاق ، فيعمل بهما جزماً نحو اضرب زيداً واعطه درهماً اوغيره اه محلي (٤) في وقت فان الحصول فيهما فيه محال في العقل اه حاوي (٥) فالصدقة تمنع من اجزاء الصلاة شرعاً اه حاوي اذا كان بفعل كثير اه (٦) أي فعلين من نوع واحد اه شرح تحرير (٧) في نسخة بالتعريف فيهما اه (٨) أي كما وقع الاتفاق في المختلفين اه (٩) في نسخة

---

الضمير للشأن وضمير كان للماهية والتذكير باعتبار الخبر (قوله) صم يوم جمعة صم يوم الجمعة ، الاولى صم هذا اليوم كما في الحواشي وقد يقال المؤلف عليه السلام بنى هذا على ما ذكره الشيخ العلامة الدماميني من أن إعادة المعرفة نكرة كالعكس (قوله) اوبحسب العادة كقول السيد لعبده اسقني ماء اسقني ماء فان القرينة وهي دفع الحاجة بمرة غالباً تمنع تكرار اسقني فيتعين التأكيد

الضمير في قوله فلانه راجع الى الجزء المتقدم في قوله او جزء منها وضمير منها للجزئيات السابق ذكرها اه من خط ح وغيره (قوله) او بان الضمير للشان ، ممنوع اذ لا جملة بعده مفسرة له اه سيدي عبد الله الوزير ح (قوله) الاولى صم هذا اليوم ، او اقتل زيداً اقتل زيداً وهو المعروف في التمثيل في هذا المحل اه وقد شكل على قول سيلان وقد يقال الخ بخط السيد عبد الله الوزير ح

الآخر وقد رجح بعضهم الاول بأن في حمله على التأكيد تفويت المقصود من الواجب الذي بضده التأسيس وتحصيل مقصود التأكيد ولايخفى ان تفويت مقصود التأكيد وتحصيل مقصود الواجب اولى من العكس وبعضهم رجح الثاني بأن في حمله على التأسيس مخالفة الاصل الذي هو البرآءة (١) بخلاف حمله على التأكيد (٢) فيكون اولى (و) ان كان التعاقب بين التماثلين (بعطف) فهو (تأسيس) بالاتفاق (٣) وذلك لان الشيء لايعطف على نفسه ولا يجمع بينه وبين نفسه مثاله صل ركعتين وصل ركعتين (فأن عطف وعرف) يعني حصل في الامرين المتماثلين قرينتا التغاير والاتحاد نحو صل ركعتين وصل الركعتين وهكذا اسقني ماء واسقني الماء لان اللام والعادة يتعارضان (٤) العطف وحينئذ (فالترجيح) هو الواجب ان امكن (والا فالوقف) ومن الناس من جزم بالتأسيس لان الواو واللام اذا تعارضا بقي كون التأسيس هو الاصل مرجحاً سالما من المعارضة واعترض بأن هذا الوجه ايضاً تعارضه برآءة الذمة ، ﴿ فصل ﴾ لفظ (النهي) في اللغة المنع ومنه النهية للعقل ويختص في الاصطلاح بأنه (القول الانشائي الدال على طلب ترك الفعل استعلاء) وفوائد القيود قد ظهرت مما تقدم في تعريف الامر ،

**مسئلة** (ويرد) مسمى النهي وهو الصيغة (في) معان كثيرة منها ماهو حقيقة ومنها ماهو مجاز وهي (التحريم) كقوله تعالى « ولا تقتلوا النفس » (والكراهة) (٥)

(قوله) ومنه النهية بالضم العقل لأنه ينهى عن القبيح والجمع نهى قال الله تعالى لآيات لاولى النهى (قوله) الدال اي بهيئته ليخرج نحو امتنع عن الضرب فانه وان دل على المنع لكن دلالته عليه بمادته لا بهيئته

---

العبور اه نحو صل ركعتين صل ركعتين اه (١) والمراد براءة الذمة عن المرة الثانية اه (٢) قوله بخلاف حمله على التأكيد الخ قال الآمدي هذا معارض بما يلزم في التأكيد من مخالفة ظاهر الامر من الوجوب والندب أو القدر المشترك بينهما للقطع بأن ليس ظاهراً في التأكيد واذا تعارض المرجحان بقي التأسيس سالماً مع ما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب في نفس الامر واعترض عليه بأن ترجيح التأسيس معارض بما سبق من ترجيح التأكيد لكون التكرار فيه اكثر ، نعم لو قيل تعارض التراجيح فيبقى الاحتياط سالماً لكان وجهاً كذا في شرح الشرح ، اقول ماذكره الآمدي ايضاً مدفوع بأن في صورة الحمل على التأكيد لم يلزم استعمال صيغة الامر في غير معناها من الوجوب أو الندب او القدر المشترك اذ لاشك ان زيدا الثاني في جاءني زيد زيد لم يدل الا على مادل عليه زيد الاول ولم يكن مستعملا في غير معناه الحقيقي اه ميرزاجان قول ميرزاجان في غير معناها الخ فيه أن مراده من كون ظاهر الامر الوجوب أو الندب أو غيرهما هو الوجوب على سبيل الافادة لا على سبيل الاعادة وكذا الندب وغيره اه من حاشية ميرزاجان (٣) لأن التأكيد بواو العطف لم يعهد أو يقل اه عضد وان منع من التكرار العقل نحو اقتل زيداً اقتل زيداً او الشرع نحو اعتق عبدك اعتق عبدك فالثاني تأكيد قطعاً وان كان بعطف اه شرح محلي على الجمع (٤) فان الارجح العمل بمقتضى العطف لأن العادة والعطف تعارضا فبقي فائدة التأسيس سالمة عن المعارضة اه من خط الشيخ لطف الله (٥) قال العلامة الجلال رحمه الله في شرح المختصر لابن الحاجب في اثنآء المسئلة التي بعد هذه

نحو قوله ﷺ لاتصلوا فى مبارك الابل فانها من الشياطين وصلوا فى مرابض الغنم فأنها بركة رواه احمد وابو داود عن البراء بن عازب رضى الله عنه ( والدعاء ) كقوله تعالى « ربنا لاتزغ قلوبنا »(والارشاد) (١) نحو قوله تعالى « لاتسئلوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم » هكذا اوقع التمثيل (٢) به قيل وفيه نظر بل هو للتحريم ورد بأن الاشياء التي (٣) يسأل عنها السائل لا يعرف حين السؤال هل يؤدى الى محذور (٤) اولا فلو كان النهي للتحريم لوجب تقدم العلم بها حتى يجتنب السؤال عنها وقوله ﷺ لاتأكلوا البصل الني(٥) رواه بن ماجة عن عقبة بن عامر ( والتهديد ) كقولك لعبد لايمتثل امرك لاتمتثل امري ( والتحقير )(٦) كقوله تعالى « لا تمدن عينيك الى مامتعنا » الاية وقيل لايصح التمثيل بهذه الاية لان النهي فيها للتحريم لان المخاطب بها النبي ﷺ وتحريم مد الاعين معدود من خصائصه، واجيب بأنه لم يخرج عن أفادة التحقير فيكون عاماً للنبي ﷺ ولغيره وان كان بالنسبة اليه حراماً فيكون مشتملا على التحريم باعتبار الخصوص والتحقير باعتبار العموم فليتأمل ( وبيان العاقبة ) كقوله تعالى « ولاتحسبن (٧) الله غافلا » الاية ( واليأس ) (٨) كقوله تعالى « لاتعتذروا اليوم » وقد عد بعضهم معاني غير ماذكرناه كالتسوية كقوله تعالى

---

في سياق كلام طويل مانفظه ولهذا ذهب الجماهير الى أن النهي عن مظان القبيح انما هو للكراهة لا للحظر فرقاً بين النهي عن المئنة والنهي عن المظنة وصرحوا بان ذلك هو المتشابه الذى هو واسطة بين الحلال والحرام اه والله اعلم (١) قال ابو زرعة في شرح الجمع ومثله اى إمام الحرمين بقوله تعالى « لاتسئلوا عن أشياء » قال الشارح وفيه نظر بل هو للتحريم، قلت الظاهر ما قاله إمام الحرمين فان الله تعالى قال « إن تبدلكم تسؤكم » فبين أن مصلحته دنيوية وهو تجنب مايسوءهم بسماعهم مايكرهون اه بحروفه (*) والفرق بينه وبين الكراهة ماسبق في الفرق بينه وبين الندب ولهذا اختلف اصحابنا في ان كراهة المشمس شرعية او ارشادية اى يتعلق بها الثواب اوترجع لمصلحة طبية اه من شرح ابى زرعة (٢) من إمام الحرمين اه غيث هامع وقوله قيل ، القائل الزركشي اه (٣) وفي نسخة لايسأل باثبات لا ومعنى هذا التى نهى السائل عن السؤال عنها اه (٤) في نسخة الى محظور والا فلو الخ (٥) قال الطبرى في حواشيه على شرحه للكافل كذا في الهداية وغيرها وفيه انه ان أريد المعنى الاعم فكل من الانواع المذكورة للارشاد وان اريد معناه الذى في الامر فليس كذلك لعدم الفرق بينه وبين النهي عن الصلاة في مبارك الابل اه (٦) جمع في جمع الجوامع بين التقليل والاحتقار ، وفي حاشية ابن ابى شريف على شرحه للمحلى والتقليل اى بالقاف وللاحتقار عطف عليه وقد جعلهما الشارح شيئاً واحداً ومثل لهما بالآية ونبه على ان من اقتصر على الاحتقار ومثل له بالاية نظر الى انه المقصود منهما وهو خلاف ماجرى عليه شيخه البرماوى في شرح الالفية فانه غاير بينهما فجعل الاحتقار متعلقاً بالمنهى ومثل له بقوله تعالى لاتعتذروا احتقاراً لهم وجعل التقليل متعلقاً بالمنهي عنه ومثل له بالاية لأن الاحتقار فيها لما متعوا به من زهرة الدنيا اه والله اعلم (٧) ونحو ولاتحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء أى عاقبة الجهاد الحياة لاالموت اه محلي بلفظه (٨) في حاشية

---

( قوله ) والتحقير ، يعنى للمنهي عنه نحو لا تمدن عينيك الى مامتعنا به ازواجاً منهم يعني فهو قليل حقير بخلاف ماعند الله كذا في شرح الجمع وينظر في صحة التمثيل بهذا فان المنهي عنه مد العين الى ذلك ولا تحقير فيه (قوله) والتحقير باعتبار العموم فيكون اللفظ مراداً به المعنى الحقيقي والمجازي قلت ولا مانع من ذلك لوروده في كتاب الله تعالى

---

(قوله) ولا تحقير فيه ، هذ يخص ما وقع في شرح الجمع من تقييد التحقير بقوله للمنهي عنه اما باقي التكلام عليه فلا اتجاه له ولعله نكتة الاطلاق فيه اه من انظار السيد زيد بن محمد رحمه الله تعالى ح (قوله) في كتاب الله ، في قوله تعالى انما يعمر مساجد الله تعالى الخ ح

« اصبروا او لاتصبروا » والادب كقوله تعالى « ولاتنسوا الفضل بينكم » وهـذا راجع الى الكراهة لان المراد لاتتعاطوا أسباب النسيان فان النسيان لايدخل تحت القدرة حتى ينهى عنه والتحذير كقوله تعالى « ولاتموتن إلا وأنتم مسلمون » وهذا أيضاً راجع الى التحريم اذ المراد لاتتركوا الاسلام بل أدعوه الى الموت حتى لاتموتوا إلا وانتم مسلمون، والاحتقار نحو « لاتعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم » والمراد تحقير شأن المخاطب بهـذا النهي ولعله راجع الى اليأس والالتماس كقولك لمن يساويك لاتفعل كذا وقد سبق نظيره في الامر ، اذا عرفت ذلك فالصيغة ( حقيقة في الاول) وهو التحريم لاغير وهذا هو اصح المذاهب وبه قال أئمتنا عليهم السلام والجمهور (وقيل) بل حقيقة ( في الثاني ) فقط ( وقيـل ) بل حقيقة ( فيهما ) اما بالاشتراك اللفظي او المعنوي ( وقيل بالوقف ) جهلا بالحقيقي في هذه المعاني وهو مذهب بعض الاشاعرة اما الاول فامثل ماتقدم في الامر من استدلال السلف بصيغة النهي مجردة عن القرائن على التحريم وشياع ذلك من غير انكار ، واما الثـاني فلان النهي انما يدل على مرجوحية المنهي عنه وهو لايقتضي التحريم ، ورد بالمنع بل السابق الى الفهم منه عند التجرد عن القرينة التحريم ، واما الثالث فلان الاصل في الاطلاق الحقيقة اولاشتراكهما في رجحان الترك فجعله لاحدهما تقييد من غير دليل ، ورد بأن ماذكروه انما يتم مع استوآء دلالته عليهما وهو ممنوع بل السابق الى الفهم منه التحريم كما سبق هذا ماقيل في معنـاه الحقيقي ( و ) يرد ( مجازاً في البواقي ) مما سبق تعداده من المعاني اتفاقاً فيما عـدا التحريم والكراهة وفيهما على الخلاف ( و ) قد اختلف فيه اذا ورد بعد الوجوب والمختار انه ( لاأثر لتقدم الايجاب ) (١) في حمله على خلاف معناه الحقيقي وهو التحريم ( في الاصح ) من الاقوال وهو مذهب أئمتنا عليهم السلام والجمهور (و) قيل بل يفيد ( الاباحة ) بنآء على ان تقدم الوجوب قرينة تخرجه عن معناه الحقيقي وهذا القول لبعض القائلين بأن الامر بعد الحظر للاباحة وبعضهم يوافق الجمهور وحكى القاضي ابو بكر والاستاذ (٢) الاتفاق على انه كما ورد ابتدآء والفرق (٣) من وجهين احدهما ان مقتضى النهي الترك وهو موافق للاصل لان الاصل عدم الفعل خلاف مقتضى الامر ، والثاني ان النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه والامر لتحصيل

(قوله) في الاطلاق الحقيقة هذا في الاشتراك اللفظي (قوله) في رجحان الترك هذا في الاشتراك المعنوي (قوله) فيما عـدا التحريم والكراهة يعني من الستة الباقية (قوله) وفيهما ، أي ومجاز في التحريم والكراهة لكن لا اتفاقاً بل على الخلاف السابق فعلى

---

أي الايئاس اه (١) نحو أن يقول امرتكم بزيارة القبور ثم يقول لاتزوروها اه من حواشي الفصول (٢) هو ابو اسحق الاسفرايني نقل اجماع القائلين بان النهي للتحريم على انه قبل الوجوب وبعده سواء كما حققه السعد اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٣) أي الفرق بين تقدم النهي على الامر وعكسه من وجهين اقتضيا ان النهي بعد الامر للتحريم عند

القول الاول مجاز في الكراهة وعلى القول الثاني مجاز في التحريم (قوله) الدوام والتكرار ، الدوام يغني عن التكرار (قوله) أما جمعاً كالحرام المخير هكذا في جمع الجوامع ، قال فيه النهي قد يكون عن واحد ومتعدد جمعاً كالحرام المخير وفرقاً كالنعلين والمراد بما نهي عنه جمعا ان يكون النهي عن الهيئة الاجتماعية كما صرح به في جمع الجوامع والمؤلف عليه السلام حيث قال فالمحرم جمعها ثم ان المؤلف عليه السلام عقب ذلك بالتمثيل بنحو لاتتناول السمك واللبن وبنحو تحريم الجمع بين الاختين فهذا التعقيب موهم ان التمثيل صالح لها وليس كذلك فان المشهور في الحرام



المخير تمثيله بنحو لاتفعل هذا او هذا كما في الفصول وشرح الجوهرة والجواهر ومثله في المحلى فينبغي ان يقال هذا التمثيل عائد الى ما نهي عنه جمعا فقط ويكون المراد بقوله كالحرام المخير انه مثله في ان حكمهما ومؤداهما واحد لا في مثاليهما وقد اشار المؤلف عليه السلام بقوله فعليه ترك احدهما الخ الى ما ذكرنا فان هذا الحكم ثابت فيهما فلو قدم المؤلف عليه السلام هذا التمثيل على قوله كالحرام المخير وقال بعد قوله كالحرام المخير فعليه ترك احدهما الخ لكان اولى ولا يصح ان يريد بقوله كالحرام المخير انه مثله في متعلق التحريم اذ لا يجرى ذلك فيما نهي عنه جمعا وذلك لان متعلق التحريم في الحرام المخير كل واحد بدلا او الاحد المبهم اومعين عند الله اوما يترك وذلك لما سياتي في ان الحرام المخير كالواجب المخير وليس ما نهي عنه جمعاً كذلك فان متعلق التحريم فيه نفس الجمع كما عرفت لكن في كلامه عليه السلام ما ينافي في كون المتعلق نفس الجمع حيث قال وفي بعض عبارات اصحابنا الخ فان العبارة مشعرة بتزييفه فيكون كالتنبيه على ان الاشهر في عباراتهم ان المتعلق ليس نفس الجمع ففي الكلام انضراب ولذا نقل عن خط المؤلف عليه السلام هاهنا ما لفظه هكذا ينظر

المصلحة المتعلقة بالمأمور به واعتناء الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب المصالح (و) قيل يفيد بعد الوجوب (الكراهة) (١) بناء على ان تقدم الامر قرينة تدل عليه وهو غير مسلم (و) قيل بل الحكم (الوقف) في مقتضاه بعد الوجوب وهو مذهب الجويني قال اما انا فاسحب ذيل الوقف عليه كما قدمته في صيغة الامر بعد الحظر فهذه (اقوال) ثلاثة قد عرفت وجوهها ولا يخفى عليك ضعفها (وحكمه الدوام) اي الانتهاء عن المنهي عنه دائما (والتكرار) (٢) اي انسحاب حكمه على جميع الازمان (٣) (والفور) اي تعجيل الانتهاء عن المنهي عنه وذلك لانها المتبادرة الى الفهم عند التجرد عن القرائن ولانه لو لم يكن كذلك لجاز ايقاع الفعل المنهي عنه ولو مرة واحدة وهو باطل لان النهي مطلقاً يفيد المنع من المنهي عنه مطلقاً ووقوعه يرفع مطلق الامتناع ولان العلماء لم يزالوا يستدلون به على الترك مع اختلاف الاوقات لايخصونه بوقت دون وقت ولولا انه لما ذكرناه لما صح ذلك (و) النهي (يكون) اما (عن شيء) واحد وهو ظاهر (او اشياء) متعددة (اما جمعاً) كالحرام المخير

---

من يقول أن النهي للتحريم اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر (١) على قياس أن الامر للاباحة والجامع حمل كل من الصيغتين على ادنى المراتب لأن الكراهة ادنى مرتبتي صيغة لاتفعل فانها لاترد للاباحة بخلاف صيغة افعل فالاباحة ادنى مراتبها اهـ ابن ابي شريف (*) للتنزيه حكاه ابن تيمية في المسودة الاصولية عن حكاية القاضي ابي يعلا من الحنابلة اهـ غيث هامع

(٢) في الحواشي لفظ الدوام مغن عن التكرار والفور ، وفي بعض الحواشي هنا ولعل ذكرها للاشارة الى الخلاف فقد قيل أنه للانتهاء مرة لا للدوام الا لقرينة ، وقال السكاكي ان كان النهي لقطع الواقع أي لقصد افادة قطع الواقع أي الحال الواقع من المخاطب الذي هو متلبس به في ذلك الوقت فللمرة لأن تلبسه به قرينة على ذلك كقولنا للمتحرك لاتتحرك وان كان لاتصاله أي لافادة حثه على اتصاله فللدوام كقولنا للمتحرك لاتسكن لأن نهيه عن ضد ما هو عليه قرينة على الدوام وعلى هذا لايكون قولا ثالثا الا أن يكون مراد السكاكي ان ذلك يفهم من صيغة النهي في الحالتين المذكورتين من غير دخل للقرينة وهو بعيد وغير مسلم اهـ من الفصول وشرحها للشيخ لطف الله رحمه الله (٣) لأن الترك في الحال الدائم والا لم يتحقق الترك

---

(قوله) ان يكون النهي عن الهيئة الاجتماعية ، وكذلك المراد بما نهي عنه عن الهيئة الافتراقيه اهـ السيد احمد بن محمد ح (قوله) في ان حكمهما ومؤداهما واحد لا في مثاليهما ، لقائل ان يقول اذا اتحد الحكم والمؤدى لزم اتحاد المثال اذ هو تعني المثال جرى لايضاح القاعدة فينظر والله اعلم اهـ السيد احمد بن اسحق بن ابراهيم ح (قوله) ففي الكلام انضراب ، في حاشية ما لفظه يريد

تنبيهاً منه عليه السلام على اشكال المقام واما قوله عليه السلام وهذه المسئلة كلواجب المخير فان كانت الاشارة الى ما نهي عنه جمعاً لكونها هي المقصودة بالبحث وقصد استواؤهما في التعلق فلا مساواة بين المسئلتين لان متعلق النهي في هذه المسئلة نفس الجمع ومتعلق الوجوب فى الواجب المخير نفس الافراد او احدها او ما يفعل او معين عندالله كما عرفت ذلك فيما سبق في مباحث الاحكام وان قصد استوائهما في الحكم والمضمون فله وجه الا ان قوله والخلاف في متعلق التحريم كالخلاف في متعلق الوجوب يشعر بأرادة استوائهما في المتعلق وان كانت الاشارة الى الحرام المخير استقام كونه كلواجب المخير في المتعلق والحكم كما سيأتى بيانه ووافق ماهو المشهور من كون الحرام المخير كلواجب المخير وكان المناسب تقديم قوله وفى بعض عبارات اصحابنا الخ لانه من احكام ما نهي عنه جمعاً لامن احكام الحرام المخير ،وتحقيق الكلام يحتاج الى بسط فانه من مزالق هذا الكتاب وذلك ان المؤلف عليه السلام قد اشار الى ثلاث مسائل مسئلة الواجب المخير وقد عرفتها في مباحث الاحكام ومسئلة ما نهي عنه جمعاً ولم يذكرها ابن الحاجب وشراح كلامه اصلا وانما ذكرها اصحابنا واوردوها في بحث مستقل ومثلوها بالجمع بين الاختين ولم يجعلوها كالحرام المخير كما فعل المؤلف عليه السلام وصاحب الجمع ولا كالواجب المخير، والثالثة مسئلة الحرام المخير وهذه المسئلة ذكرها ابن الحاجب وشراح كلامه وشبهوها بالواجب المخير ومثلها في الجواهر بنحو لا تكلم زيداً اوعمراً ،قال ابن الحاجب مسئلة يجوز ان يحرم واحد لا بعينه خلافاً للمعتزلة وهي كالمخير قال في الجواهر التخيير هاهنا في التروك وهناك في الافعال فكما ان للمكلف في الواجب المخير ان يأتى بالجميع وان يأتى بالبعض ويترك البعض كذلك له في الحرام المخير ان يترك الجميع وان يترك البعض دون البعض وكما لا يجوز له الاخلال بالافعال جميعاً بل يجب عليه فعل شيء منها فى الواجب المخير كذلك لا يجوز له الاخلال بالتروك جميعاً بل يجب عليه ترك شيء منها واصحابنا ايضاً ذكروا مسئلة الحرام المخير الا انهم عبروا عنها بالنهي على البدل ومثلوها بنحو لا تفعل هذا او هذا قال في شرح الجوهرة النهي على البدل صورته ان يقول الناهي لا تفعل هذا او هذا لان النهي على



البدل هو النهي على التخيير لانه في مقابلة الامر على التخيير والامر على التخيير صورته ان يقول الآمر افعل كذا اوكذا وقال في الفصول واما النهي على البدل

نحو لا تتناول السمك واللبن ومنه تحريم الجمع بين الاختين

---

لأن السلب الكلي يناقضه الايجاب الجزئي اه شرح غاية لجحاف

فالخلاف فيه كما تقدم فيما أمر به على التخيير قال الشيخ العلامة في شرحه يعنى ان المحرم كل واحد منها على البدل اوواحد مبهم وهو ما يحصل في ضمن واحد منها اومعين عندالله اوهو مايترك ومثله في الفصول بنحو لا تكلم زيداً اوعمراً اوبكراً هذا ، واعلم ان المؤلف عليه السلام الحق هذه المسئلة اعنى مانهى عنه جمعاً بالحرام المخير في معرفة احكامها ولم يكن قد تكلم على مسئلة الحرام المخير فيما سبق في مباحث الاحكام وكان اللائق ذكر احكامها ومثالها والخلاف فيها هنالك لتعرف احكام هذه المسئلة منها كما فعل صاحب جمع الجوامع فانه تكلم في مقدمة كتابه على مسئلة الحرام المخير وذكر خلاف المعتزلة فيها وشبهها بالواجب المخير ثم ذكر هاهنا مسئلة مانهى عنه جمعاً وشبهها بالحرام المخير كما عرفت ولعل المؤلف عليه السلام اكتفي بالاشارة الى مسئلة الحرام المخير لمافيها من الاشكال فلم يستوف الكلام عليها ووجه الاشكال ان القول بان المحرم في نحو لاتفعل هذا او هذا احدها لا بعينه كما ذكره ابن الحاجب وصاحب الجمع يرد عليه ماسيأتى من ان الانتهاء عن الكلي الطبيعي لايحصل الا بالانتهاء عن كل فرد فيلزم نفي الحرام المخير والقول بان متعلق التحريم كل واحد بدلا كما ذكره اصحابنا ينافيه قوله تعالى ولا تطع منهم آثماً او كفوراً فان المراد النهي عن كل واحد منهما جميعاً لابدلا وقد استشكل الامام المهدي عليه السلام في المنهاج اثبات مسئلة الحرام المخير واعترض ماذكره ابن الحاجب وغيره من جعلها كالواجب المخير بان المنهي عنه على التخيير لا يمتثل الا بترك جميع الاشياء بخلاف الامر على التخيير فانه يعد ممتثلا بفعل واحد قال في المنهاج الا ترى

---

ان مقتضى عبارة المتن ان متعلق النهي نفس الاشياء والجمعية قيد لها وما في عبارة الاصحاب خلاف ذلك وهو ان المنهي عنه الجمع لا الاشياء فلا اضراب في العبارة كما قال في الحاشية اه ح (قوله) وهناك في الافعال : التظنن بالفعل ، وعبارة الجواهر لان التخيير ههنا في التروك وهناك في الافعال فلا حاجة الى تظنين اه ح (قوله) عن كل واحد منهما جميعاً لا بدلا ، الظاهر ان العبارة جمعاً لا بدلا اه (قوله) بأن المنهي عنه على التخيير الخ ، عبارة المنهاج والمنهي عنه على التخيير يخالف الامر على التخيير بان الامر على

ان القائل اذا قال لا تأخذ هذا الثوب اوهذا او هذا كان معناه دع هذه الثلاثة جميعاً ولك ان تأخذ ماعداها ، قال والعجب من ابن الحاجب كيف غفل عن هذا وقد اجيب عما ذكره الامام المهدي عليه السلام بان ماذكره ابن الحاجب ومن معه حق باعتبار اصل اللغة ووضعها وما ذكره الامام المهدي عليه السلام حق باعتبار عرف اللغة واستعمالها وقد صرح بذكر الطرفين نجم الائمة الرضي فلا سهو من ابن الحاجب ومن معه ولا غفلة وذلك انه ذكر في شرح الكافية بعد أن ذكر معاني او العاطفة ماحاصله انك اذا اردت النهي عن ضرب احد شخصين لا عن ضربهما قلت لاتضرب زيداً أو عمراً لأن المعنى لاتضرب احدهما واضرب الآخر كما كان في الامر معناه اضرب احدهما ولا تضرب الآخر وهذا هو مقتضى اصل الوضع ثم بعد ذلك جرت عادتهم انه اذا استعمل لفظ الاحد وما يؤدي معناه في غير الموجب فمعناه العموم في الاغلب ويجوز ان يراد الواحد فقط فيكون معنى لاتضرب زيداً أو عمراً لاتضرب واحداً منهما فكيف بما فوق الواحد أي المراد النهي عن ضربهما جميعاً فيكون بمعنى لاتضرب زيداً ولا عمراً في الاظهر الاغلب ويحتمل احتمالا مرجوحاً أن يكون المعنى لاتضرب احدهما واضرب الآخر ويدفع هذا الاحتمال القرينة في قوله تعالى «ولاتطع منهم آثماً أوكفوراً» اذ لايجوز ان يراد ولا تطع واحداً منهما واطع الآخر لقرينة الاثم والكفور قال نجم الائمة فلفظة أو في جميع الامثلة موجبة كانت أو غير موجبة لأحد الشيئين او الاشياء ثم معنى الوحدة فى غير الموجب تفيد العموم فلم تخرج أو مع القطع بالانتهاء عن كل واحد في نحو ولاتطع منهم آثماً أو كفوراً عن معنى الوحدة التي هي موضوعة له نقلنا ماذكره مع اختصار الفاظه لافتقار المقام اليه والله اعلم (قوله) فعليه ترك احدهما فقط الخ هكذا في شرح الجمع بكلمة على المشعرة بالوجوب وعبارة شرح المختصر له ترك ايها شاء باللام ومثله في الفصول وقد اعترض السعد عبارة شرح المختصر بان الانسب ان يقال عليه ترك ايها شاء بكلمة على المشعرة بالوجوب وبنى على اعتراضه المؤلف عليه السلام



وشارح الجمع لكن كان الاولى مع الاتيان بكلمة على ان يقال فعليه

> فعلية ترك احدهما فقط ولا مخالفة الا بفعلهما جميعاً فالمحرم جمعهما لا فعل احدهما وهذه المسئلة كالواجب المخير والخلاف في متعلق التحريم كالخلاف فى متعلق الوجوب وفى بعض عبارات اصحابنا ما يفيد أن متعلق النهي نفس الجمع ولابد فى حسن هذا من امكان الجمع لئلا يكون النهي عبثاً وامكان الفرق لئلا يكون تكليفاً بالمحال والاشاعرة يجعلون متعلق النهي الماهية المشتركة المعبر عنها عند المنطقيين والمتكلمين بالكلي الطبيعي كما هو مذهبهم فى الواجب المخير ويلزمهم وجوب الانتهاء

ترك احدهما او تركهما فانه مخير بين التركين وزيادة كلمة فقط تنافي ذلك وقد اشار الى ماذكرناه بعض المحققين من أهل حواشي شرح المختصر (قوله) فالمحرم جمعهما هذا يجري في الحرام المخير كما صرح به في الفصول حيث قال في نحو لا تكلم زيداً او عمراً او بكراً اذ ليس له الجمع بين كلامهم (قوله) كالخلاف فى متعلق الوجوب قد عرفت تحقيق هذا المقام مما تقدم (قوله) وفي بعض عبارات اصحابنا الخ ، اما في النهى عن الجمع فقد عرفت ما في الفصول وشرح الجوهرة واما في الحرام المخير فلم اقف على عبارة تفيد ان متعلق النهى فيه نفس الجمع فينظر (قوله) ولابد في حسن هذا الخ هذا الشرط ذكره اصحابنا في النهى عن الجمع وهي مسئلة مستقلة كما عرفت لافي مسئلة الحرام المخير واما المؤلف عليه السلام فقد جمع بينهما وقد عرفت مافيه من الكلام (قوله) من امكان الجمع لئلا يكون النهي عنه عبثاً كالنهي عن الجمع بين القيام والقعود وانما كان عبثاً لانه يجري مجرى نهي الهاوي من شاهق عن الاستقرار (قوله) وامكان الفرق بينهما ، فلو لم يمكنه الا الجمع بينهما كان تكليفاً بالمحال نحو اركع ولا تجمع بين الحركة والاعتماد (قوله) والاشاعرة يجعلون متعلق النهي الماهية المشتركة ، قد عرفت مما نقلناه ان كلام الاشاعرة ليس في مسئلة النهي عن الجمع بل في مسئلة الحرام المخير نحو لاتكلم زيداً او عمراً فهي التى جعلوها كالواجب المخير وجعلوا متعلق النهي فيها احد الشيئين او الاشياء لابعينه (قوله) ويلزمهم وجوب الانتهاء عن كل فرد الخ ، هذا ذكره بعض المحققين من أهل الحواشي على قول ابن الحاجب

---

التخيير الخ ح (قوله) وذلك انه قد ذكر ، اي الرضي (قوله) فلفظة او فى جميع الامثلة ، هذا متصل بكلام الرضى ولفظه والكفور ولفظة او الخ فلا وجه لهذا الاستئناف اه حسن بن يحيى عن خط العلامة السياغي (قوله) وزيادة كلمة فقط تنافي ذلك ، ينظر فالترك لاحدهما هو الواجب الذى لاحظه بقوله فقط بخلاف تركهما جميعاً فليس بواجب وهو مقتضى قوله فانه مخير فزيادة

عن كل فرد لوجود القدر المشترك في ضمن كل واحد فاذا فعل فرداً فقد فعل المنهي عنه لوجوده في ضمنه ولهذا قال بعضهم بنفي الحرام المخير (او فرقاً) نحو قوله ﷺ لايمشين احدكم في نعل واحدة لينتعلهما جميعاً او ليخلعهما جميعاً رواه البخاري ومسلم (١) فأنه يصدق انه منهي عنهما جميعاً لبسا اونزعا من جهة الفرق بينهما في اللبس اوالنزع لاالجمع بينهما فيه ولا بد في حسنه من امكان الجمع لئلا يكون تكليفاً بالمحال وامكان الفرق لئلايكون النهي عبثاً(٢)(اوجميعاً) كالنهي عن الزنا والسرقة فكل واحد منهما منهي عنه فيصدق بالنظر اليهما معاً أن النهي عن متعدد وان كان بالنظر الى كل واحد منهما أن النهي عن شيء واحد ولابد في حسنه من امكان الخلو عنهما فلايجوز النهي عن الحركة (٣) والسكون معاً لامتناعه فيهما ﴿ مسئلة ﴾ (وهو) اي النهي لمعناه الحقيقي

(١) والهادي عليه السلام في الاحكام اهـ (٢) وذلك فيمالايمكن فيه الفرق نحو لاتركع دون ان تحدث حركة اهـ شرح فصول (٣) في الفصول وشرحها للسيد صلاح رحمه الله مالفظه ويقبح النهي عن الجميع ان لم يمكن الخلو عن احدها أو كان لا يقدر على فعل شيء منها اولا يمكنه الخلو عن جميعها ، فالاول أن يقول لاتتحرك ولا تسكن والثاني نحو لاتوجد السواد والبياض ، والثالث نحو اركع ولا تحدث حركة ولا اعتماداً وقبح النهي في هذه أما في الاول والثالث فلان فيه تكليفاً بمالايطاق وأماالثاني

(مسئلة) يجوز ان يحرم واحد لابعينه خلافاً للمعتزلة وهي كالمخير حيث قال اقول تعلق الوجوب بالواحد المبهم وهو مفهوم احدها على ما مر في الواجب المخير معقول لان المقصود في الوجوب هو وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفهوم الكلي تحصل المقصود بوجود اى فرد كان والمقصود في التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعلق التحريم بالمفهوم الكلي لا تحصل المقصود الا بترك هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة انما تعدم بعدم جميع افرادها فيقتضى هذا الحكم انه لايجوز الاتيان بواحد منها لاجمعاً ولا بدلا والفرض انه يجوز الاتيان بكل واحد منها بدلا ثم قال والحق ان يقال التحريم متعلق بالمجموع من حيث هو مجموع اذ هو الذى لايجوز الاتيان به اصلا وليس متعلقاً بذلك المفهوم اذ يجوز الاتيان به في ضمن كل فرد بدلا (قوله) ولهذا قال بعضهم بنفي الحرام المخير ان اراد بعض الاشاعرة فهو اشارة الى ماذكره السبكى عن شيخه انه قال الحق نفيه أي نفي الحرام المخير والى ماعرفت من المنقول عن بعض أهل حواشي شرح المختصر من جعل النهي في الحرام المخير متعلقاً بالمجموع من حيث هو مجموع وان اراد بعض العلماء فقد عرفت ما نقله ابن الحاجب وصاحب الجمع عن المعتزلة من نفيهم للحرام المخير والله اعلم (قوله) او فرقاً هذا عكس النهي عن الجمع فهو نهي عن الافتراق دون الجمع كماذكره في شرح الجمع (قوله) لايمشين احدكم في نعل واحدة فان مقتضاه النهي عن الافتراق (قوله) فانه يصدق أنه منهي عنهما جميعاً ، الأولى ان يقول فانه منهي عنهما مفترقين لبساً او نزعاً إذ قد يتوهم من قوله أو جميعاً الخ عكس المقصود فلهذا احتاج المؤلف عليه السلام الى دفع هذا التوهم بزيادة قوله من جهة الفرق بينهما الخ فلو قال كما ذكرنا لاستغنى عن هذه الزيادة ، قيل وفي بعض النسخ فانه يصدق انه منهي عنهما لبساً او نزعاً فلا اعتراض (قوله) او جميعاً ، أي عن كل واحد سواء أتى به منفرداً او مع الآخر (قوله) لمعناه الحقيقي وهو التحريم اشارة الى ماذكره في شرح الجمع عن بعضهم من ان محل الخلاف انما هو في نهي التحريم لافي نهي التنزيه فلا خلاف فيه على مايشعر به كلامهم ثم ذكر في شرح الجمع جريان الخلاف فيه وانه رجح صاحب الجمع انه كنهي التحريم قال لان المكروه مطلوب الترك فلا يعتد به اذا وقع وذلك هو الفساد قال وذكر ابن الصلاح والنووي ان الصلاة في الاوقات المكروهة لاتنعقد وان قلنا ان الكراهة فيها للتنزيه واستشكله الاسنوى بانه كيف يباح الاقدام على مالا ينعقد وهو تلاعب ولا اشكال فيه لان نهي التنزيه اذا رجع الى نفس الصلاة يضاد الصحة فان المكروه غير داخل في مطلق الامر والا يلزم كون الشيء مطلوباً منهياً ولا يصح الا ماكان مطلوباً والله اعلم اهـ والذي في الفصول واما نهي الكراهة فيدل على

كلمة فقط في محلها كما ان ترك القسم الثاني من التركين في محله فليتأمل اهـ سيدي احمد بن حسن بن اسحق ح (قوله) من المنقول عن بعض اهل حواشي الخ ، الظاهر أنها لا تصح الاشارة الى المنقول عن بعض اهل الحواشي اذا كان المراد به من في

مرجوحية المنهي عنه لا على فساده كالنهي عن الصلاة في الاماكن المكروهة كاعطان الأبل ( قوله ) المرادف للبطلان اعلم ان الشيخ العلامة رحمه الله في شرح الفصول وسع الكلام في هذا المقام لاحتياجه الى ذلك فينبغي ان نقتفي أثره في الاستيفاء فنقول قيد المؤلف عليه السلام الفساد المختلف فيه في دلالة النهي عليه بانه المرادف للبطلان في العبادات والمعاملات ولم يطلق الفساد كما في شرح المختصر وشرح الجوهرة ولا جعله على حسب الخلاف المتقدم في مباحث الاحكام فمن قال بان الفساد شرع الاصل لا الوصف اراد بالفساد هنا هذا المعنى كما هو مقتضى ما في الفصول وشرحه للشيخ العلامة لطف الله الغياث رحمه الله ولعل الوجه في هذا التقييد ان المناهي فيها ماهو باطل بالاجماع اذ لا يترتب عليها شيء من الآثار كما في بيع الكلب وحبل الحبلة والملاقيح ونحو ذلك فلو كان الفساد هنا على حسب الخلاف كانت واسطة عند من يقول بأن الفساد غير مرادف للبطلان لكن قد عرفت فيما سبق من مباحث الأحكام ان جمهور أئمتنا وغيرهم لايجعلون الفساد في المعاملات مرادفاً للبطلان فالقول بان النهي يدل على الفساد بمعنى البطلان في المعاملات عند المنصور بالله وابى طالب وغيرهما بعيد فان القائل بالترادف في المعاملات انما هو الناصر عليه السلام فقط وأيضاً فقد يترتب بعض الآثار على بعض المنهيات كما لايخفى وقد عرفت ان الباطل لا يترتب عليه شيء من الآثار والاولى ان يطلق الفساد هنا كما في شرح المختصر وشرح الجوهرة ولا يقيد بالمرادف للبطلان ولا بكونه على حسب الخلاف ويكون معرفة معنى الفساد متوقفة على امرين الاول معرفة الصور الجزئية من المنهيات فمنها مايدل النهي على البطلان ومنها مايدل النهي على فساد الاصل دون الوصف فيكون الواسطة الامر الثاني على معرفة النهي هل للعين او للوصف او لامر خارج لكن فائدة ذكر هذه الاقسام انما يظهر في اصول الحنفية والشافعية لاستيفائهم الصور الجزئية لا في كتب الاصحاب  لعدم استيفائهم لها وقد صرح الشيخ العلامة بما ذكرنا وسيأتى

وهو التحريم ( يدل على الفساد ) المرادف للبطلان وقد عرفت معناه ( شرعاً لا لغة (١) في امرين وهما العبادات والمعاملات وسوآء رجع الى نفس المنهي عنه

فلانه عبث اه (١) لأن الاجزاء وعدمه وشرائط البيع واحكامه لم تخطر ببال واضع اللغة

بيانه في آخر البحث ان شاء الله تعالى ( قوله ) وقد عرفت معناه ، أى البطلان في مباحث الاحكام بانه عدم ترتب شيء من الآثار ( قوله ) وسواء رجع الى نفس المنهي عنه الخ المناهي كما في الفصول ثلاثة ما نهي عنه لعينه وما نهي عنه لوصفه وما نهي عنه لامر خارج وزاد المؤلف عليه السلام مارجع النهي الى جزئه كالنهي عن بيع حبل الحبلة والملاقيح وجعله الشيخ العلامة في شرح الفصول ناقلا عن حواشي الفصول مما رجع النهي الى عينه اذ لا يظهر فرق بين صوم الحايض وبين بيع حبل الحبلة في ان النهي راجع الى نفس المنهي عنه وهو البيع الخاص كما ان النهي راجع الى نفس المنهي عنه وهو صوم الحايض الخاص وان كان علة النهي في البيع المذكور هو ركن المبيع كما ذكره المؤلف عليه السلام ، واعلم ان عبارة المؤلف عليه السلام وهي قوله وسواء رجع الى نفس المنهي عنه اوصفته اولى من قولهم مانهى عنه لعينه او لوصفه كما في الفصول وشرح المختصر لايهام عبارتهم ان العين والوصف علة النهي وليس كذلك فان المراد انه نهي عن نفس العين او نفس الوصف كما صرح بذلك السعد في المنهي عنه لوصفه حيث قال المنهي عنه لوصفه هو ان ينهى عن الشيء مقيداً بصفه نحو لاتصل كذا ولا تبع كذا وحاصله ماينهى عن وصفه لا مالا يكون الوصف علة للنهي على ماتشعر به عباراتهم انتهى ثم اعلم ان صاحب الفصول فسر المنهي عنه لعينه بما نهى فيه عن الجنس كله لأنه منشأ المفسدة كالظلم والمنهي عنه لوصفه مانهى فيه عن بعض الجنس لوصف يلازمه ومثل الاول في حواشي الفصول بما ذكره المؤلف عليه السلام من بيع حبل الحبلة والملاقيح وزاد الملامسة والمنابذة وبيع الحصاة والخمر والكلب والكالى بالكالى، قال فالنهي دال على بطلان هذه الثمانية للاجماع على بطلان ماهذا حاله وقد استشكل الشيخ العلامة رحمه الله تعالى في شرحه جعل هذه الثمانية مما نهى عنه لعينه على مافسره صاحب الفصول من انه مانهي عنه فيه عن الجنس كله لان ذلك لا يمكن الا فيما قضى فيه العقل بقضية مبتوتة كالنهي عن

---

القولة الاولى وهو قوله فالحق الخ فتأمل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) اعلم ان الشيخ الخ القولة ، يحقق البحث في هذه القولة من محله اهـ ح ( قوله ) لان ذلك لا يمكن الا فيما قضى فيه العقل بقضية مبتوتة الى قوله فيما فهمت ، المقرر في كتب الحنفية ان ماقبح لعينه هو ما كان قبيحاً في ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع كالكفر والعبث ولم يجعلوا غير ذلك مما قبح لعينه بل جعلوه

الظلم ونحوه واما في الشرعيات فلايتاتى ذلك فيها فيافهمت ويلزم ان لاتختلف الشرعيات لان العلة الجنس كله ولان الذاتي ثابت قبل الشرع فاضافة الحكم الى الذات لاالى الشرع فلهذا عدل المؤلف عليه السلام عن ماذكره صاحب الفصول في تفسير المنهي عنه لعينه او لوصفه وجعل المنهي عنه لعينه مارجع الى نفس المنهي عنه والمنهي عنه لوصفه مارجع النهي الى وصفه فيتأتى حينئذ مثاله في الشرعيات بما ذكره من صوم الحايض وبيع حبل الحبلة والملاقيح اذ قد نهي عن نفس صوم الحايض الخاص وعن بيع حبل الحبلة الخاص من غير توقف على النهي عن جنس الصوم وجنس البيع كما لزم من تفسير صاحب الفصول وتكون معرفة المناهي الثلاثة تتوقف على النظر في الصورة الجزئية ماالذى يرجع النهي فيه الى العين وما يرجع الى الصفة او الى امرخارج ومدار ذلك على استيفاء الصور كما في اصول الحنفية والشافعية ولم يستوفها المؤلف عليه السلام تبعاً لما عليه اصحابنا في كتبهم وحينئذ فلا تظهر في كتب اصحابنا فائدة للتقسيم الى الثلاثة الاقسام لاسيما مع جعل المؤلف عليه السلام الفساد مرادفاً للبطلان وجعل الخلاف فيما نهي عن عينه وصفته واحداً كما ذكره المؤلف وانما يظهر ذلك عند من يفرق بين الفاسد والباطل مع استيفاء الصور الجزئية كما في اصول الحنفية فان جمهور ائمتنا وان قالوا بالفرق بينهما أيضاً فلم يستوفوا تلك الصور كما في اصول غيرهم ولذا قال الشيخ العلامة لطف الله رحمه الله تعالى في شرح الفصول ، اعلم ان هذا التفسير الى الثلاثة الاقسام والحكم فيها بالاحكام المذكورة ذكرته الحنفية والشافعية على اختلاف لهم في تفسير المنهي عنه لعينه والمنهي عنه لوصفه وذكر الامام يحيى عليه السلام ماذكروه وتبعه صاحب الفصول ولم يستوفيا كلامهم في تفسيرها وابداء الفروق التى حاولوها يظهر ذلك لمن تتبع كلامهم سيما التنقيح وشرحيه وكذا البيضاوى وشارحوا كلامه ذكروا من ذلك شيئاً قال ولو اقتصر صاحب الفصول على ماذكره المتقدمون من أهل المذهب كابي طالب والمنصور بالله وصاحب المقنع والقاضي عبد الله بن زيد وغيرهم من الكلام في ان النهي على الاطلاق هل يقتضي فساد المنهي عنه اولا يقتضيه لكان اولى فانها لم تظهر نتيجة لهذا التقسيم الذي تابعهم فيه سوى الحيرة والاضطراب ، نعم تظهر لذلك نتيجة عند الحنفية في الفرق بين الفاسد والباطل واما عند اصحابنا وان كانوا يقولون بالفرق بينهما ماعدا الناصر عليه السلام منهم فلم يظهر انضباط ذلك عندهم بما انضبط به عند الحنفية كما يعرف ذلك متتبع كلامهم في الفروع انتهى فتأمله فهو كلام متجه ، وقد اعترض الشيخ العلامة ايضاً في المنهي عنه لامرخارج بأنه لايظهر فرق بين البيع وقت النداء والصلاة في الدار المغصوبة فانه كما يحصل تفويت الصلاة بغير بيع يحصل الغصب بغير صلاة ، قلت وان اجاب اصحابنا عن هذا بان الغصب انما حصل بصلاة شخصية فلا تنفك عن الغصب فللمخالف ان يقول وكذلك التفويت حصل ببيع جزئي شخصي فلا ينفك عن التفويت ايضاً اه (قوله) على التفسيرين المشهورين هل هو بيع نتاج



كصلاة الحائض وصومها أو جزئه كالنهي عن بيع حبل الحبلة (١) لجهالة المبيع أو اجل الثمن على التفسيرين المشهورين وكل واحد منهما ركن من

فكيف يدل النهي عليه لغة اه جامع اصول (١) في النهاية نهي عن بيع حبل الحبلة بالتحريك مصدر سمي به المحمول كما سمي بالحمل وانما ادخلت عليه التآء للاشعار بمعنى الانوثة فيه فالحبل الاول يراد به مافي بطون النوق والثاني حبل الذى في بطون النوق وانما نهى عنه لمعنيين احدهما انه غرر وبيع شيء لم يخلق بعد وهو أن يبيع ماسوف يحمله الجنين الذى في بطن أمه

من الملحق به فلا اتجاه لما اعترض به الشيخ لطف الله رحمه الله على صاحب الفصول غاية ما في الباب انه جعل الملحق كالملحق به للاتحاد في الحكم والحاصل ان المحشي رحمه الله قد اكثر النقل هنا عن كتب الاصحاب ولم يقع على المطلوب اذا النقل هنا لايليق الا بان يكون من كتب من رتبوا على التفرقة بين ما هو لعينه او لوصفه اموراً شتى والله اعلم اه ح (قوله) وتكون معرفة المناهي الثلاثة تتوقف الخ ، يقال اما معرفتها فلا تتوقف على ما ذكر ، نعم لا يظهر للتقسيم فائدة كما ذكره عن الشيخ لكن عند من قسمها واما مع ماصنع المؤلف من التعميم بقوله سواء رجع الخ فلا يرد عليه شيء من ذلك والله اعلم اه حسن بن يحيى الكبسي رحمه الله عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي (قوله) وصاحب المقنع ، الذي يحيى بن المحسن اه (قوله) لكان اولى جواب لو اقتصر اه ح

النتاج او التأجيل بالثمن الى بيع نتاج النتاج كما ذكره في الكواكب وغيره (قوله) ومنهم من فرق بين المنهي لعينه ولوصفه في الحكم والخلاف كما حكاه في شرح الجمع صاحب الجمع عن بعضهم من ان المنهي عنه لعينه لاخلاف في فساده قال وقد صرح بذلك ابو زيد في تقويم الادلة وذكر في شرح الجمع عن بعضهم ان المنهي عنه لعينه غير مشروع اصلا نفرق بينهما في الحكم قال فقد استعمل فيه الفساد مجازاً عن نفيه الذي هو الاخبار بعدمه لا بعدم محله ، قلت ومقتضى ما في الفصول الفرق بينهما فانه ذكر المنهي عنه لعينه او لا ولم يذكر فيه خلافاً لكن هو مبني على انه ما نهي فيه عن الجنس كالظلم فالاولى ما ذكره المؤلف عليه السلام من عدم الفرق بين المنهي عنه لعينه ولوصفه في الحكم والخلاف وفيه تأييد لما ذكره الشيخ العلامة من انه لا يظهر للتقسيم نتيجة لاسيما مع جعل الفساد مرادفاً للبطلان ومع عدم الفرق بين المنهي لامر خارج وبين الصلاة في الدار المغصوبة (قوله) وعليه اكثر المؤلفات كما في كتب اصحابنا المتقدمين



كأبي طالب والمنصور بالله وصاحب المقنع وصاحب الجوهرة وشارحها فانك قد عرفت من المنقول عن الشيخ العلامة انهم اطلقوا في كتبهم دلالة النهي على فساد المنهي عنه ولم يقسموه الى الاقسام الثلاثة وكذلك الامام المهدي عليه السلام في المعيار اطلق كما اطلقوا وتبعه صاحب الكافل وابن الحاجب ايضاً جعلهما متحدين في الحكم حيث قال والنهي عن الشيء لوصفه كذلك قال المحقق اي يدل على الفساد كالمنهي عنه لعينه لا في الخلاف ففي المنهي عنه لوصفه روي الخلاف عن الاكثر لا في المنهي عنه لعينه وحكي في المنهي عنه لوصفه عن ابي حنيفة انه يقول ان النهي يدل على فساد الوصف لا الاصل ولم يذكر خلافه في المنهي عنه لعينه (قوله) مقارن ظاهره ، انه بيان لغير الملازم وفي الفصول يقارنه تارة ويفارقه اخرى وهو اوفى واظهر اذ المقارن هو الملازم (قوله) ابو الفتح الديلمي ذكره في تفسير سورة الجمعة كذا في حواشي الفصول

البيع وكالنهي عن بيع الملاقيح أي ما في البطون من الاجنة لانعدام المبيع (١) وهو ركن من البيع او وصفه الملازمة كبيوع الربا لاشتمالها على الزيادة اللازمة بالشرط ومنهم من فرق بين المنهي عنه لعينه ولوصفه في الحكم والخلاف والصحيح عدم التفرقة وعليه اكثر المؤلفات وهذا هو المختار واليه ذهب ابو طالب والمنصور بالله وابو حنيفة في رواية الظاهرية واكثر الشافعية وطائفة من المتكلمين والشافعي في اصح الروايتين عنه من غير فرق بين العبادات والمعاملات وهذا (مالم يعد) النهي (الى امر) خارج غير لازم (مقارن) للمنهي عنه (في) باب (المعاملات) وأما اذا عاد اليه في بابها فانه لايدل على الفساد عند الجمهور وذهب الامام ابو الفتح الديلمي الى

---

على تقدير أن يكون انثى وهو نتاج النتاج وقيل اراد بحبل الحبلة أن يبيعه الى اجل ينتج فيه الحمل الذي في بطن الناقة فهو اجل مجهول فلا يصح اه (١) وللجهالة ذكره في البحر وفي جامع الاصول للغرر وقيل لأنه كعضو من أمه اه (*) ينظر في كونه معدوماً فانه موجود وفي النهاية الملاقيح جمع ملقوح وهو جنين الناقة يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار والناقة ملقوحة وانما نهي عنه لأنه من بيع الغرر اه والمؤلف عليه السلام تبع في ذلك المحلي في شرح جمع الجوامع ، ثم رأيت في القاموس واذا فيه الملاقيح الامهات وما في بطونها من

---

(قوله) فالاولى ما ذكر المؤلف من عدم الفرق الخ ، قال في التحقيق «» وحكم النهي فيه اي فيما قبح لعينه اما وضعاً او شرعاً بيان انه اي المنهي عنه غير مشروع اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعاً بوجه ثم ان كان المنهي عنه من الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر يبقى النهي على حقيقته لبقاء شرطه وهو تصور المنهي عنه من النهي مع تحقق القبح فيه وان كان من الافعال الشرعية كما في بيع الحر والمضامين والملاقيح صار النهي فيه بمعنى النفي مجازا لمشابهة بينهما في اقتضاء كل منهما لعدم الفعل وان كان اقتضاء النهي العدم من قبل العبد واقتضاء النفي العدم من الاصل اهـ «»التحقيق شرح على منتخب الاخسيكثي تاليف العلامة عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري وهو في مجلدين اه

قوله) وذلك كالنهي عن البيع وقت النداء لقوله تعالى وذروا البيع فان الامر بترك البيع يقتضي مايقتضيه النهي عنه اعني المنع من فعله فله حكم النهي (قوله )لاالى نفس البيع يعني كما في صوم الحائض (قوله) اوجزئه يعني كما في بيع حبل الحبلة وقوله اولازمه يعني كما في بيوع الربا (قوله ) واما في العبادات فالنهي يدل على فسادها مطلقا سواء رجع الى وصف ملازم او امر خارج مقارن وقوله على المختار اشارة الى ما سيأتي من القول بعدم دلالة النهي على الفساد مطلقا (قوله) ولا يرد الحج بمال حرام الخ ، يعني لا يرد ان هذه الاشياء مما نهي عنه لامر خارج في العبادات مع انها صحيحة محرمة وهذا بناء على ان الوصف عبادة كما في شرح الفصول للشيخ العلامة ناقلا عن حواشيه حيث قال العبادة هي الطاعة التي تؤدى مع ضرب من التواضع والخضوع على الوجه الذي امر به مع علمه بأحوال المعبود كالصلاة والصوم والوضوء



انه يدل عليه فيه ايضاً وهو مروي عن مالك واحمد وذلك كالنهي عن البيع وقت النداء للجمعة فأن النهي فيه راجع الى تفويت الجمعة لاالى نفس البيع اوجزئه اولازمه وكالنهي عن تلقي الركبان وعن بيع الحاضر للبادي لان النهي فيهما انما هو للتضييق على اهل البلد ، واما في العبادات فالنهي يدل على فسادها مطلقاً على المختار ولا يرد الحج بمال حرام والوقوف والطواف على جمل وثوب مغصوب والوضوء من اناء مغصوب لانه لم يرد في الشرع الا النهي عن غصب مال الغير واستعماله لاعن الحج والوضوء الموصوفين على انا لا ندعي الا ان الفساد مقتضى النهي ظاهراً فأذا قامت دلالة بخلاف الظاهر اتبعت ، واما ما وقع النهي عنه وليس عبادة ولا معاملة فانما يدل على قبحه كالزنا وشرب الخمر واخذ مال الغير وغيرها من الحسيات (قيل و) يدل على الفساد ايضاً (لغة) وهذا القول لبعض القائلين بالمذهب الاول (وقيل) يدل عليه (في العبادات شرعاً) لا لغة دون المعاملات وهذا مذهب ابي الحسين البصري وابن الملاحمي والغزالي في رواية عنه والرازي والقاضي جعفر والشيخ الحسن الرصاص (وقيل لايدل) عليه اصلا لافي العبادات ولا في المعاملات وهو مذهب كثير من الشافعية والحنفية وبعض اصحابنا والمعتزلة كابي عبدالله البصري وابي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار (وقيل بل )يدل (على الصحة) وهو رأي اكثر الحنفية وتحقيق مذهبهم يقتضي مزيد بسط فنقول النهي اما ان يكون عن فعل حسي كالزنا وشرب الخمر أو شرعي وهو مايكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بأركان و شرائط

---

الاجنة أوما في ظهور الجمال الفحول اه فيتم قوله لانعدام المبيع اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله

(قوله ) لانه لم يرد في الشرع الا النهي عن غصب مال الغير واستعماله يعني ولم يرد النهي عن الحج بمال حرام ونحو ذلك كما ورد في البيع وقت النداء لكن يقال المخالف في صحة الصلاة في الدار المغصوبة قائل بأنه لم يرد نهي عن الصلاة في الدار المغصوبة وانما ورد النهي عن غصب مال الغير وقد سبق تحقيق ذلك فيلزم من هذا القول تقرير ما ذكره المخالف في صحة الصلاة في الدار المغصوبة وان اجيب بأن الكلام في الصلاة في الفعل الشخصي وهي لاتنفك عن الغصب لزم مثل ذلك في البيع وقت النداء اذ التفويت حصل ببيع شخصي فالاولى في دفع الاشكال اعتماد ماذكره المؤلف عليه السلام بعد هذا حيث قال على ان لاندعي الا ان الفساد الخ (قوله) وقيل لايدل عليه اصلا لافي العبادات ولا في المعاملات وهو مذهب كثير من الشافعية والحنفية وبعض اصحابنا ، وقد اختاره الامام المهدي عليه السلام في المعيار وتبعه صاحب الكافل قال الشيخ العلامة رحمه الله في شرح الفصول ونقل هذا القول صاحب المقنع واستدل له وسيأتي ان شاء الله تعالى الاشارة من المؤلف عليه السلام الى استدلاله في شبهة القول الثالث حيث قال وايضاً لوكان النهي مقتضياً للفساد الخ (قوله) وتحقيق مذهبهم يقتضي مزيد بسط اطلق المؤلف في المتن عن الحنفية

---

(قوله) فالاولى في دفع الاشكال الخ ، ولقائل ان يقول وجه الفرق بين الصلاة في الدار المغصوبة والحج بمال حرام ، هو ان الصلاة الشخصية هي عين استعمال تلك العين المحرمة شرعاً فلزم في الشخصية كون الشيء واجبا حراماً واما في مسألة الحج فلم تكن

القول بدلالة النهي على الصحة في غير تفصيل كما اطلق ابن الحاجب ذلك ايضاً عنهم واستبعده في شرح المختصر حيث قال في الحواشي ان بطلان هذا المذهب يكاد يلحق بالضروريات الخ للقطع بأن ليس مدلول لاتبع هذا بذاك سوى طلب الكف عنه وتحريمه اما مع لزوم الفساد او بدونه واما كون الصحة مدلوله التضمني او الالتزامي فلا ، قال والحنفية يقلبون القضية ويدعون ظهور ذلك ودلالة النهي على الصحة والا لم يكن للنهي معنى قال وهذا عندهم من المباحث المشهورة فلذا حقق المؤلف عليه السلام مذهبهم بما يلزمهم من الاستبعاد ما لزمهم مع اطلاق القول بالصحة وذلك لانهم مع هذا التحقيق لا ينفون الفساد مطلقا ولم يحكموا بالصحة مطلقا لقولهم بصحة الاصل وفساد الوصف لكن سيأتي استدلال المؤلف عليه السلام للحنفية بأن المنهي عنه شرعي وكل شرعي صحيح ومثله ذكر ابن الحاجب فهذا الاستدلال يقتضي انهم قائلون بدلالة النهي على الصحة مطلقا من غير فرق فينظر (قوله) وان وجد القبح لعينه او لغيره هذا عائد الى قوله ولم يجعله الشارع ذلك الفعل يعني وان وجد القبح الذي دل عليه النهي في الفعل الشرعي لعينه اولغيره فلا تفاوت في ان الشارع لا يجعله ذلك الفعل يعني الذي اعتبره وحكم بتحققه (قوله) عن القربان بالضم والكسر وقرب ككرم وسمع ذكره في القاموس (قوله) وبواسطة القرينة الدالة على ان القبح لعينه (قوله) وهذا الطرف اي القبيح لعينه والطرف الاول اي القبيح لغيره ان كان الغير مجاوراً كالنهي عن الصلاة في الحمامات فانه لوصف مجاور وهو خوف اصابة رشاش الغسالة اولوسوسة وفيه كلام بسيط ذكره في بعض حواشي شرح المختصر في بحث الصلاة في الدار المغصوبة لايحتمله المقام

مخصوصة (١) اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلاة بلاطهارة والبيع الوارد على ماليس بمحل (٢) ، وان وجد القبح (٣) لعينه أو لغيره فالنهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبيح لعينه اي لذاته او لجزئه وعند القرينة الدالة على ان النهي للغير يكون قبيحاً لغيره (٤) وحينئذ ان كان ذلك الغير وصفاً ملازما (٥) للمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاوراً منفصلا عنه فلا كقوله تعالى « ولا تقربوهن حتى يطهرن » دلت القرينة على النهي عن القربان للمجاور وهو الاذآء (٦) فان قربها وعلقت ثبت النسب اتفاقاً والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة القرينة على القبيح لعينه وهذا الطرف يوافقون في بطلانه والطرف الاول من الشرعي ان كان الغير فيه مجاوراً فهو صحيح مكروه (٧) وان كان وصفاً ملازماً فصحيح بأصله (٨) فاسد بوصفه

(١) كالبيع والنكاح وغيرهما اه (٢) كبيع الكلب والخمر لانهما ليسا بمحل للبيع اه (٣) في حاشية هذا مرتبط بقوله لم يجعله الشارع ذلك الفعل فتكون الواو صلة لمجرد الربط اه (٤) كبيع الكلب والخمر فالقبح من جهتهما وأما نفس البيع فصحيح لاقبح من جهته اه (٥) كالوقت للصوم لكونه معياراً له بخلاف الوقت للصلاة فهو من قبيل المجاور لكونه ظرفاً لها اه تلويح يصلح ماذكره مثالا للفعل الشرعي اه (٦) في شرح التحرير فان النهي عن وطئها انما هو لمعنى الاذاء وهو مجاور للوطي غير متصل به وليس بلازم له اذ قد ينفك عنه كما في حالة الطهر اه بلفظه (٧) ولو كان طريق ثبوت النهي قطعياً كالبيع وقت النداء أي اذان الجمعة بعد زوال الشمس فان النهي عنه لوصف مجاور ممكن الانفكاك مشار اليه بقوله لترك السعي أي للاخلال بالسعي الواجب اما الانفكاك فلان البيع يوجد بدون الاخلال بالسعي بأن يتبايعا في الطريق ذاهبين اليها والاخلال بالسعي يوجد بدون البيع بأن يمكثا في الطريق من غير بيع اه من تحرير ابن الهمام (٨) كصوم يوم العيد فان الصوم الشرعي لايعرف الامن قبيل الشرع وقد نهى عنه لمعنى اتصل بالوقت الذى هو محل الاداء وصفاً لازماً له وهو كونه يوم ضيافة الله تعالى لعباده وفي الصوم اعراض عنها فكان حراماً للاجماع عليه اه من تحرير ابن

اعماله التي هي الاحرام والطواف ونحوهما نفس الغصب وكذلك البيع وقت النداء لم يكن عين التفويت فلم يكن ذلك البيع واجباً حراماً وبالجملة فبين المسئلتين بون لا يخفى واما مجرد الشخصية فليس هو المقتضي لعدم الصحة للصلاة بمجرده لولا لزوم اجتماع كون الشيء واجباً حراماً والله اعلم اه السيد احمد بن اسحق بن ابراهيم رحمه الله ح (قوله) فهذا الاستدلال يقتضي الخ ، الظاهر عدم المنافاة لما سيأتي بان المراد بالشرعي الصحيح صحيح الاصل وان كان فاسداً بالوصف اه ح عن خط شيخه

(قوله) باحدمعنييه وهو الفساد الذى لايرادف البطلان لما عرفت من ان المراد بالصحة صحة الاصل لا الوصف وهذامعنى الفسادعندهم بالمعنى المتقدم في مباحث الاحكام اعنى شرع الاصل لا الوصف (قوله) بالمعنى الاول اعنى شرع الاصل لا الوصف لان الفساد بهذا المعنى متضمن لامرين صحة الاصل وفساد الوصف (قوله) بالمعنى الثانى يعنى الفساد المرادف للبطلان (قوله) اما على دلالته عليه شرعاً وسيأتى الاحتجاج على عدم دلالته عليه لغة لان هذه المقالة مشتملة على الطرفين كما عرفت (قوله) احدهما دلالة الاجماع ، اي دلالة الاجماع المتقدم انعقاده على المخالف قال في المجزي لان المعلوم من حال الصحابة والتابعين انهم كانوا يحكمون بفساد العقود وغيرها لتناول النهي لها ويرجعون في الدلالة على فسادها الى مجرد النهي الوارد عن الله تعالى وعن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كرجوعهم الى قوله لاتنكح المرأة على عمتها الخبر في فساد هذا العقد من غير اعتبار معنى سوى ذلك وكرجوعهم عند الاختلاف فى حكم الربا نقداً او نسية الى خبر ابي سعيد الخدري وعبادة ابن الصامت رضي الله عنهما في النهي عنه نقداً وكذا ما روى من رجوع ابن عباس عن مذهبه في ذلك حين روى له هذا النهي وكذا رجع كثير منهم الى نهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن نكاح المحرمة ونكاح الشغار في فساد هذين العقدين ولم يحك عن من خالف في هاتين المسئلتين انهم انكروا على مخالفيهم الرجوع الى النهي والاستدلال به وانما نازعوهم في ذلك وعارضوا استدلالهم بالنهي عن وجوه اخر فصار اجماعاً منهم على ان النهي المتناول للافعال الشرعية من حقه ان يكون مقتضياً لفسادها مالم تدل دلالة على خلاف ذلك (قوله) لا لخصوص القرائن اشارة الى ماذكره ابو طالب عليه السلام في المجزي حيث قال فان قيل ومن اين لهم انهم حكموا بفساد هذه الاحكام من عقود وغيرها لاجل النهي المتناول دون امر آخر فالجواب ان الدليل عليه هو مابيناه ههنا وفي مسئله الامر انه اذا ظهر منهم الحكم بالفساد عند ورود النهي ورجوعهم اليه وتمسكهم به عند الاختلاف من غير اعتبار امر آخر وجب القطع على انهم علقوا الحكم به واستفادوه من جهته اذ لو كان هناك امر آخر لاعتبروه في هذا الباب ووجب نقله كما نقل هذه المسائل واختلافهم ورجوعهم الى مارجعوا اليه من النهي على مابيناه في مسئلة الربا وغيرها ثم قال فان قيل اذا وجدناهم قد حكموا بفساد ماتناوله النهي في بعض المواضع وحكموا بصحته في موضع آخر فلم صار حكمهم بالفساد دلالة على ان من حق النهي ان يقتضي الفساد او يحمل عليه اولى من ان يحكم بان النهي بمجرده لايقتضي الفساد استدلالا بفعلهم في المواضع الاخر ثم قال فالجواب انه اذا ثبت بان الحكم بفساد المنهي عنه انما علقوه بالنهي فقط في الموضع الذي حكموا به من دون اعتبار امر آخر على مابيناه واوضحنا الحال فيه صار هذا اصلا فيما ذهبنا اليه ودلالة عليه فاذا وجدناهم في مواضع لم يحكموا بفساد المنهي عنه وجب أن يحمل ذلك على انهم عدلوا عن هذا الاصل ولم يحكموا فيه لدلالة دلت عليه كما يعدل عن مقتضى صيغة العموم الحكم بالخصوص وعما يقتضيه حقيقة اللفظ الى مقتضى مجازه اذا دلت الدلالة عليه وهذا بين اه (قوله) وغيرها، كما عرفت من المنقول عن المجزي (قوله) لوصح المنهي

---

لانتفاء مايدل على ان القبح فيه لعينه فهذا محل النزاع (١) ومنه يعرف انهم لاينفون دلالة النهي على الفساد بأحد معنييه (٢) وانما ينفون دلالته على مايرادف البطلان وان قولهم بدلالته على الصحة لاينافى القول بدلالته على الفساد بالمعنى الاول وانما يتنافيان بالمعنى الثانى ( لنا ) فى الاحتجاج للمذهب الاول اما على دلالته عليه شرعاً فوجهان احدهما دلالة الاجماع وذلك ( ان السلف ) من علماء الامصار فى الاعصار ( لم يزالوا يستدلون عليه ) (٣) اي على الفساد لا على مجرد التحريم (٤) ( بالنهي ) لا لخصوص القرائن ( فى الربويات ) مثل لاتأكلوا الربا وذروا ما بقى من الربا (٥) (والانكحة) مثل ولا تنكحوا المشركات ( وغيرها ) كسائر ما ينهى عنه من جنس العبادات والمعاملات (٦) وثانيهما دلالة المعقول وهو قوله ( وايضاً لوصح ) المنهي عنه اي لو لم يفسد لعدم الواسطة بين الصحة والفساد (لزم من النفى ) للمنهى عنه (و) من (الثبوت) له ( حكمتان للنهى والصحة وهو ) اي اللازم ( باطل ) اما الملازمة فلاستحالة خلو

الهمام (١) أي الطرف الاول اه (٢) في حاشيـة وهو عدم ترتب كل الآثار بل بعضها اه (٣) ورد بأنه ليس باجماع ولو سلم فانه ليس بحجة اه من عصام المتورعين للجلال (٤) يعنى لايقتصرون عليه اه (٥) وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم لاتبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الى آخر الحديث اه رفو للنيسابورى (٦) مثل استدلالهم على ترك صلاة

---

(قوله) كرجوعهم الى قوله لاتنكح المرأة على عمتها الخبر ، فان بعد هذا بزيادة ، عند الاختلاف والتظنين بخط مؤلف الروض النضير اه

الاحكام الشرعية عن الحكمة اجماعاً اما على اصول اصحابنا والمعتزلة فلانه عبث وهو قبيح لايصدر من الشارع ، واما على اصول الاشاعرة فلانه وان جاز خلو افعاله عن الحكم والمصالح ، فالاحكام الشرعية واقعة على وفق الحكمة (١) وتصرفات العقلاء بحكم الاستقرآء وان لم يكن (٢) واجباً واما بطلان اللازم فلان اجتماعهما يؤدي الى خلو الحكم عن الحكمة وفيه خرق للاجماع (٣) وذلك لان حكمة النهي اما ان تكون راجحة على حكمة الصحة اومرجوحة او مساوية لاجائز ان تكون مرجوحة او مساوية (لامتناع النهي في التساوي ومرجوحية حكمته) لانهما مع التساوي متعارضان فيتساقطان فيكون فعل المنهي عنه كلا فعل فيمتنع النهي عنه وامتناعه مع كونها مرجوحة اولى لفوات الزائد (٤) من مصلحة الصحة وهي مصلحة (٥) خالصة (و) لا ان تكون مصلحة النهي راجحة لامتناع (الصحة في رجحانها) لخلو الصحة عن المصلحة (٦) ايضاً بل لفوات الزائد من مصلحة النهي وانه مصلحة خالصة (واما عدم دلالته) أي النهي على الفساد (لغة فلان الفساد) للشيء (عبارة عن سلب الاحكام) له اى عدم ترتب ثمراته وآثاره عليه (ولا يفهم منه) اي من النهي (لغة قطعاً) يعني ان لفظ النهي ليس فيه ما يدل على الفساد من جهة اللغة اصلا يعلم ذلك

---

الحايض بقوله دعي الصلاة ايام اقرائك ولم ينكره منكر اه رفواً والله اعلم (١) يعني أن هذه المسئلة مبنية على كون احكام الشرع على وفق الحكم والمصالح وتصرفات العقلاء وان لم يكن واجباً ولا يتوقف على كون فعل الله تعالى معللا بالاغراض ولا على كون الحسن والقبح عقليين في مذهبهم اه ميرزاجان (٢) يعني إيقاع الاحكام الشرعية على وفق الحكمة اه (٣) قد يقال انما يلزم ذلك اذا كان محل الصحة والفساد واحداً أما مع جعل الصحة في الاصل والفساد في الوصف فلا يلزم ذلك لامكان جعل حكمة الصحة باعتبار كون اصله صحيحاً مجزياً وحكمة النهي ان من فعل ذلك الفعل مع ذلك الوصف فهو معاقب آثم فلا محذور عقلا باعتبار اختلاف الحال اه (٤) أى القدر الزايد من مصلحة الصحة مصلحة خالصة لامعارض لها من جانب الفساد لأن التقدير ان حكمة النهي مرجوحة اه سعد وكذا قوله وانه أى قدر الرجحان من مصلحة النهي مصلحة خالصة لايعارضها شيء من مصلحة الصحة ففواتها يوجب امتناع الصحة بطريق الاولى اه سعد (٥) أى لعدم تحقق ما كان زايداً من مصلحة الصحة في جانب النهي وهذه الزيادة مصلحة خالصة لايعارضها شيء فيبقي النهي بلا مصلحة اصلا فلا يجوز اه ميرزاجان (٦) ورد بأن الصحة ترتب ثمرة الفعل عليه وذلك ثابت بحكم البراءة الاصلية لا بحكمة طلب اقتضاها اذ لا طلب «» فلا تعارض بين حكمتين انما يلزم الحكمتان لو كان هناك امر ونهي ليكون لكل منهما حكمة وقد علمت انه لا يصح تعلق الامر والنهي بمحل واحد ولو سلم فرجعه الى التخيير كما تقدم وكون قبح الفعل الذي دل عليه النهي مانعاً للثمرة لايثبت الا بدليل شرعي غير مجرد النهي لأنه انما يدل على القبح لاغير فلا يثبت البطلان الا بنص نحو نكاحها باطل باطل او بفوات شرط للفعل ثبتت شرطيته بدليل غير مجرد النهي لا كما يتوهم ان اباحة مكان الصلاة شرط في صحتها لكون الغصب منهياً عنه او بتصريح مانع للثمرة نحو الولد للفراش

---

عنه ، أي لو لم يفسد كما سيأتى ووجه حمل العبارة على هذا في بحث قوله لو صحت الصلاة ان شاء الله تعالى (قوله) فلان اجتماعهما الخ لم يتعرض في شرح المختصر لهذه المقدمة بل قال في بيان بطلان اللازم لان حكمه الخ (قوله) ولا ان تكون مصلحة النهي الخ ، أي ولا جائز ان تكون فهو عطف على قوله لا جائز ان تكون مرجوحة (قوله) في رجحانها ، أي في رجحان مصلحة النهي (قوله) عبارة عن سلب الاحكام له ، أي للشيء ولو قال عن سلب احكامه لكان اظهر لكن المؤلف عليه السلام آثر الاختصاص لئلا يحتاج في متن المختصر الى ذكر ماعاد اليه الضمير اعنى لفظ الشيء (قوله) أي عدم ترتب ثمراته وآثاره عليه وهذا يتناول فساد العبادات والمعاملات لان حكم العبادة حصول الامتثال او سقوط القضاء

قطعاً فانه لو قال لا تبع هذا ولو فعلت عاقبتك ولكن تترتب عليه احكامه لم يكن ظاهراً في التناقض (١) (قيل) في الاحتجاج للقائلين بأنه يدل على الفساد لغة ماذكرناه في دلالته شرعاً من الاجماع وهو انه (فهمه السلف) من النهي لغة ولذلك لم يزالوا يستدلون بالنهي عليه (قلنا) لا نسلم ان احتجاجهم بدلالة النهي على الفساد لفهمه منه لغة بل لفهمه منه (شرعاً) لما تقدم من ان الدليل على عدم دلالته عليه لغة (قيل) في الاحتجاج لهم ثانياً قد ثبت ان (الامر يقتضي (٢) الصحة) بما مر من ان الصحة موافقة الامر (والنهي نقيضه فاقتضى نقيضها) وهو الفساد لوجوب تقابل احكام المتقابلات (قلنا لا) نسلم ان الامر (يقتضيها لغة) بل شرعاً ونحن نقول بمثله في النهي فيقتضي الفساد شرعاً، سلمنا انه يقتضيها لغة فلا نسلم أن النهي نقيضه انما نقيضه (٣) عدم الامر وهو اعم من النهي والاعم لا يستلزم الاخص (سلمنا) ذلك (فلا) نسلم انه (يجب اختلاف احكام المتقابلات) لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها (سلمنا) وجوب الاختلاف (٤) (فاللازم) حينئذ (ان لا يكون) مقتضياً (للصحة) (٥) لانه نقيض اقتضاء الصحة (وهو اعم) من اقتضاء الفساد فمن أين يلزم في النهي اقتضاؤه لا يقال اذا سلمتم وجوب اختلاف احكام المتقابلات يلزم

---

وللعاهر الحجر او بنفي للفعل يتعين فيه نفي الصحة نحو لا طلاق في اغلاق اي اكراه ونحو ذلك وبالمعارضة بالنهي لامر خارجي فانه لا يقتضي الفساد وفاقاً مع ان ترديدكم جار فيه فما هو جوابكم فهو جوابنا اه من عصام المتورعين وشرحه ابلاغ المتطلعين للسيد حسن الجلال «» قوله اذ لا طلب الى قوله لو كان هناك امر ونهي، يقال ثمة امر وهو عموم طلب الصلاة والصيام كما سيأتي في تقرير المذهب الثالث ثم البراءة عن المانع وعدم وجود مدرك شرعي لما تقرر أن عدم المدرك الشرعي دليل شرعي فيحتاج الى وجه الحكمة فينظر والله اعلم اه نسب الى السيد العلامة احمد بن اسحق بن ابراهيم

(١) ان كان دعوى القائل ان ذلك من قبيل الظاهر في الفساد لغة فله أن يجيب على هذا بما سيجيب المؤلف عليه السلام من حجة الرابع فتدبر اه من خط المولى ضياء الدين زيد بن محمد رحمه الله تعالى (٢) أقول فيه بحث لأن الصحة ليست الا موافقة الامر فالصحة عند كل آمر هي موافقة امره وذلك مقتضى نفس الامر، نعم الصحة الشرعية موافقة امر الشارع وبالجملة كل امر بحسب اللغة مع قطع النظر عن الشرع يدل على الصحة عند الآمر وهو موافقة امره ولهذا من لم يقل بالشرع اذا امتثل زيد لامر احد يقول انه صحيح عند الآمر بذلك اه ميرزاجان رحمه الله تعالى (٣) فيه انه اذا اقتضى عدم الامر الفساد لزم اقتضاء النهي اياه لأن لازم الاعم لازم للاخص ولا دخل لعدم استلزام عدم الامر للنهي في نفي الاقتضاء فتأمل اه منقوله (٤) أي وجوب تناقض احكام المتقابلات لكن لا نسلم انه يستلزم المطلوب اعني كون النهي مقتضياً للفساد لأن حكم الامر هو أنه يقتضي الصحة فنقيضه هو انه لا يقتضي الصحة وهو أعم من اقتضاء عدم الصحة اعني الفساد والاعم لا يستلزم الاخص هذا اذا اريد باحكامها النسب الايجابية أو السلبية وان أريد به مقتضياتها والآثار المترتبة عليها لم يتأت هذا الاخير ولزم الاقتصار على ما تقدم اه سعد (٥) لا ان يقتضي الفساد فان هذا أخص ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص اه رفواً

---

(قوله) لم يكن ظاهراً في التناقض هكذا في شرح المختصر اراد أن كون التناقض ظاهراً كاف في نفي ظهور دلالة النهي على الفساد وعبارة الحواشي وليس بتناقض اتفاقاً (قوله) والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فلذا قال المؤلف عليه السلام فاقتضى أي النهي نقيضها أي الصحة وهو الفساد (قوله) لا نسلم أن الامر يقتضيها أي يقتضي الصحة لغة بل انما يقتضيها شرعاً ومرادكم دلالته عليه لغة ومثله ممنوع في الامر (قوله) في لازم واحد كالسواد والبياض فانهما مشتركان في الرؤية والحدوث (قوله) لا يقال اذا سلمتم الخ، هذا الايراد وجوابه اشار اليهما في الحواشي وتوضيحه اذ يقال التسليم صحيح اذا أريد بالاحكام النسب الايجابية او السلبية اعني اقتضاء الصحة وعدم اقتضائها كما ذكرتم واما اذا اريد بها الآثار المترتبة عليها وهي الصحة والفساد فتسليم وجوب اختلاف احكامها بهذا المعنى يلزم منه ان يكون النهي مقتضياً للفساد وهو مدعى المخالف فلا يصح التسليم وحاصل الجواب انا لا نريد بالاحكام ماذكرتم بل ماهو اعم وهو النسبة الايجابية او السلبية اعني اقتضاء الصحة وعدم اقتضائها وقد عرفت انه اعم من اقتضاء الفساد ولا يضر تسليم ذلك فقوله فالمنع بحاله اعني منع اقتضاء الفساد ولا يتجاوزه اي هذا الحكم الاعم الى غيره وهو اقتضاء الفساد الذي هو اخص منه فقول المؤلف عليه السلام لا ما لا يقتضيه يعني لا النسب الايجابية او السلبية ولو قال

كذلك لكان اظهر وعبارة الحواشي هذا اذا اريد باحكامها النسب الايجابية او السلبية وان اريد مقتضياتها والآثار المترتبة عليها لم يصح اثبات هذا الاخير ولزم الاقتصار على ما تقدم وقوله فالمنع بحاله ، أى تفف عليه ءـلة لعدم اذدته (قوله) بناء على عـدم الواسطة بين الصحة والفساد فتكون هذه العبارة كقول ابن الحاجب لو لم يفسد فيلزم الفساد من بطلان الملزوم وهو الصحة في عبارة المؤلف عليه السلام كما لزم الفساد من بطلان الملزوم في عبارة ابن الحاجب وهو عدم الفساد بخلاف مالو ثبتت الواسطة بين الصحة والفساد فانه لايلزم من بطلان الصحة الفساد وقـد سبق للمؤلف عليه السلام مثل هذا في قوله وايضاً لو صح أي لولم يفسد لعدم الواسطة الخ (قوله) وايضاً لو كان النهي مقتضياً للفساد الخ هذا حاصل ماذكره صاحب المقنع للمذهب الرابع كما سبقت الاشارة اليه (قوله) في غير باب العبادات لم يقل المؤلف عليه السلام في باب المعاملات ليشمل ما ليس بمعاملة كالذبح بسكين مغصوب وغسل النجاسة والوطء في زمن الحيض مما ليس بمعاملة لكن قـد تقـدم للمؤلف عليه السلام ان ماليس بعبادة ولا معاملة فانما يدل النهي على قبح المنهي عنه كالزنا وشرب الخمر وظاهره انه خارج عن البحث فينظر (قوله) واحكام الطلاق ، من البينونة ونحوها واحكام الملك من صحة التصرف ونحوها (قوله) والاحلال ، أي احلال النكاح بعد البينونة بتثليث الطلاق (قوله) واللازم باطل بالاتفاق يقال اذا كان الناصر من القائلين بدلالة النهي على الفساد فخلافه في طلاق البدعة ظاهر فينظر (قوله) عائد الى امور مقارنة خارجة لم يتعرض في المجزي لهذا الوجه وانما اجاب بالوجه الثاني المشار اليه بقوله ولو سلم فتصحيحها الخ ولفظ المجزي والجواب انه اذا ثبت ان الحكم بفساد المنهي عنه انما علقه السلف من الصحابة والتابعين بالنهي فقط في الموضع الذي حكموا به من دون اعتبار امر آخر على مابيناه واوضحنا الحال فيه فصار هذا اصلا فيما ذهبنا اليه ودلالة عليه فاذا وجدناهم في مواضع لم يحكموا بفساد المنهي عنه وجب ان يحمل ذلك على انهم عدلوا عن هذا الاصل ولم يحكموا فيه

---

ان يكون النهي مقتضياً للفساد لان المراد(١) من الحكم مايقتضيه النهي من المقتضيات والآثار المترتبة عليه لا ما لايقتضيه لانا نقول نحن انما سلمنا وجوب اختلاف احكامها بناء على ان الحكم اعم مما ذكرتم (٢) فالمنع بحاله ولا نتجاوزه الى غيره ، إحتج القائلون بالمذهب (الثالث) وهو انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات ولهم فيه مقامان اما الاول فتقريره انها (لو صحت الصلاة المنهي عنها) بناء على عدم الواسطة بين الصحة والفساد (لكانت مأموراً بها ندباً بالعموم ادلة طلب العبادات) مثل قوله ﷺ الصلاة خير موضوع فمن استطاع أن يستكثر فليستكثر رواه الطبراني في الاوسط عن ابي هريرة وما روي عن ابي امامة رضي الله عنه قال قلت يارسول الله مرني بعمل وفي رواية مرني بأمر ينفعني الله به وفي رواية دلني على عمل ادخل به الجنة قال عليك بالصوم فانه لاعدل له وفي رواية فانه لامثل له رواه النسائي وابن خزيمة في صحيحه والحاكم وصححه وابن حبان في صحيحه (فيجتمع النقيضان) لان الامر لطلب الفعل والنهي لطلب الترك وهو محال ، وأما الثاني فلما استدل به الرابع وسيأتي وايضاً لو كان النهي مقتضياً للفساد في غير باب العبادات لكان غسل النجاسة بماء مغصوب والذبح بسكين مغصوب وطلاق البدعة والبيع وقت النداء والوطء في زمن الحيض غير مستتبعة لآثارها من زوال النجاسة وحل الذبيحة واحكام الطلاق والملك واحكام الوطء من تكميل المهر والاحلال وغير ذلك لانها منهي عنها واللازم باطل بالاتفاق(٣) ، والجواب ان ماذكروه من النهي في الصور المذكورة عائد الى امور

(١) تعليل للزوم اه (٢) أى أعم من أن يراد بالاحكام الآثار المترتبة بل المراد النسب الايجابية أو السلبية وهو أعم من ذلك فالمنع أى منع اقتضاء الفساد حينئذ بحاله اه (٣) في حاشية مالفظه

---

(قوله) هذا اذا اريد بأحكامها الخ ، يعني يتوجه المنع الاخير اذا اريد بأن احكام المتقابلات تقتضي كذا ولا تقتضي كذا وان اريد ما يتعلق به الاقتضاء من الآثار المترتبة عليها كالصحة مثلا لم يتأت المنع الاخير ولزوم الاقتصار على المنع المتقدم اه علوي (قوله) كقول ابن الحاجب لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة للنهي فيلزم الخ اهـ ح

بالفساد الدلالة دلت عليه كما يعدل عن مقتضى صيغة العموم للحكم بالخصوص وعما يقتضيه حقيقة اللفظ الى مقتضى مجازه اذا دلت الدلالة عليه قال وهذا بين اه وقد نقلناه فيما سبق (قوله) ولو سلم فتصحيحها مبتدأ خبره قوله لدليل من خارج (قوله) استدلال السلف الخ ، هذا تعليل لكون تصحيحها لدليل خارج عن النهي اذ لو كان لا لامر خارج ناقض استدلال السلف بمجرد النهي عن الفساد والمراد باستدلال السلف ما عرفت من المنقول عن ابى طالب في المجزي ولم يتعرض المؤلف عليه



مقارنة خارجة (١) ولو سلم فتصحيحها لدليل من خارج بدليل استدلال السلف على فساد كثير من الانكحة والبيوع وغيرها لمجرد النهي كما تقدم ، إحتج (الرابع) وهو القائل بأنه لايدل على الفساد لا لغة ولا شرعاً بأن النهي (لو دل) على الفساد لغة اوشرعاً (لناقض التصريح بالصحة) لغة اوشرعاً واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فأن الشارع لوقال نهيتك عن الربا نهي تحريم ولو فعلت لكان البيع المنهي عنه سبباً للملك لصح من غير تناقض بحسب اللغة والشرع (قلنا) لانسلم الملازمة اذ (قد يصرح بخلاف الظاهر) ونحن لم ندع الا ان النهي ظاهر في الفساد والتصريح بخلافه قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر الذي يجب الحمل عليه عند التجرد عن القرائن ، إحتج أهل المذهب (الخامس) وهم الحنفية بأن (المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلاة الوقت المكروه شرعي) للقطع بأن المنهي عنه فيهما انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء (وكل شرعي صحيح) لان المراد بالشرعي المعتبر في الشرع ولا معتبر الا الصحيح، (و) الجواب ان (الكبرى(٢) ممنوعة) لانا لانسلم أن معناه الشرعي المعتبر في الشرع كما ذكرتم بل مايسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة (٣) والحالة المخصوصة صحت ام لا تقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة ،

---

خلاف الناصر وغيره في طلاق البدعة ظاهر وكذلك في البيع وقت النداء كما تقدم قريباً ولعله يريد بين أهل المذهب وغيرهم (١) يعنى ونحن نقول بعدم اقتضاء النهي الفساد في العائد الى امر خارج مقارن للمنهي عنه في باب المعاملات الخ ما تقدم اه (٢) قال في نجاح الطالب بعد حكاية كلام ابن الحاجب مالفظه والاقرب في تحرير هذا الجواب على قود ماقدمناه انه بعد ماتحررت صورة شرعية لها احكام كالبيع مثلا اذا انضم الى هذا المجموع قيد آخر صار هذا المجموع الاول ظناً منهم أي الحنفية لالغاء هذا القيد وبقاء حكم المجموع الاول على حاله كما قالوا انما البيع مثل الربا فكأنه قال اذا انضم الى هذا المجموع الذى له تلك الاحكام القيد الفلاني صار حكم المجموع كذا فلا تفعلوه فالمنهي عنه الامر الشرعي الاول باعتبار توهمهم عدم تعيين الصفة ومثاله اذا جاءك زيد فاكرمه ثم تقول اذا جاءك راكباً فأهنه فهو في التحقيق مطلق ومقيد وأما قول المصنف أن الشرعي ليس معناه المعتبر فكلام غير معتبر وكيف والمراد المعتبر شرعاً فكيف يكون غير الشرعي ، ودعى الصلاة ايام اقرائك مثل ماذكرناسواء سواء فليتامل اه (٣) أى المشتملة

السلام هنا لما اجاب به فيما سلف حيث قال على انا لاندعي الا ان الفساد مقتضى النهي ظاهراً فاذا قامت دلالة بخلاف الظاهر اتبعت استغناء بايراده هنالك (قوله) قلنا قد يصرح بخلاف الظاهر هكذا في شرح المختصر يقال فيجاب بمثل هذا عن الاستدلال بقوله فيما سبق ولو فعلت لعاقبتك الخ مع انه استدلال للمذهب المختار اذ لافرق والله اعلم (قوله) الخامس وهم الحنفية بان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلاة الوقت المكروه شرعي الخ ، هذا الاستدلال لاينطبق على التفصيل الذي نقله المؤلف عليه السلام عن الحنفية فيما سبق وانما يناسب القول بدلالة النهي على الصحة مطلقا وتحقيق هذا الاستدلال والجواب انه لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي واللازم منتف اما الملازمة فلان المنهي عنه اذا لم يكن صحيحاً لم يكن شرعياً معتبراً لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واما انتفاء اللازم فلانا نعلم ان المنهي عنه في صوم يوم النحر والصلاة في الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء ؛ والجواب ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعاً بل مايسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصلاة المعينة صحت ام لا كما تقول صلاة صحيحة وصلاة فاسدة ويدل عليه قوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك وصلاة الحايض لاتصح اتفاقاً (قوله) تقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة ، فان اعترض بان اطلاق الصلاة على ذلك مجاز منعت الصغرى فيقال لا نسلم

---

(قوله) فيجاب ، في نسخة فكذا يجاب

ان اطلاق الشرعي على المنهي عنه حقيقة لم لايكون مجازاً وقد استدل لهم في الحواشي باستدلال آخر يتم معه الجواب مع القول بان الشرعي هو المعتبر شرعاً ثم اجاب عنه بجواب تركناه خشية التطويل ،

﴿ باب العموم قوله ﴾ وما يلحق بهما وهو المطلق والمقيد كما يصرح بذلك المؤلف عليه السلام في آخر الباب (قوله) على جميع ماتصلح له اى الذى تصلح له الكلمة من الافراد والمراد صلوح الكلمة باعتبار معناها مثلا الرجل كلمة دالة على جميع ما يصلح معناها له من الافراد بان تصدق الماهية على كل واحد من الافراد ويخبربها عنه (قوله) جنس قريب فهو اقرب من اللفظ في حد ابى الحسين ومن قول ابن الحاجب دل الخ ولعله يدخل في الكلمة الموصول مع صلته فلا يرد ما اورده ابن الحاجب على حد الغزالى حيث قال اللفظ الواحد الخ من انه ليس بجامع لخروج الموصول مع صلته لانه ليس بلفظ واحد واجاب عن ذلك في شرح المختصر باجوبة تركناها خشية التطويل (قوله) من عوارض الالفاظ هذا بناء على ما استقر به المؤلف عليه السلام في الشرح في أخر البحث حيث قال والاقرب انه في اللغة للامرين وفي الاصطلاح للالفاظ لاغير واما في المتن فبنى على انه حقيقة في المعانى ايضاً حيث قال وفي المعانى كذلك يعنى حقيقة كما في الالفاظ فالملايم للمتن عدم التقييد بالكلمة ولذا صرح المؤلف فيما يأتى بان التحديد باستغراق اللفظ مختص بمن لم يقل انه حقيقة في المعانى (قوله) وقوله الدالة الخ ، يعنى ان هذا اللفظ يخرج اموراً لكن خروج بعضها بلفظ الجميع وبعضها بلفظ دفعة وبعضها بقيد الصلوح فاخراج ماذكر من الامور بالنظر الى مااشتمل عليه هذا اللفظ من القيود وليس المراد ان كل واحد من هذه الامور يخرجه مجموع هذا اللفظ وينظر لم قدم المؤلف عليه السلام الاحتراز بالقيد الثانى على الاول والفرق بينهما ان الجميع يصدق مع الشمول على سبيل البدل كما اشار اليه المؤلف بقوله لكل ذكر بخلاف قوله دفعة ولأن قيد الجميع يخرج المعهودين بخلاف قوله دفعة (قوله) يخرج نحو زيد مما مدلوله معنى متحد لاتعدد فيه واراد المؤلف عليه السلام انه خارج بهذا القيد وان خرج أيضاً بقيد الصلوح اذ لامحذور في ذلك وانما ذكر المؤلف عليه السلام اخراجه بهذا القيد دون قيد الصلوح لتقدم هذا القيد ولم يرد المؤلف عليه السلام

# الباب الثالث

من المقصد الرابع (فى) مباحث (العموم والخصوص)(١) ومايلحق بهما وفيه أربعة فصول

﴿ فصل ﴾ (العام الكلمة الدالة دفعة على جميع ما تصلح له (٢) بوضع واحد) فقوله الكلمة جنس قريب وفيه تنبيه على ان العموم من عوارض الالفاظ ، وقوله الدالة دفعة على جميع ما تصلح له يخرج نحو زيد

---

على الاركان صحت ام لا أى اشتملت على الشرائط ايضاً ام لا وذلك هو الحق والا لزم دخول شرائط الشيء فيه اذ بها اعتباره فيتصور ولذا يقال صلاة صحيحة وفاسدة وقال عليه السلام دعى الصلاة ايام اقرائك اه فصول البدايع ووجه الاستدلال به أن يقول لو كان الشرعي هو الصحيح لصحت صلاة الحايض بوجه ما لانها منهية عن الصلاة والصلاة المنهي عنها ليست هي اللغوية فيتعين أن تكون هي الشرعية والدليل على انها منهية هذا الحديث اه سبكي على المختصر والله اعلم

(١) من أقوى الادلة على العمل بالعام حديث أبى هريرة رضى الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الحمر فيها زكاة فقال ماجاءنى فيها شيء الا هذه الآية الفاذة فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره رواه احمد وفي الصحيحين معناه اه من المنتقى فاستدلاله صلى الله عليه وآله وسلم بالعموم ظاهر في شرعية التطوع بالصدقة عن الحمر وقد قال معنى ذلك ابن تيمية في المنتقى أيضاً اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد والأولى أن يقال فاستدلاله صلى الله عليه وآله وسلم بالآية على شرعية التطوع بالصدقة عن الحمر ظاهر في اعتبار العموم تأمل اه (*) قال في الغيث الهامع دلالة العموم كلية أى محكوم فيه على كل فرد بحيث لايبقى فرد فقوله تعالى اقتلوا المشركين بمنزلة قوله اقتلوا زيداً المشرك وعمراً المشرك وهكذا حتى لايبقى فرد منهم الا تناوله وهذا مثل قولنا كل رجل يشبعه رغيفان أى كل واحد على انفراده وليست دلالته من باب الكل وهو الحكم على المجموع من حيث هو كاسماء العدد كقولنا العشرة زوج اه (٢) واحترز بقوله ما تصلح له عن مالا تصلح له فعدم استغراق ما لن يعقل لعدم صلاحيتها له أى عدم صدقها عليه لا لكونها غير

---

(قوله) لم قدم المؤلف عليه السلام ، ولعل وجهه انه لو اخر لتوهم انه قيد للصلوح وليس بمقصود اه شرح

آنه خارج بهـذا القيد فقط وانه داخـل في قيـد الصـلوح اذ لايصـح ذلك لانـ المراد صلوح الـكلي وزيد ليس بـكلي واعـلم ان خروج نحو زيد بما ذكـر انما هو بالنظر الى دلالتـه على معناه الشخصي واما بالنظر الى انـ معناه ذو أجزاء فخروجه تقيـد الصلوح فقط لانه دال على جميع تلك الاجزاء دفعـة كـدلالة عشرة على اجزائها لـكنه لا يصلح لها صلوح الـكلي للجزئيات بل صلوح الـكل للاجزاء وسيتضح لك المراد عنـد قول المؤلف عليه السلام ومنه يعـلم عدم ورود نحو عشرة الخ (قوله) لما في لفظ جميع من التنبيه الخ لان الشمول والاحاطة انما يتحققان مع التعدد فيكون الاحتراز بناء على ملاحظة أخذ التعدد قيداً في الحد ليتم ماذكر كانه قيل الـكلمة المتعدد ماتصلح له ، واعلم ان المؤلف عليه السلام اخذ قيد الصلوح من حد ابى الحسين وقد اورد عليه ابن الحاجب وشراح كلامه انه ان اراد صلوح الـكل للاجزاء بمعنى دلالة لفظ الـكل عليها وافادته لها دخل فيه ماليس بعام من كل لفظ موضوع لمعنى مركب نحو عشرة ومائة بالنظر الى اجزائها بل يدخل فيه نحو زيد وعمرو لتركب معانيها من اجزاء كما ذكره السعـد وخرج عنه ما هو عام قطعاً كالرجل فانه مستغرق لجزئيات مدلوله وان اراد صلوح الـكل لجزئياته بمعنى صدقه عليها وصحة الاخبار به عنها خرج ماذكرنا ، وورد عليه خروج ماهو عام من الجموع المعرفة نحو الرجال والمسلمين المتناول لـكل فرد مما ليست بجزئيات لتلك الجموع على ماهو المختار من ان عمومها ليس بأعتبار تناولها لجزئياتها التى هي كل جمع جمع بل بأعتبار تناولها للاحاد اذا عرفت ماذكرنا فالظاهر ان المؤلف عليه السلام أراد بالصلوح  صلوح الـكلي للجزئيات وهو صحة اطلاقه وصدقه عليها كما يشعر به قوله عليه السلام على تعدد ماتطلق عليـه وتصلح له وقوله فانـ رجـلا يصـلح لـكل ذكر (قوله) ويخرج المعهودين نحو جاءني رجال فقلت الرجال (قوله) لما فيه أي في لفظ الجمـع من الشمول والاحاطة بما يصلح له يعنى وليس في المعهودين وهؤلاء احاطـة بما يصلحان له فانهما لا يصلحان لغـير المعهودين ولغير المشار اليه المعين ولم يحيطا بهما وقـد اخرج ابن الحاجب المعهودين بقيـد آخر وما ذكـره المؤلف عليه السلام اوضح في اخراجهم ليعرف ذلك بمطالعة شرح المختصر وحواشيه (قوله) الصدق في اللغة ، اي بصدق الاطلاق (قوله) والمراد بالصلوح الصدق في اللغة ، اي صـدق اطلاق اللفظ كما يشعر بذلك ايضاً قوله ومنه يعلم عـدم ورود عشرة على طرد الحـد يعنى كما اورد ابن الحاجب على حـد ابى الحسين فان ايراده مبنى على انـ نحو مائة وعشرة تستغرق ما تصلح له صـلوح الـكل للاجزاء اذ لا يخرج عنه شيء من المتعدد الذي يفيده وهو معنى الاستغراق مع انه ليس بعام ، ودفع المؤلف عليه السلام له مبنى على ان المراد صلوح الـكلي للجزئيات ليندفع ايراد ابن الحاجب فلذا قال المؤلف عليه السلام ومنه يعلم اي من معنى الصلوح المستفاد من قوله فان رجلامثلا يصلح لـكل ذكر الخ وسيأتى ايضا في بحث ان الجمع المنكر ليس بعام تصريح المؤلف عليه السلام بان المراد صلوح الـكلي للجزئيات حيث قال وشأن العام ان يراد به جميع الجزئيات ، اذا عرفت ان مراد المؤلف صلوح الـكلي للجزئيات لزم خروج نحو الرجال عن حده المؤلف باعتبار تناوله لـكل فرد على ماهو المختار ولزم كون عمومه باعتبار تناوله لـكل جماعة فيخالف مابنى عليه المؤلف عليه السلام في بحث الجمع المعرف حيث قال واعلم ان الجمع المحلى الخ والاولى ان يراد صلوح الـكلي للجزئيات ويوجه هذا الصلوح في الجمع المعرف بتوجيه يصح معه تناول الجمع لـكل فرد ويندفع به عن كلام المؤلف عليه السلام الاختلاف بان يقال المراد صلوح اللفظ لان يراد به جميع

لما في لفظ جميع من التنبيه على تعدد ماتطلق الـكلمة عليه وتصلح له ويخرج المعهودين وهو لاءلما فيه من الاشعار بالشمول والاحاطة لماتصلح له ، ويخرج النكرات في الاثبات وحدانا أو تثنية وجمعاً عدداً كانت او غير عدد فان رجلا مثلا يصلح لـكل ذكر من بني آدم لكنه لايدل على كل ذكر دفعة واحدة بل على سبيل البـدل وقس عليـه رجلين ورجـالا وعشرة وعشرات ومنه (١) يعـلم عدم ورود عشرة على طرد الحد كما ذكره ابن الحاجب والمراد بالصلوح الصدق في اللغـة (٢)

---

عامـة اه من شرح أبى زرعة على الجمع (١) قال العضـد لا يخفى عليـك ان ما يصلح له عشرة جميـع العشرات لا ما يتضمنها من الآحاد وعشرة لا تستغرقهـا انما تتنـاولهـا تنـاول صلوحيـة عـلى البـدل اه (٢) مطـابقـة او استـلزامـاً فعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والامكنة الا المخصص كقوله تعالى كتب عليكم الصيام فان وجوبه عام لاشخاص المكلفين ويستلزم عموم الاحوال كحال الحيض والازمنة كزمن السفر وكقوله تعالى نسائكم حرث لـكم فانه عام لأباحة الزوجات في كل حال حتى حال الحيض وكل

وقوله بوضع واحد (١) يدخل المشترك وما له حقيقة ومجاز فان لفظ العيون اذا اريد به المبصرة (٢) دون الفوارة والاسد اذ اريد به استغراق السبع دون الشجاع عام لان الشرط انما هو شمول الافراد الحاصلة مع وضع واحد ومن اعتقد ان المشترك عند تجرده عن القرينة وماله حقيقة ومجاز عند قيام القرينة على ارادة الجميع من قسم العام لايكون الحد عنده مع قوله بوضع واحد جامعاً ، (٣) وهذا بحث قد وقع فيه الخلاف عند من يحمل المشترك وماله حقيقة ومجاز على جميع معانيهما ان لم يكن بينهما تناف فالجويني والغزالي والآمدي وغيرهم جعلوهما من قسم العام بناء على ان نسبة المشترك الى معانيه كنسبة العام الى افراده فكما ان العام عند التجرد يستفاد منه جميع الافراد كذلك المشترك عند التجرد يستفاد منه جميع المعاني ، والرازي وغيره لايعدونهما من قسم العام وانما نزل ترك البيان (٤) في مقام الاحتمال منزلة العموم (٥) ولهذا قال بعض الشافعية ان الائمة لم يريدوا العموم وانما هذه الزيادة من جهة النقلة عنهم لما رأوهم يقولون باطلاق المشترك على معنييه ظنوا انهم الحقوه بالعام فى معنى استغراقه لمدلولاته ووجوب الحمل على جميع معانيه ،

---

زمان حتى نهار رمضان وكل مكان حتى المساجد لولا مخصصها اه طبرى (١) ولولا هذا القيد لما صدق الحد على لفظ العين المتناول لجميع افراد الباصرة مع انه عام ولازم في عمومه استغراقه لجميع افراد معانيه المتعددة وهذا معنى قول الامام في المحصول ان قولنا بوضع واحد احتراز عن المشترك والذى له حقيقة ومجاز فان عمومه لايقتضى ان يتناول مفهوميه معاً ومن ترك هذا القيد فكانه نظر الى ان مايصلح «» له المشترك بحسب اطلاق واحد ليس هو جميع افراد المفهومين بل افراد مفهوم واحد اه سعد الدين وذلك لأن اللفظ مع القرينة غير صالح لما عدا المعنى الذى نصبت له القرينة اه «» يعنى فاكتفى عنه بقيد الصلاحية اه (*) ويخرج المشترك اذا أريد به معنياه فانه مستغرق لما يصلح له لكن بوضعين لابوضع واحد فتناوله لهما ليس من العموم اه ابوزرعة (٢) يعنى اذا استغرق جميع افراد معنى واحد اه (٣) لأن المشترك يشمل الافراد بوضعين او اوضاع اه (٤) وهو عدم قيام القرينة المعينة اه (٥) تنزيل المشترك منزلة العام عند الرازى احتياطاً وذلك أنه يقول ان للسامع احوالا ثلاثة أما ان يتوقف فيلزم التعطيل لاسيما عند وقت الحاجة أو يحمل على احدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فلم يبق الا الحمل على المجموع وهو احوط لاشتماله على مدلولات اللفظ باسرها ولأن تأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز واذا جاء وقت العمل بالخطاب ولم يبين ان المقصود احدهما علم ان المراد المجموع وعلى هذه الطريقة جرى الشيخ

---

جزئيات مسماه كما في الرجل او لئن يراد به جميع جزئيات ما اشتمل عليه اللفظ تحقيقاً كالرجال فان افراده هي جزئيات لمسمى رجل المتضمن له لفظ رجال اوتقديرا كالنساء لانه بمنزلة الجمع للفظ يراد به المرأة وقد اشار الى ما ذكرناه الشيخ رحمه الله في شرح الفصول والمحقق التفتازاني في حواشي شرح المختصر وبما ذكرنا يظهر ان نحو عشرة بالنظر الى كل فرد من العشرات داخل في قيد الصلوح للجزئيات اذ يصح اطلاقها على كل واحد من العشرات وانما خرجت بقوله دفعة وأما بالنظر الى اجزائها التى تركبت العشرة منها فخروجها بقيد الصلوح واما نحو زيد وعمرو فخروجه بالنظر الى معناه الشخصي بقيد الجميع وبالنظر الى اجزائه بقيد الصلوح كعشرة بالنظر الى اجزائها وانما وسعنا الكلام في هذا المقام لما فيه من الاشتباه والاجمال لعدم تصريح المؤلف عليه السلام بتفسير الصلوح والله اعلم (قوله) بناء على ان نسبة المشترك الى معانيه الخ ، يعنى ان لفظ المشترك اللفظي موضوع لها كما ان لفظ العام موضوع لها (قوله) جميع الافراد لعله انما قال في العام جميع الافراد وفي المشترك جميع المعانى لأن الأفراد كثيراً ما يراد بها الجزئيات بخلاف المعانى اويقال هذا من التفنن في العبارة (قوله) وانما نزل ترك البيان فى مقام الاحتمال الخ ، يعنى ان تناول المشترك لمعنييه ليس من الشمول الوضعي بل من حيث ان الخطاب اذا جاء وقت العمل ولم يبين ان المقصود احد المعنيين علم ان المراد المجموع اذ لايجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ولا يخرج عن العهدة الا بالجميع لأنه احوط لاشتماله على مدلولات اللفظ بأسرها (قوله) وانما هذه الزيادة ، أى وصفه بالعموم

---

(قوله) وقد أشار الى ما ذكرناه الشيخ رحمه الله وسينقله المحشي فيما يأتى (قوله) بخلاف المعانى ، الوجه ظاهر وهو ان العام متحد المعنى فلا يصح في حقه جميع المعانى والله اعلم اهـ ح عن خط شيخه

(و) اعلم ان الاتفاق وقع على ان (العموم توصف(١) به الالفاظ حقيقة) يعني ان كل لفظ يصح شركة الكثيرين في معناه لافيه يسمى عاماً حقيقة اما لو كانت الشركة في الاسم نفسه لا في مفهومه فهو مشترك لاعام فعرف ان عروض العموم للالفاظ باعتبار معانيها (٢) ، (و) اختلفوا في عروضه للمعاني على ثلاثة اقوال ، القول الاول انه من عوارضها حقيقة فتوصف به (المعاني كذلك) يعني حقيقة كما في الالفاظ(٣) فيكون للقدر المشترك بينهما وهو رأي أبي بكر الرازي (٤) من الحنفية وحكاه عن مذهبهم واختيار ابن الحاجب ومنهم من ذهب الى انه موضوع لكل من الالفاظ والمعاني بالاشتراك اللفظي وهو في غاية السقوط لما تقرر من ان المجاز أولى من الاشتراك وذلك (كعم المطر والخصب) الناس (٥) وعمهم العطاء (و) عمهم (الصوت) يعني انه مسموع لهم على جهة الشمول (٦) ونحو ذلك كثير وهذا الاطلاق شائع ذائع في لسان أهل اللغة والاصل في الاطلاق الحقيقة (وكالمعاني (٧) الكلية) التي يتصورها الانسان كالاجناس والانواع فانها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة (٨)

---

(قوله) فيكون للقدر المشترك بينهما وهو شمول امر لمتعدد

تقي الدين ابن دقيق العيد فقال ان لم يقم دليل على تعيين احد المعنيين للارادة حملناه على كل منهما لا لانه مقتضى اللفظ وضعاً بل لأن اللفظ دل على احدهما ولم يعين ولا يخرج عن عهدته الا بالجميع قال ولا فرق بين ان يكون الحكم وجوباً اوكراهة اه زركشي (١) واعلم ان منشأ الخلاف في كون العموم من عوارض المعانى الخارجية هو الخلاف في وحدة الامر الشامل لمتعدد فمن اعتبر وحدته شخصية يمنع الاطلاق الحقيقي في المعانى الخارجية ومن فهم من اللغة ان وحدته أعم من الشخصية والنوعية اجاز الاطلاق وفي تحرير ابن الهمام ان الحق ان الوحدة أعم من الشخصية والنوعية لقولهم مطر عام وخصب عام والوحدة فيهما نوعية وصوت عام والوحدة فيه شخصية ولهذا اختار الماتن «» والشارح وغيرهما ان العموم توصف به المعانى حقيقة كاللفظ اه مما نقل من خط الشيخ لطف الله رحمه الله «» يعني ابن الحاجب ، والشارح يعني العضد اه (*) في الجمع وشرحه للمحلي ما لفظه والصحيح انه أي العموم من عوارض الالفاظ دون المعاني قيل والمعانى ايضاً حقيقة وقيل به أي بعروض العموم في الذهنى حقيقة لوجود الشمول المتعدد وفيه بخلاف الخارجي والمطر والخصب مثلا في محل غيرهما في محل آخر فاستعمال العموم فيه مجازى وعلى الاول استعماله في الذهنى مجازى ايضاً وعلى الآخرين الحد السابق للعام من اللفظ اه والله اعلم (٢) لا باعتبارها مجردة عنها اذ لا وجه له (٣) فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة اه محلي (٤) احمد بن علي اه (٥) عبارة العضد البلاد اه (٦) والا فعروض الصوت انما هو لجوهر الهواء اه (٧) فيه إشارة الى أن المعنى المقابل للفظ قد يكون من الموجودات الخارجية عيناً كالمطر وعرضاً كالخصب وقد لا يكون كالمعاني الكلية اه سعد (٨) ولذلك يقول المنطقيون العام مالا يمنع تصوره الشركة فيه والخاص بخلافه اه من العضد وما لا يمنع الشركة هو مفهوم الكلي وأنت خبير انهم انما يقولون ذلك للكلي لا للعام بل العام والخاص عندهم انما يقال لمفهومين يصدق احدهما على كل مايصدق عليه الآخر من غير عكس أو يصدق كل منهما على بعض مايصدق عليه الآخر فقط اه سعد ولقائل أن يقول ليس الغرض من هذا الكلام ان المنطقيين يعرفون العام بما لا يمنع تصوره الشركة بل المقصود أن كل عام

تحتها ( وهو) اي العموم ( شمول امر لمتعدد) (١) سوآء كان ذلك الامر لفظاً اومعنى ، فان قيل لانسلم ان العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد بل هو حقيقة في شمول امر متحد لمتعدد وما ذكرتموه من عموم المطر والخصب والاعطاء و الصوت ليس كذلك لانه بالحقيقة شمول متعدد هو اجزآء المطر لمتعدد وهو اجزآء الارض وكذلك العطاء والانعام الخاص بكل واحد من الناس وكذلك الصوت فان الواصل منه الى صماخ زيد غير الواصل منه الى صماخ غيره والا لزم حلول المعنى الواحد بمحال متعددة (٢) وهو محال ولو سلم انه يدرك في محله كما هو رأي (٣) البعض لزم ان تكون ذات الشمس والقمر عاما لانه يراهما كل بصر وبالجملة (٤) فان تعلق معنى واحد بمتعدد لايتصور في المعاني الخارجية كما بيناه انما يتصور في المعاني الذهنية كالمعاني الكلية ، والاصوليون ينكرون وجودها ، فالجواب ان النزاع ان كان فيما يعتبره اهل اللغة في العموم فقد يهنالك على ماهو شائع عنهم والمنع لمثله مكابرة على انهم لايعتبرون تقييد الامر

---

عندهم كلي لأن كل عام يصدق على كثيرين فهو كلي وكل كلي لايمنع تصوره الشركة فهم وان لم يصرحوا بأن العام لايمنع تصوره الشركة لكنهم يقولون به من جهة المعنى قطعاً وكذلك كل كلي عندهم عام لأن الكلي يجب أن يكون أعم من كل واحد من جزئياته قطعاً ولهذا يقال الانسان أعم من زيد مطلقاً وكذلك يقولون كل جزئي حقيقي مندرج تحت أعم وكل مندرج تحت أعم فهو خاص فيكون كل جزئي حقيقي خاصاً ويلزمه بعكس الاستقامة ان يكون بعض الخاص جزئياً حقيقياً ومعلوم أن كل جزئي حقيقي يمنع تصوره الشركة فيصدق في الجملة ان الخاص يمنع تصوره الشركة وهذا القدر كاف في اثبات مطلوب المصنف وهو ان المعاني الكلية عندهم متصفة بالعموم اه جواهر التحقيق والله اعلم (١) اشارة الى أن له مفهوماً واحداً شاملا لعموم الالفاظ والمعاني فيندفع مايقال أن مجرد صحة الاطلاق لايوجب كونه حقيقة لجواز ان يكون مجازاً وهو خير من الاشتراك اه سعد الدين قوله هو شمول امر الخ قال صاحب جواهر التحقيق فيكون العموم حقيقة في عموم الالفاظ وعموم المعاني لانه ظهر انه حقيقة في حقيقة مشتركة بينهما وهو شمول امر لمتعدد مطلقاً وفيه اشارة الى ان العموم مشترك بين عموم الالفاظ وعموم المعاني اشتراكاً معنوياً لا اشتراكا لفظياً اه بلفظه (٢) وهي الصماخات مثلا اه (٣) وذلك على الخلاف في ادراك الصوت هل هو بوصوله الى الصماخ اوانه يدركه السمع في محله بدون وصول اه (٤) قوله وبالجملة الخ ، وكذا ذكر العضد قال واعلم ان الاطلاق اللغوي امره سهل انما النزاع في امر واحد متعلق بمتعدد وذلك لايتصور في الاعيان الخارجية انما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها قال سعد الدين وهذا انما يستقيم لو أريد بالتعلق الحلول في المحل ومرادهم أعم من ذلك كالصوت للسامعين اه قال صاحب الجواهر بعد كلام والتحقيق أن القائلين بعموم المعاني انما يقولون بعمومها في المعاني الكلية المشتملة على المتعددات ولا يقولون بعموم المعاني الجزئية الحقيقية الشخصية التي تمتنع صدقها على الامور المتعددة المتكثرة لأن العموم لغة هو الشمول واللغة لاتساعدهم في المعاني الجزئية الشخصية لعدم شمولها وانما تساعدهم في المعاني الكلية لوجوب كونها شاملة للامور المتعددة ولهذا قال الغزالي رجل له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في اللسان أما وجوده في الاعيان فلاعموم فيه

---

(قوله) ولو سلم انه ، أي الصوت يدرك في محله أي تدركه حاسة السمع في المحل الذي حصل الصوت بالقرع فيه أي في ذلك المحل فالالزام بحلول المعنى الواحد في محال متعددة مبني على انه لايدرك في محله بل يدرك بواسطة حلول الصوت في الهواء فيتموج الهواء به حتى يصل الى الصماخ فيقع في أي صماخ كما هو رأي الاكثر لاعلى ما هو رأي البعض من ان الصوت العام ادرك في محله الذي وقع فيه فلا حلول للمعنى الشخصي في محال متعددة ( قوله ) والاصوليون ينكرون وجودها لما عرفناك به في مبادي الكتاب من انهم ينفون الوجود الذهني المسمى بالوجود الظلي وغير الاصيل وانما يثبتون الوجود الخارجي الذي تترتب عليه الآثار كاحراق

---

(قوله ) فيقع في اي صماخ في نسخ فيقع في صماخ هذا السامع غير ما وقع في صماخ الآخرين اه ح

الموصوف بالعموم(١) بالوحدة الحقيقية بل يكتفون بمطلق الشمول لما يتصف بالوحدة العرفية تنزيلا للموجودات المتجانسة منزلة واحد لاشتراكها في الماهية من حيث هي وإن كان في متعارف الاصوليين ورد السؤال وكان الراجح قول الاكثرين(٢)، القول الثاني ما أفاده بقوله ( وقيل مجازاً ) يعنى ان العموم ليس من عوارض المعاني حقيقة ولكنه من عوارضها مجازاً فوصفها به على جهة المجاز وهو قول اكثر الاصوليين وذلك ( لعدم الاطراد ) فيه بدليل معاني الاعلام كلها فانها لاتوصف بالعموم حقيقة ولا مجازاً ولو كان حقيقة لكان مطرداً وهو منقوض(٣) بالاعلام انفسها فانها ايضاً لاتوصف به حقيقة ولا مجازاً ، والحق اطراده في محل النزاع وهو اتصاف الامر الواحد الشامل لمتعدد لفظاً كان او معنى بالعموم اما حقيقة واما مجازاً على اختلاف الرأيين (٤) القول الثالث قوله ( وقيل لا ) يصح ( أيهما ) فلا توصف المعاني بالعموم حقيقة ولا مجازاً وهو قول شذوذ من ضعفاء الاصول (٥) وهو في غاية السقوط (٦) ، اذا عرفت ذلك ( فهو ) عند أهل القولين الاخرين ( استغراق اللفظ لما يصلح له ) والاقرب أنه في اللغة للامرين (٧) وفي الاصطلاح للالفاظ لاغير ،

**مسألة** اختلف في الصيغ التي تستعمل في العموم مثل ( اسماء الشرط(٨)

---

اذ ليس في الوجود الا زيد وعمرو ، وقد لايوجد رجل مطلق يشملها وأما وجوده في الاسان فيتحقق فيه العموم لأن لفظ رجل وضع للدلالة ونسبته الى زيد وعمرو في الدلالة واحدة فسمى عاماً باعتبار نسبة دلالته الى المدلولات المتكثرة واما الوجود الذهني فيتحقق فيه العموم ايضاً ان قيل به لأن معنى الرجل يسمى كلياً من حيث ان العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الرجل واذا رأى عمراً لم يأخذ منه صورة اخرى بل عين ما اخذه من قبل رؤيته الى زيد كنسبته الى عمرو فان سمي بهذا المعنى عاماً فلا بأس ثم قال صاحب الجواهر بعد كلام ماحاصله أن قول العضد والاصوليون ينكرون وجودها ان أرادا جميعهم فممنوع لأن الغزالي وغيره من المحققين يقولون بوجودها وان أراد بعضهم فمسلم اه المراد نقله (١) كالمطر مثلا وقوله تنزيلا للموجودات كالقطرات مثلا اه (٢) وهو انها توصف به مجازاً كما سيذكره الآن بقوله وقيل مجازاً اه (٣) أي استدلال القائلين بالمجاز اه (٤) في المعانى لافي الالفاظ فهو متفق على وصفها بالعموم اه (٥) ظنّ بعض العلماء بأهل الاصول اه (٦) قال الزركشي في شرح الجمع وهو ابعد الاقوال وفي ثبوته نظر اه (٧) الالفاظ والمعانى اه (٨) وكذا من صيغ العموم لفظ معشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وسائر اه فصول (*) قوله اسماء الشرط لايخفى أن كون اسماء الشرط للعموم ظاهر وأما كون اسماء الاستفهام للعموم فغير ظاهر وماقيل في توجيهه انه اذا قيل من أبوك كان بمعنى ازيد أبوك ام عمرو ام بكر الى غير ذلك عدل الى ذلك احترازاً عن التفصيل المتعذر والتطويل المتعسر فأقول فيه بحث لأن تناول كلة من لزيد وعمرو وغيرهما في هذه الصورة ليس دفعة بل على البدل وليس بحسب الدلالة بل بحسب الاحتمال وأى فرق بين من ابوك وبين أدخل السوق لأنه في معنى ادخل إما سوق الامير أو الوزير اوغيرهما عدل الى ذلك احترازاً عن

النار ونحو ذلك ( قوله ) وان كان أي النزاع في متعارف الاصوليين من اعتبارهم الوحدة الحقيقية ورد السؤال المشار اليه بقوله فان قيل الخ اذ لايقولون بوجود المعانى الذهنية كما عرفت (قوله) وهو قول شذوذ الخ وهو في غاية السقوط إذ يلزمهم منع صحة عمهم المطر لغة ( قوله ) اختلف في الصيغ الخ ، اعتمد المؤلف عليه السلام ما في الفصول وشرحه للشيخ العلامة رحمه الله وشرح الجوهرة من ان خلاف منكري العموم ثابت في جميع صيغ العموم سواء كانت من الفاظ التأكيد نحو كل وجميع او من غيرها كالموصولات وقد قيل ان منكري العموم لاينازعون في عموم الفاظ التأكيد وانما نزاعهم في غيرها قال في شرح الجوهرة الاظهر ان الخلاف من منكري العموم مطرد في جميع الالفاظ اه قال في حواشي الفصول ويدل عليه اشتهار القول بانه لاصيغ للعموم مطلقا وعبارة شرح المختصر وحواشيه مشعرة بما ذكره هذا القائل من ان النزاع في غير الفاظ التأكيد حيث ذكروا ان النزاع راجع الى الصيغ التى سيذكرها ابن الحاجب هل هي للعموم ام لا اذ لايتصور نزاع في امكان التعبير عن العموم بعبارة نحو كل رجل وجميع الرجال ونحو ذلك وهذا الكلام مبنى على قول منكري العموم واما على قول مثبتي العموم فقد قسمها في الفصول عندهم الى

---

(قوله) واما على قول مثبتي العموم فقد قسمها ، اي الفاظ العموم اه ح

والاستفهام ) نحو من وما وآي فيهما ومهما وايـنما في الشرط ( والموصولات ) (١) نحو من وما واي والذي ( وكل ونحوها ) كجميع سوآء كانت مثبتة او منفية الا ان دخول السلب عليها يفيد سلب العموم المستفاد منها (٢) (والنكرة في) سياق (النفي) (٣) او ما في معناه كالاستفهام والنهي نحو هل من أحد عندك « ولا تطع منهم آثما او كفوراً » فالمختار وعليه الجمهور انها ( للعموم حقيقة ) لغوية واستعمالها في غيره على جهة المجاز ( وقيل ) انها للعموم ( في الامر والنهي ) لاغير ( والوقف في الاخبار ) كالوعد والوعيد حكاه ابو بكر الرازي عن الكرخي ثم قال وربما ظن ان ذلك مذهب ابي حنيفة لانه كان لايقطع بوعيد اهل الكبائر من المسلمين ويجوز ان يغفر الله لهم في الدار الاخرة ( وقيـل ) هي موضوعة ( الخصوص ) واستعمالها في العموم على جهة المجاز وهو قول المرجية (٤) ( وقيل مشتركة ) بينهما فلا يستفاد منها احدهما الا بقرينة وهو قول الشيخ ابي الحسن الاشعري في احدى الروايتين عنه وبعض الاصوليين ( وقيـل بالوقف ) وهو مـذهب الاشعري في رواية والآمدي والقاضي ابي بكر الباقلاني وغيرهم ، والوقف اما على معنى انا لاندري أوضع للعموم والخصوص صيغة

---

التطويل والجواب ان تناول من لزيد وعمرو دفعة لا على البدل الا أنه على سبيل التردد دون الجزم فكذا تناوله له بحسب الدلالة على نحو التردد لا على الاحتمال وفرق ما بينهما فتأمل لأنه لايخلو عن دقة ومما يحقق ماقلناه انهم جعلوا معيار العموم صحة الاستثناء وذلك صحيح هنا مثل قولهم أي عبيدي جآء الا زيد اه ميرزاجان (١) التي ليست للعهد اه (٢) فهي مع كونها في حيز النفي تفيد العموم وانما جآء سلب العموم من اداة النفي نحو ما كل مايتمنى المرء يدركه ونحو كل الدراهم لم آخذ بنصب كل فقد جمع المؤلف بين مافي جمع الجوامع وغيره من انها للعموم وبين التفصيل الذى لأهل البيان وأشار ان لاخلاف بينهم في أنها للعموم مطلقاً واسيلان هنا خبط اه من خط السيد العلامة عبدالقادر بن احمد باختصار (٣) والامتنان نحو وانزلنا من السماء مآء طهوراً وكذا الشرط نحو وان احد من المشركين استجارك اه (*) والمراد بالنكرة المنونة اسماً كانت اوفعلا نحو، وان من شيء الا عندنا خزائنه، ذلك الكتاب لاريب فيه، فلا رفث ولا فسوق اه من بعض حواشي شرح المحلي (٤) محمد بن مثنى من المالكية ومحمد

---

مـتفق على عمومه ومختلف فيه وقد اشار المؤلف عليه السلام الى هذا في اخر البحث حيث قال اذا تقرر ذلك فالقائلون بان العموم له صيغة لم ينقل عنهم خلاف في ان ماسبق ذكره من الالفاظ للعموم الى اخر كلامه اذا عرفت هذا اندفع ما يتوهم من مخالفة ماذكره المؤلف عليه السلام لما ذكره في الفصول ولما سيأتي له وذلك ان اطلاق الخلاف هنا انما هو بالنظر الى منكري العموم فلا مخالفة والله اعلم ( قوله ) سواء كانت مثبتة او منفية ، قد اعتبروا في افادة لفظ كل في النفي لعموم السلب شروطا ذكرها في التلخيص عن عبد القاهر وقد اوردها صاحب الفصول في هذا المقام وحاصلها على ماذكره الشيخ العلامة رحمه الله في شرح الايجاز وشرح الفصول ان لفظ كل سواء كان مسنداً اليه او معمولا يفيد تناول الحكم لكل فرد وان لم يكن في حيز النفي نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل ذلك لم يكن وقوله كله لم اصنع وان كان في حيزه بان تقدم عليه النفي لفظاً نحو ما كل مايتمنى المرء يدركه اه او تقديراً كما اذا تقدم على العامل المنفي نحو كل الدراهم لم آخذ اذ مرتبة المعمول التأخر عن العامل توجه النفي الى الشمول وافاد ثبوت الحكم لبعض او تعلقه به حيث كان معمولا قال في شرح التلخيص وهذا الحكم اكثري لا كلي لقوله تعالى والله لايحب كل مختال فخور والله لايحب كل كفار أثيم واحترز عن ذلك في الايجاز بقوله غالبا فالمؤلف عليه السلام قد اشار الى بيان حكم كل في حيز النفي بقوله الا ان دخول حرف السلب عليها يفيد سلب العموم المستفاد منها ووجه الاشارة ان يحمل دخوله عليها على الدخول اللفظي بان يتقدم عليها او التقديري بان يتقدم لفظ كل على العامل المنفي المتأخره عنه تقديراً ولعل حكم كل اذا لم يكن في حيز النفي يؤخذ أيضاً من اشارته بان يقال اخراجه عليه السلام لحكم دخول السلب عليها من قوله سواء كانت مثبتة اومنفية يقتضي بقاها على عموم السلب المستفاد من قوله اومنفية مع عدم دخول النفي عليها نحو كل ذلك لم يكن فتأمل والله اعلم (قوله) ولا تطع منهم آثماً او كفورا ، قد قدمنا في النهي وجه إفادة هذه الآية الكريمة للعموم فلا نعيده (قوله) وربما ظن أن ذلك مذهب

---

(قوله) وقوله « ما كل ما يتمنى المرء يدركه » في نسخ عوض هـذا وقوله كله لم اصنع وان كان الخ اهـ ح

ام لا واما على معنى انا نعلم انها وضعت صيغة تستعمل فيهما ولكن لا ندري اهي في حقيقة العموم وحده اوفي الخصوص وحده اوفيهما معاً ام مجاز كذلك(١) (لنا التبادر) من الاطلاق فانه اذا قيل لاتضرب احداً ولاتشتم رجلا وغيرها فهم العموم من ذات الصيغة قطعاً والتبادر دليل الحقيقة فثبت ان للعموم صيغة وهي ماذكرناه بالاستقراء (و)لنا ايضاً (استدلال العلماء بلا نكير) فانا نقطع انهم لم يزالوا يستدلون بمثل « والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ، والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، يوصيكم الله في اولادكم ، على وجه العموم شائعاً ذائعاً من غير انكار من احد ، وكاحتجاج عمر على ابي بكر في قصة قتاله مانعي الزكاة بقوله ﷺ امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لااله الاالله فمن قال لااله الا الله (٢) عصم مني ماله ونفسه الابحقه وحسابه على الله (٣) فقال ابو بكر والله لاقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فان الزكاة حق المال اخرجه الجماعة الا ابن ماجه واللفظ للبخاري ولم ينكر على عمر احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى التعلق بالاستثناء (٤) فدل على انهم فهموا منه عموم وجوب القتال قبل ان يقولوا لااله الا الله وعموم العصمة بعده الا مااخرجه الاستثناء ، وكاحتجاج ابي بكر بقوله ﷺ الائمة من قريش رواه احمد والنسائي والطبراني (٥) ولم ينكر عليه (٦) احد مع ان مقام الحجاج مظنة الانكار ، واعترض عليه بأن الاجماع السكوتي لاينهض في الاصول وبأن ذلك انما فهم بالقرائن ففي مثل السارق والسارقة ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية او العلم بأنه تمهيد قاعدة كما رجم ماعزاً فعلم العموم لانه شارع اذ لاعموم للافعال او قوله حكمي على

---

ابن شجاع البلخي من الحنفية وغيرهما اه (١) يوهم أن يكون مجازاً فيهما يعني العموم والخصوص فينظر اه لعله على القول ان المجاز لايستلزم الحقيقة اه (٢) في نسخة فمن قالها وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الا بحقه في السعد أي حق هذا القول الذي هو كلمة الشهادة اه وقد فسر بحق المال في نفس الحديث فالاولى ماذكره المؤلف هنا اه (٣) في حاشية يريد عمر بذلك الاحتجاج منع ابي بكر من القتال اه (٤) وهو الا بحقه اه (٥) قال النووي في شرح المهذب ان الحديث مذكور في الصحيحين من حديث ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لايزال هذا الامر في قريش مابقي في الناس اثنان وأما الائمة من قريش فليس في الصحيحين والحاصل انه فهم منه العموم واحتج به على من قام بذهنه ان يجعل من غير قريش اماماً اه من رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لابن السبكي (٦) ولولا ان الصيغة للعموم لما كان فيه حجة في الصور الجزئية لأنك اذا قلت بعض الائمة من قريش لم يلزم منه ألا يكون من غيرهم امام فكان ينكر الاحتجاج به عادة اه عضد وسيجي مثله في الكتاب (*) أقول ومما يدل على العموم قوله تعالى « فلما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا انا مهلكوا أهل هذه القرية ان اهلها كانوا ظالمين ، قال ان فيها لوطاً قالوا نحن اعلم بمن فيها » الآية فان الخليل صلاة الله وسلامه عليه فهم العموم وقررت الملئكة عليهم السلام ذلك وانما ذكرت له تخصيص لوط عليه السلام

---

ابي حنيفة ، أي القول بالوقف وأشار بقوله ربما ظن الى ان تجويز العفو لايقتضي الوقف لاحتمال ان يقول ابوحنيفة بثبوت الصيغ وتجويز العفو لعدم القطع بدلالتها (قوله) والسارق والسارقة أي الذي سرق والتي سرقت اذ المراد باللام أعم من الحرفية و الاسمية كما ذكره في التلويح وصرح به التفتازاني في المطول (قوله) في قصة قتاله ، اي ابي بكر وقوله بقوله متعلق باحتجاج وضمير الا بحقه للمال كما هو مقتضى آخر الحديث وفي حاشية السعد اي حق القول (قوله) عموم وجوب القتال المستفاد من لفظ الناس (قوله) وعموم العصمة المستفاد من لفظ من ، قال السعد وكذا فهموا عموم الجمع المضاف وهو الدماء والاموال (قوله) الائمة من قريش اذ لولا ان الصيغة للعموم لما كان في قولك بعض الأئمة من قريش حجة فكان ينكر الاحتجاج به عادة (قوله) اذ لاعموم للافعال علة لتوقف الرجم على التعليل بأنه تمهيد قاعدة الخ يعني انما احتيج الى التعليل بذلك لان الفعل بمجرده لاعموم له

---

(قوله) كما هو مقتضى آخر الحديث ، اي قول ابي بكر فان الزكاة حق المال اه حسن بن يحيي

(قوله) قال السعد وكذا فهموا عموم الجمع المضاف ، بالنظر الى عبارة العضد اه ح

الواحد حكمي على الجماعة او غير (١) ذلك وعليه فقس ، وأجيب بأن شياعه (٢) وعدم انكاره في مقامات المحاجة يقتضى عادة القطع بتحقق الاجماع ولو سلم (٣) فالمطلوب دلالة اللفظ وهي مما يكتفى فيه بالظن ولذلك قبلت فيه اخبار الاحاد وبأن فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لها لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال ، والتحقيق ان التجويز لاينافي الظهور وما ذكروه من التأويلات عناد للقطع بأن العموم فى مثل قوله تعالى حكاية عن اليهود « ما انزل الله على بشر من شيء » انما فهم من الصيغة لا من امر خارج ، إحتج (الاول) (٤) وهو القائل بالعموم في الامر والنهي والوقف في الاخبار ( لو لم تكن صيغهما ) (٥) اي الامر والنهي ( للعموم لم يكن التكايف عاماً ) لكن الاجماع منعقد على ان التكايف لعامة المكلفين والتكايف انما يتصور بالامر والنهي ( قلنا ثبت التعميم ) لصيغ العموم في نوعي الكلام من الخبر والانشاء ( بما ذكرنا ) من الادلة على ان العلامة فى شرحه (٦) لمختصر المنتهى ادعى انعقاد

من ذلك العموم الملئكة وحكى الله ذلك في كتابه العزيز فدل على ثبوت العموم ومن السنة النبوية ما اخرجه البخارى ومسلم والنسائي من حديث طويل واللفظ لمسلم عن ابى هريرة يريد به الحديث الذى احتج به على العمل بالعام في اول هذا الباب اه من افادة السيد صفي الدين احمد بن اسحق رحمه الله (١) مثل تنقيح المناط وهو الغآء الخصوصية اه عضد وذلك هو القياس بنفي الفارق مثاله قصة الاعرابى بنفي كونه اعرابياً فيلحق به الزنجي والهندى وبنفي كون المحل اهلا فيوجب الكفارة في الزناء وبنفي كونه رمضان في تلك السنة فيلحق به الرمضانات كلها وكذا نفي الخفي كون الافساد بالوقاع فيلحق به المفسد بالاكل عمداً كذا قال الشارح في بحث القياس اه ملامير (٢) كذا شياع صح في شمس العلوم اهمن خط بعض العلماء رحمه الله (٣) بانه لايقتضى عادة القطع بتحقق الاجماع اه (٤) أى صاحب القول الاول من الاربعة الاقوال المخالفة لقول الجمهور اه (٥) قوله لو لم تكن صيغهما للعموم الخ ان اراد عموم المأمور به مثلا فلا يخفى أن عموم الاحكام للمكلفين لايستلزمه فقد يتحد المأمور به ويكون التكليف به عاماً على أن ذلك ربما عاد الى كون الامر للتكرار وان اراد عموم الامر للمكلفين ففي حاشية المحقق الشهير بميرزاجان ان التلازم ممنوع والسند مامر من أنه علم ذلك من أنه لتمهيد قاعدة أو بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة أو تعليق الحكم على الوصف الصالح للعلية أوغير ذلك ثم انه لم يعد صيغة الجمع في مثل صلوا وصوموا من صيغ العموم ولم يكن منها عند المحققين فما ذكره مع انه لم يثبت كان مخالفاً لرأى المحققين والصواب ان يتكلف ويحمل على أن كون صيغة الامر والنهي للعموم ليس مثل صلوا وصوموا بل مثل ولله على الناس حج البيت لانه في قوة الامر بالحج للناس ومثل ، ولا تقل لهما أف لأنه نهي للولد مطلقاً بالنسبة الى جميع الوالدين الى غير ذلك والتأويل كما اشار اليه تكلف اه من انظار السيد العلامة هاشم ابن يحيى رحمه الله تعالى (٦) في حاشية أى الشيرازى اه وكذا العضد والمختصر اه

( قوله ) اوغير ذلك من تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية (قوله) وعليه فقس يعني فانه يمكن ان يسند العموم في كل مثال علم عمومه الى بعض هذه قال في الحواشي لكنه عناد لانا نقطع ان العموم في مثل لاتضرب احداً ولا تشتم رجلا انما يفهم من الصيغة (قوله) على ان العلامة في شرحه الخ ، حاصل ماذكره اثبات عموم التكليف في الاخبار بمثل ماذكروه في الامر والنهي

الاجماع على تكليف جميع المكلفين بمعرفة اخبار الوعد والوعيد ونحوها اذ بمعرفتها يتحقق الانزجار عن المعاصي (١) والانقياد للطاعات فلا وجه للفرق حينئذ لتساوي الامر والنهي والخبر في عموم التكليف ، احتج (الثاني) وهو القائل بالخصوص (الخصوص متيقن) لانها ان كانت له فهو المراد وان كانت للعموم فهو داخل فى المراد بخلاف العموم فانه مشكوك فيه لجواز ان تكون للخصوص فلا يكون العموم مراداً ولا داخلا فى المراد (فكان) جعله حقيقة للخصوص المتيقن (اولى) من جعله للعموم المشكوك فيه (قلنا) ماذكرتموه (اثبات للغة بالترجيح) وذلك لا يجوز بل لا يثبت الا بالنقل كما سبق ولو سلم فهو معارض بأن العموم احوط فيكون اولى لانه ان كان للعموم فالحمل على الخصوص لا يحصل المراد وان كان للخصوص فالحمل على العموم يحصل المراد وزيادة (والاشتراك والوقف تقدما) اي تقدم شبهة كل منهما وجوابها فى فصل الامر ، اما تقرير شبهة الاشتراك على نحو ماتقدم فبأن يقال ان هذه الصيغ اطلقت على الخصوص تارة وعلى العموم اخرى والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو معنى الاشتراك ، وتقرير الجواب ان حمله على المجاز في احدهما اولى من حمله على الاشتراك لما سبق من رجحان المجاز ، واما تقرير شبهة الوقف فبانه لو ثبتت هذه الصيغ لشيء من العموم والخصوص لثبتت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما ان يكون عقلياً او نقلياً ، والاول لادخل له فى اللغة كما سبق والنقلي ان كان آحادياً لم يفد لان المسئلة اصولية مطلوب فيها العلم والاحاد لا تفيد الا الظن والمتواتر لم يوجد والا لما وقع فيه اختلاف لقضاء العادة بامتناع ان لا يطلع عليه المجتهدون فى الطلب ، وتقرير جوابها بأن يقال ثبت كونها للعموم بما تقدم من دليل التبادر واستدلالات العلماء على ان الموضوعات اللغوية مما تثبت بالاحاد بالاتفاق ، اذا تقرر ذلك فالقائلون بأن العموم له صيغة لم ينقل عنهم خلاف في ان ما سبق ذكره من الالفاظ للعموم الا فى الذي والتي ونحوهما من الموصولات فانه نقل عن ابي هاشم (٢) وابي الحسين والرازي ان ذلك كاسم الجنس والجمع المعرفين باللام الجنسية والظاهر انه نقل غير صحيح لانه لم يوجد فى كتبهم كالمعتمد (٣) والمحصول واختلفوا

(١) يحقق الاستظهار بكلام العلامة فدعواه الاجماع على عموم معرفة الاخبار لا عموم الاخبار نفسها والكلام فيه اه يقال اذا عم وجوب معرفة الاخبار فمن لازمها عموم الاخبار والله اعلم اه اللازمة غير مسلمة لان العموم في كلام العلامة مستفاد من دليل خارج غير الصيغة فلا يكون من محل النزاع اه من خط قال اه شيخنا (٢) هذا النقل تقضي به عبارة الفصول ومفهومها ان تعريف الذي والتي وفرعهما وتعريف ذي اللام من باب واحد وهو الذي يدل عليه كلام الرضي في شرح الكافية اه (٣) لابي الحسين اه

(قوله) ونحوها ، اي نحو اخبار الوعد والوعيد مما عم معرفته جميع المكلفين نحو والله بكل شيء عليم

(قوله) بان العموم احوط ، يعني فيما اذا قيل اكرم العالم واريد العموم فانه لو ترك اكرام البعض خالف مقتضى الامر وكذا لا تكرم جاهلا لكن ماذكر انما يتم في الايجاب حيث يأثم بترك البعض واما في الاباحة نحو اشرب الشراب وكل الطعام فلا خفاء في ان الخصوص احوط اذ لو عمل بالعموم لربما أثم بتناول محرم من الطعام والشراب ذكره في شرح المختصر وحواشيه وهذا الاستدلال أيضاً من باب اثبات اللغة بالترجيح لكن صح الاحتجاج به معارضة لما قالوه

في الفاظ وقد بين الخلاف فيها بقوله ( وكذلك اسم (١) الجنس دخلت عليه اللام مشاراً بها الى الجنس نفسه من حيث الوجود على الاطلاق ) يعني ان اسم الجنس الداخلة عليه اللام الموصوفة كما سبق (٢) ذكره من الالفاظ في كونها للعموم حقيقة فقوله مشاراً بها الى الجنس (٣) نفسه يخرج لام العهد الخارجي لان الاشارة بها الى حصة معينة من الجنس الذي دخلت عليه فرداً كانت او افراداً وقوله من حيث الوجود يخرج لام الحقيقة والطبيعة لان الاشارة بها الى الجنس نفسه (٤) لا من حيث وجوده في ضمن الافراد بل من حيث هو كما في التعريفات ونحو قولنا الرجل خير من المرأة نريد أن جنس الرجل خير من جنس المرأة ولا يلزم منه ان لا تكون امرأة خيراً من رجل لجواز ان يكون جنس الرجل الحاصل في ضمن كل فرد منه خيراً من جنس المرأة الحاصل في كل فرد منها مع كون خصوصية افراد منها خيراً من خصوصية افراد منه كفاطمة رضي الله عنها وقوله على الاطلاق يخرج لام العهد الذهني فانها فيه مشار بها الى الجنس نفسه من حيث وجوده لا في ضمن اي فرد على الاطلاق بل في ضمن فرد غير معين وذلك الفرد المندرج تحته باعتبار مطابقته

(قوله) وقد بين الخلاف فيها بقوله وكذلك الخ يحتمل أن يستفاد بيان الخلاف من قوله وكذلك اي وكما سبق في انها للعموم مع الخلاف ويحتمل ان يستفاد من التصريح بالمخالف بقوله وقيل الخ لا لمجرد قوله وكذلك (قوله) الموصوفة ، يعني بما ذكر من كونها مشاراً بها الخ

(قوله) يحتمل ان يستفاد بيان الخلاف الخ ، مشكك عليه اه وفي حاشية هنا يلزم ان يكون الخلاف كالخلاف وليس كذلك وقد صرح المؤلف بخلافه اه حسن بن يحيى من خط حفيد مؤلف الروض

---

(١) مثل حديث مسلم الذهب بالذهب الحديث اه (*) إعلم انه قد تقرر عند علماء المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجاز وانما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي وهذا يخالف ذلك وايضاً قد ذكر صاحب المفتاح ان المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق دون البرهاني وكذا النكرة في سياق النفي انما تدل على نفي الفرد المنتشر أو نفي الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد الذي هو العموم على ماقالوا فعد هذه من صيغ العموم بمعنى كونها حقيقة فيه مطلقاً لايخلو عن تمحل بل الصواب ان يقال العموم ، أما ان يثبت للفظ بنفسه من غير قرينة كالكلمات التي الاستفهام والشرط والموصول أومع قرينة في الاثبات كالجمع المحلى بالالف واللام ومثله المضاف جمعاً أواسم جنس مفرداً اومع قرينة في النفي كالنكرة في سياقه اويثبت العموم عرفاً كما في مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات اوعقلا كترتيب الحكم على الوصف المناسب كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما هكذا يفهم من المنهاج أقول والاظهر ان يجعل الموصول مثل المعرف باللام فان الموصول ايضاً يجي للمعاني الاربعة كالمعرف باللام والمضاف الى المعرفة قال قدس سره في حاشية شرح التلخيص ان الاقسام الاربعة اعني العهد الخارجي وتعريف الجنس والاستغراق والعهد الذهني جارية في المضاف الى المعرفة على نحو جريانها في المعرف باللام والموصول اه فالتفرقة بين الثلاثة تحكم اه ميرزاجان ينظر هل هي من قسم اللام أومن الموصول اه (*) في الجمع والمحلى باللام اه عبر المصنف بالمفرد لا باسم الجنس كابن الحاجب لأن بعض الناس كابن التلمساني يقسم المفرد الى اسم جنس وغيره فيخص باسم الجنس مالا يتغير لفظه عند تكثر مدلوله كالماء والعسل ويجعل مايتغير لفظه عند تكثر مدلوله قسماً آخر لايسمى اسم جنس فكان في التعبير بالمفرد تخلص عن ايهام ارادة اسم الجنس بهذا المعنى وان لم يكن للفرق المذكور اثر بالنسبة الى العموم فانه باعتبار التحلية باللام اه ابن ابي شريف (٢) خبر ان يعني حكمها كما سبق في أنها للعموم اه (٣) اشار بقوله مشارا بها الى الجنس الى ان الاستغراق من متفرعات الجنس اه ملا (٤) لانها مشار بها الى الماهية والماهية واحدة لا تعدد

(قوله) على قرينة البعضية ، أي على ان المراد بعض الجنس الموجود في فرد كما في قولك ادخل السوق (قوله) ومع انتفائها أي قرينة البعضية يجب الحمل على الاستغراق ظاهره ان قوله ومع انتفائها الخ متفق عليه ثم معنى العبارة هكذا ثم اتفقوا على ان العهد الذهني مع انتفائها يجب الحمل على الاستغراق وليس كذلك فان المخالف كابي هاشم ومن معه يجعلونه للجنس الصادق ببعض الافراد وعبارة التلويح وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية او عدم الاستغراق مما اتفقوا عليه فلم يتعرض للاتفاق على الاستغراق مع عدم قرينة البعضية ، واعلم ان ماذكره المؤلف عليه السلام انما ينفي كونها ظاهرة في العهد الذهني فقط ولابد في اثبات كونها ظاهرة في الاستغراق من بيان نفي كونها ظاهرة في العهد الخارجي ونفس الحقيقة أيضاً وقد زاد في التلويح بيان الثاني واما العهد الخارجي فاشعر كلامه بأنه هو الراجح حيث قال الاصل الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جداً والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لاعهد في الخارج خصوصاً في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هـذا ماعليه المحققون اه ، قلت وزاد الشيخ العلامة نفي كونها ظاهرة في العهد الخارجي لتوقفه على قرينة وهي تقدم العهد حيث قال ولو قيل ان العهد يحتاج فيه الى قرينة وهي تقدم العهد وان ذلك يجعل الاسم مجازاً لأنه عام مخصوص لم يكن بعيداً اه ، وحينئذ يتم الاستدلال على كون اللام ظاهرة في الاستغراق ويندفع لزوم الاشتراك والمجاز هذا ماينبغي ان توجه به افادة اللام للاستغراق اما ماذكر في شرح التلخيص من ان لام الاستغراق مفتقرة الى القرينة حيث قال فاللام التي لتعريف العهد او للاستغراق هي لام الحقيقة حملت على ما ذكرنا من معنى الاستغراق بحسب المقام والقرينة فلعله مبني على كلام من قال انها لاتفيد الاستغراق بنفسها كالزمخشري وغيره ،



للماهية معلوم عند المتكلم والسامع فله عهدية بهذا الاعتبار فسمي معهوداً ذهنياً ثم أنهم اتفقوا على ان العهد الذهني يتوقف على قرينة البعضية ومع انتفائها يجب الحمل على الاستغراق (١) وهو ماأردناه من العموم وعليه جمهور الاصوليين من غير فرق بين ماميز واحده بالوحدة او بالتاء وما لم يكن كذلك (للتبادر) للعموم منه عند الاطلاق ولهذا وقع الاتفاق على ان المعهود الذهني مفتقر الى القرينة بخلاف الاستغراق (واستدلال العلماء) كما ذكرناه في السارق والسارقة (٢) والزانية والزاني وكاحتجاجهم بحديث مسلم وابي داود وغيرهما ، الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيد وشاع وذاع ولم ينكره احد (وصحة الاستثناء)(٣)

---

فيها ولا وجود لها في الخارج كما تقدم اه (١) لانفس الحقيقة لان الحكم عليها بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جداً كما في التلويح واما العهد الخارجي فهو كالذهني في احتياجه الى القرينة كما نص عليه الشيخ لطف الله اه من خط العلامة عبد القادر بن احمد (٢) اللام في الآيتين موصولة فينظر اه لم يرد ان يمثل بهما للام الجنس انما احال عليهما ماتقدم ذكره من أن استدلال العلماء اجماع فلذلك قال كما ذكرناه اه من خط العلامة عبد القادر بن احمد (٣) أي المتصل لأنه لاجائز ان يراد بالمستثنى منه بعض منه والا فلا حاجة الى الاستثناء لعدم تحقق الدخول ولا بعض مبهم أو معين منه المستثنى لأن ارادة البعض دون البعض ترجيح بلا مرجح فتعين ارادة

---

(قوله) وصحة الاستثناء الخ ، قال الشيخ في حاشية اي يظهر كون المراد الاستغراق لصحة الاستثناء وان كان صحة الاستثناء معلولا لارادة الاستغراق اه يعني فلا يرد ما يقال الاستدلال بصحة الاستثناء على العموم دور لأن ارادة الاستغراق علة لصحة الاستثناء وقد اورد في التلويح على الاستدلال بالاستثناء على العموم بان المستثنى منه قد يكون خاصاً اسم عدد نحو عندي عشرة الا واحداً او عين نحو كسوت زيداً الا رأسه ونحو صمت هذا الشهر الا يوم كذا وجاءني هؤلاء الرجال الا زيداً فلا يكون الاستثناء دليل العموم وحاصل ماذكره في دفع ذلك جوابان احدهما ان المستثنى منه في هـذه الصور وان لم يكن عاماً لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح

---

(قوله) ظاهره ان قوله ومع انتفائها الخ متفق عليه ، ليس مراد المؤلف ذلك بل قوله ومع انتفائها الخ كلام مستأنف وليس بمعطوف على المتفق عليه كيف وقد اشار الى الخلاف بقوله وعليه جمهور الاصوليين اه حسن بن يحيى وكذلك قوله فيما يأتي الخلاف في الاستغراق اه حسن (قوله) اوعين نحو كسوت ، عبارة التلويح او اسم علم اه

الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة أي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع ، قلت لكن يكونه مبنياً على ان المراد صلوح الكل للاجزاء وليس كذلك وثانيهما ان المراد من الاستثناء متعدد غير محصور دليل العموم لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة فيكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فى غير المحصور من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه ، واعلم ان تقرير المؤلف عليه السلام وصاحب التلويح لكون الاستثناء دليلاً على العموم مبني على وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه كما هو رأي جمهور النحاة لاعلى رأى البعض كالمبرد من ان الاستثناء انما يتوقف على جواز دخول المستثنى في المستثنى منه لاعلى وجوب دخوله فيه فلذا قرر الشيخ العلامة رحمه الله في شرحه دلالة الاستثناء بما لا يتوقف على وجوب دخوله واورد ذلك السؤال المذكور في التلويح واجاب عنه بجواب سالم عن ذلك الاشكال المذكور ، ولنورد لفظ الشيخ في هذا المقام لما اشتمل عليه من الفوائد حيث قال رحمه الله تعالى والذى يدل على ذلك جواز الاستثناء من جميع الالفاظ التى ذكر انها للعموم وذلك معلوم بالضرورة فان الظاهر في المتصل أنه اخرج به مالولاه لدخل في المستثنى منه الاترى انك لو قلت جاءنى اهل هذا البلد لبلدة معهودة الافلاناً مريداً به من ليس من اهلها لعد لغواً من القول ان لم تظهر نكتة لذكره يحسن لاجلها التجوز في استثنائه عنهم المبنى على انه لو لم يستثن عنهم لدخل لشدة مخالطته لهم او نحو ذلك وهذا القدر يكفينا في كونها مفيدة للظهور اعنى ظهور اندراج المستثنى فى المستثنى منه وهو معنى العموم ولا حاجة بنا الى دعوى وجوب الاندراج والقطع به حتى ينازع في ذلك بأن كثيراً من النحويين لم يشترطوا في المتصل وجوب الاندراج بل صلاحيته له حتى جوزوا الاستثناء من الجمع المنكر واكتفى في المتصل بتجويز الدخول اذ لا تنازع فى ان الظاهر دخول المستثنى في المستثنى منه وذلك اذا قلت جاءنى رجال الازيدا لايحسن استثناء زيد الا اذا كان داخلا في رجال بأن يكون المراد برجال رجالا مخصوصين فيهم زيد بقرينة من القرائن والا كان الكلام لغواً وان لم يقصد به معنى لكن زيد لم يجيء اعنى المنقطع بقرينة تدل عليه وحينئذ لم يصح الاستثناء بحسب الظاهر من الجمع المنكر باقياً على حقيقته اعنى جماعة مطلقة اذ صار كجماعة مخصوصة فيكون مجازاً ، ثم قال فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصاً اسم عدد الى آخر ماسبق عن التوضيح ، ثم قال واجيب بأن المراد استثناء ماهو من أفراد مدلول اللفظ لا ماهو من أجزائه كما في الصورة المذكورة ، ثم قال لا يقال المستثنى فى مثل جاءنى الرجال الازيداً ليس من الأفراد لأن افراد الجموع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف باللام الغير المحصور انما هو على الآحاد دون المجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال ، او نقول المراد مدلول ماتضمنه اللفظ وهو هنا الرجل قال والاحسن في الجواب ان الاستثناء من لفظ صالح لان يراد به جميع جزئيات مسماه اوممى ما اشتمل عليه ضربة بدليل عموم ذلك اللفظ فلا يرد ماذكروه ولا يرد أيضاً جواز الاستثناء من المعهود نحو جاءنى الرجال الا زيداً اشارة الى جماعة معهودين فيهم زيد واما الجمع المنكر عند من يقول بجواز الاستثناء منه فالاستثناء لا يدل ظاهراً على عمومه لما عرفت من ان الاستثناء بحسب الظاهر ليس منه باقياً على حقيقته فلم يقع الاستثناء في الظاهر الا من خاص على ان الاستثناء من الجمع المنكر قول غير معتمد عند الاكثرين اه

فانه جائز عن هذه الصيغة بشهادة الاستعمال والاجماع والاستثناء يخرج ما يجب اندراجه فلزم من ذلك ان الافراد كلها واجبة الدخول وهو معنى العموم (وقيل) هو العموم (أن لم يميز الواحد) منه (بالوحدة) (١) سواء ميز واحده بالتاء

---

الجميع ، ثم ان دلالة الاستثناء على الاستغراق بناء على القول بانه يجب دخول المستثنى في لفظ المستثنى منه اما على أن الشرط جواز دخوله فلا اه (١) كالدينار والرجل يصح ان يقال دينار

---

(قوله) قلت لكن يكون الخ ، الظاهر من الجواب الاول انه يندرج في صلوح الكلي للافراد فلا يرد ماذكره المحشى فتأمل اه ح عن خط شيخه ، لعل مراد المحشى ان لفظ الجميع الخ انما هو كل لكل جزء جزء من العشرة بمعنى دلالته على كل واحد منها وهذا هو صلوح الكل للاجزاء فليس بعام ، فكيف يكون الاستثناء دليل العموم فيصح فيه اذ المراد بالعام مايصلح صلوح الكلي لجزئياته اي يصدق على كل جزئي منها وجزئيات العشرة هنا عشرات متعددة لا كل واحد واحد فهو جزء فتأمل اه حسن من خط حفيده مؤلف الروض (قوله) اذ لا تنازع ، علة لقوله ولا حاجة بنا الخ اه منه ح (قوله) ليس منه باقيا ، حال اه ح

كالبر والشعير والتمر اولم يميز بشيء منهما كالذهب والفضة والملح والعسل والماء وهذا مذهب الغزالي (١) اما اذا ميز واحده بالوحدة كالدينار والرجل والرغيف فلا يحمل على العموم الا بقرينة كالتسعير في قولهم الدينار افضل من الدرهم والتفضيل في نحو لاتقتل الرجل بالمرأة وفيه ان الظاهر من نحو النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن ان العموم فهم من نفس الصيغة لا من أمر خارج والمتأول متعسف (وقيل) هو للعموم (ان ميز) واحده (بالتاء) اما اذا لم يميز واحده بها فلا يفيد عموماً سوآء ميز بالوحدة اولا وهذا قول الجويني وهو بعيد جداً ولهذا تؤل بمثل كلام الغزالي (وقيل) ان اسم الجنس المعرف باللام لايفيد عموماً أصلا (بل) هو (للجنس الصادق ببعض الافراد) كما في لبست الثوب وشربت الماء وهو مذهب ابي هاشم والرازي وابي الحسين البصري (لانه) اي الصادق بالبعض هو (المتيقن) والجميع مشكوك فيه فوجب الحمل على المتيقن لا على المشكوك الا ان تقوم قرينة عليه كقوله تعالى « ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا » فان

---

(١) فانه قال المحلي وكأن مراد الجويني حيث لم

---

(قوله) كالبر فانه يقال في واحده برة ذكره في الصحاح (قوله) اولم يميز الخ ، الذي في شرح الجمع للمحلي ان الغزالي قسم ما ليس واحده بالتاء كالماء والرجل الى ما يتميز بالوحدة كالرجل فلا يعم والى ما لا يتميز بها كالذهب فيعم وهو خلاف ما ذكره المؤلف عليه السلام فيما يميز واحده بالتاء وفي شرح ابي زرعة فان تميز بالتاء وخلى عنها فهو للاستغراق وهو قريب مما ذكره المؤلف عليه السلام الا انه اعتبر الخلو عن التاء ولم يعتبره المؤلف عليه السلام اذا عرفت ذلك فالاقسام ثلاثة مالم يتميز بالوحدة وهو قسمان اما ان يتميز بالتاء اولا وما تميز بالوحدة وهو قسم مالم يتميز بالتاء واما القسم الرابع وهو مايتميز بالتاء وبالوحدة فلم يتعرض له ولا الحاكه المؤلف عليه السلام وكانه لعدم تحقق مثاله واستدل بعضهم للغزالي على ما يفيد العموم عنده وهو ما كان واحده بالتاء وجردتها بانه لولم يكن للعموم مع تجرده عنها لما كان للاتيان بهامعنى وكذا اذا لم يميز بالوحدة فان عدم تمييزه قرينة عمومه وعلى ما لا يفيد العموم عنده وهو الذى ميز بالوحدة بان التمييز بالوحدة كرجل واحد قرينة على صحة ارادتها فلا يكون عاما ثم اجاب في شرح الفصول بانا نجد الفرق ونعلمه بالاستقراء بين مايميز واحده بالتاء معرفا ومنكراً ولذا يصح الاستثناء بعد اللام لاقبله (قوله) والفضة يقال التاء دخلت في المعرف نفسه ففي التعبير عنه بانه مما لم يتميز واحده بالتاء ركة ولم يتعرض لذكره في شرح الجمع كما عرفت (قوله) كالتسعير الخ ، المراد بالافضلية زيادته في السعر ليصلح مثالا للتسعير ولعل الوجه في افادة ما ذكره للعموم ان قصد المتكلم تسعير الجنس في الاول وتفصيله في الثاني وذلك انما يتم بالتناول لكل فرد (قوله) وفيه اي فيما ذكره الغزالي من التوقف على القرينة المذكورة (قوله) لامن امر خارج ، عن الصيغة فلم يكن ثبوت التمييز بالوحدة في هذه الصورة مانعاً عن الاستغراق (قوله) والمتأول ، اي المتأول بان العموم في هذه الصورة مستفاد من قرائن خارجية اونحوها متعسف لانه خلاف مقتضى سياقها (قوله) ان ميز واحده بالتاء نحو لا تبيعوا التمر بالتمر الا مثلا بمثل (قوله) وهو بعيد جداً لانه جعل التمييز بالتاء قرينة العموم والقياس العكس على مقتضي ماسبق (قوله) ولهذا اي لبعده تؤل بمثل كلام

---

(قوله) والى مالا يتميز بها كالذهب ، فالمتميز واحده بالتاء كما في حديث الصحيحين الذهب بالذهب ربا الاهاوها والبر بالبر ربا الاهاوها الحديث هكذا في المحلى فهو صريح «» في موافقته لما نقله المؤلف عن الغزالي في ان ما ميز واحده بالتاء من العموم اه عن خط السيد اسمعيل بن محمد بن اسحق اوولده شرف الدين «» الا ان يريد بتمثيل الحديث للمجموع اعنى الاول يعنى الذهب فيما لم يميز بالتاء والثاني البر فيما تميز بها اه من خط حفيد مؤلف الروض (قوله) ولم يعتبره المؤلف ، شكل عليه اه وفي حاشية يقال وان لم يذكره فهو مراده اه ح عن خط شيخه (قوله) واستدل بعضهم ، هو السيد صلاح في شرح الفصول اه ح (قوله) فلا يكون عاما في حاشية ينظر في هذا ان شاء الله تعالى اه (قوله) ففي التعبير عنه بانه الخ ، شكل عليه وعليه ما لفظه يقال التاء فيه وان دخلت على المعرف نفسه فليست دالة على الوحدة «» فلا ركة في التعبير عنه بما لم يتميز واحده بالتاء اذ ذلك صادق عليه وهو واضح والله اعلم اه من خط السيد احمد بن حسن بن اسحق رحمه الله «» اي الفردية بل الوحدة الجنسية اه ح (قوله) والقياس العكس الخ ، اي ان تكون

الاستثناء فيه قرينة ارادة العموم (وهو) اي الاحتجاج المذكور (ترجيح) في اللغة وقد تقرر ان اللغة انما تثبت بالتوقيف لا بالترجيح ، فاما المضاف منه الى معرفة فالمختار انه يفيد العموم(١) مطلقاً وفاقاً لابن الحاجب والسبكي وغيرهما ، وقد أخذ قولا لابن عباس واحمد بن حنبل والمرتضى وابي العباس الحسني رحمهم الله تعالى من قولهم فيمن قال زوجتي (٢) طالق وله زوجات انهن يطلقن جميعاً وما ذاك الا لان الجنس المضاف يعم بل قد قيل ان عموم المضاف اقوى من عموم المحلى باللام بدليل ان الرازي وهو ممن ينفي عموم المحلى باللام صرح في المحصول بأن الامر المضاف في قوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن امره » عام في كل امر (٣) ومن الادلة على عمومه قوله تعالى « احل لكم ليلة الصيام » فانه عام لجميع ليالي الصيام قطعاً ، ومنها احتجاجهم على اباحة السمك الطافي بحديث والحل ميتته ولم ينكر عليهم الاحتجاج بذلك وانما عدل اصحابنا الى تخصيص العموم بحديث جابر مرفوعاً ما القى البحر او جزر (٤) منه فكلوه وما مات وطفى فلا تأكلوه رواه ابو داود وابن ماجة والبيهقي في سننهم ، ومن الناس من فصل فذهب الى انه لا عموم في المضاف الذي يميز واحده بالوحدة محتجاً بأن من قال زوجتي طالق وعبدي حر وله زوجات وعبيد لم تطلق ولم يعتق الا من عينه عند الاكثر بخلاف مالم يميز واحده بالوحدة سوآء ميز بالتاء نحو تمر العراق اولم يميز بشيء منهما نحو ماء المطر وزيت الشام وجعله قولا للقائلين بعدم طلاق جميع الزوجات وعتق جميع العبيد في المثالين ولا يخفى على ذي مسكة ان ذلك لا يصلح مأخذاً وانما قالوا ما قالوه لعرف طار اقتضاه ومثل ذلك يبنى على الاعراف والالزم فيمن قال الطلاق يلزمني (٥) ان فعلت كذا ثم حنث وقوع الثلاث عند أهل الثلاث وطلاق جميع الزوجات ان كان له زوجات عند الجميع لكونه اسم جنس محلى باللام

---

يتميز الا بما يتميز واحده بالوحدة ماذكره الغزالي اه (١) اذا لم تكن الاضافة للعهد اه ملا (٢) وفي نسخة زوجي اه (*) يقال لكل قرينين من الذكر والانثى من الحيوان المتزاوجة زوجاً ولكل قرينين فيها وفي غيرها زوج كالخف والنعل ولكل ما يقترن بآخر مماثل له او مضاد زوج قال الله تعالى « يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة » وزوجة لغة ردية وجمعها زوجات وجمع الزوج ازواج اه من مفردات الالفاظ (٣) فالاضافة عنده ادل على العموم من اللام اه ابو زرعة (٤) اى ما يكشف عنه الماء من حيوان البحر يقال جزر الماء يجزر جزراً اذا ذهب ونقص ومنه الجزر والمد وهو رجوع الماء الى خلف اه نهاية (٥) قال ابو زرعة في شرح الجمع ما لفظه مقتضى عموم المفرد المعرف باللام ان الحالف يقع عليه بالحنث جميع الطلاقات والمنقول انه لا يقع غير واحدة واجاب عنه ابن عبد السلام بأنها يمين فيراعى فيها العرف لا الوضع اللغوي وجوز السبكي جواباً آخر وهو أن الطلاق حقيقته واحدة وهي قطع عصمة النكاح وليس له افراد حتى يقال انها تندرج في العموم لكن مراتبه مختلفة فقد يكون رجعياً وقد

---

الغزالي قال المحلي كأنه مراد الجويني (قوله) قرينة ارادة العموم لو قال قرينة العموم لكان اولى اذ العموم غير مراد ولعله قصد ان ذلك قبل الاخراج (قوله) مطلقاً أي سواء ميز بالوحدة اولا (قوله) بل قد قيل ذكره في شرح الجمع (قوله) في كل امر ، من اوامر الله وخص منه امر الندب كما ذكره في شرح الجمع

(قوله) زوجتي طالق لعله زوجي بغير تاء ليصلح مثالا لما نحن فيه قال في الصحاح زوج الرجل امرأته قال تعالى اسكن انت وزوجك قال في مفردات الالفاظ وزوجة لغة ردية (قوله) وجعله ، فاعل جعل ضمير عائد الى من فصل (قوله) ولا يخفى على ذي مسكة ان ذلك أي الاحتجاج لا يصلح مأخذاً اذ القائل بالعموم لا يسلم ذلك فيما ذكر من المثالين

---

القرينة العدم اه ح عن خط شيخه (قوله) لعله زوجي ، التاء في هذه كالتاء في القضة فليست للوحدة كما عرفت سابقاً اه ح عن خط شيخه (قوله) وزوجة لغة ردية ، وهكذا نقله الزمخشري عن الاصمعي فقيل له فقد قال ذوالرمة ، اذو زوجة بالمصر ام ذو قرابة ، اراد بها بالبصرة العام ثاويا ، فقال سألت اباعمرو بن العلا عن هذا فقال ان ذا الرمة طال ما اكل البقل والخل في حوانيت البصرة يريد انه قد تحضر ذكره في ربيع الابرار اه ح

لكنه خولف فيه الاصل اتباعاً للعرف الطاري (و) من الصيغ المختلف فى كونها للعموم (الجمع المعرف (١) باللام) الموصوفة (او الاضافة) (٢) نحو « قد افلح المؤمنون » « يوصيكم الله فى أولادكم » ومثله (٣) اسم الجمع كامرت ان اقاتل الناس « ياقومنا أجيبوا داعي الله » والجمهور على انه يفيد العموم لتبادره الى الذهن عند الاطلاق وشهد لذلك احتجاج ابي بكر على الانصار (٤) بالائمة من قريش ولم ينكر عليه بل أذعن لها الانصار (٥) ولولم يكن للعموم لم تقم حجته عليهم لانك اذا قلت بعض الائمة من قريش لم يلزم منه ان لا يكون من غيرهم امام (٦) وقوله تعالى « ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي » فهم عليه الصلاة والسلام من قوله

---

يكون بايناً بينونة صغرى وقد يكون بايناً بينونة كبرى فاذا لم تذكر المراتب ولا نواها لم يحمل الا على أقل المراتب لأن ال لادلالة لها على قوة مرتبة ولا ضعفها فلا يحمل الا على الماهية وليست آحاد المراتب بمنزلة آحاد العموم حتى يقال بالاستغراق اه والله اعلم (١) قوله الجمع المعرف الخ يتعلق بسؤال حاصله ان جموع السلامة للقلة باتفاق النحاة ومدلول جمع القلة العشرة فما دونها فكيف يجمع بين ذلك وبين قول الاصوليين ان صيغة المؤمنين والمشركين ونحوهما للعموم وقد أجاب عنه إمام الحرمين بان كلام النحاة في الجمع المنكر وكلام الاصوليين في الجمع المعرف وذكر بعضهم ماهو كالتوضيح له فقال المقتضى للعموم اذا دخل على جمع فان قلنا افراده التى عمها وحدان فقد ذهب اعتبار الجمعية بالكلية وان قلنا انها جموع فلاتنافي بين استغراق كل جمع جمع وكون تلك الجموع لكل منها عدد معين وجمع بعضهم بوجه آخر وهو أنه لامانع من أن يكون اصل وضعها للقلة وغاب استعمالها في العموم لعرف اوشرع فنظر النحاة الى اصل الوضع والاصوليين لغلبة الاستعمال اه من حاشية ابن ابى شريف قال في المنهل الصافي في بحث الجمع بعد إيراد مباحث نفيسه تتعلق بما هنا مانفظه ثم في قول إمام الحرمين أن الجمع المعرف بالالف واللام يعم كل جمع لا كل فرد نظر لاتفاق ائمة التفسير والاصول والنحو على أن الحكم في مثل الرجال فعلوا كذا على كل مفرد لاعلى كل جماعة ذكره التفتازانى في حاشية الكشاف وغيرها من كتبه اه والله اعلم (٢) نحو علماء البلد الا أن في عمومها اشكالا لأنه ان اريد عمومها لآحاد علمآء البلد مثلا فقد صرحوا بان المراد بالمسميات في الرسم مسميات العام وكل من الآحاد لايسمى بالعلمآء وان أريد عموم مراتب الجموع فقد عرفت انه قد اعتبر اطلاق العام عن التقييد وقد فقد هنا بالمضاف اليه فعلمآء البلد لايعم علماء غيرها ضرورة اه شرح مختصر للجلال والله اعلم (٣) كالنسآء والرجال والقوم فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط وللعشرة فما دونها كجمع القلة من المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك وأما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثانى هل يصير مشتركاً حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع أو على كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعاً وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او أعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لايحتمل المقام اه تلويح (٤) لما طلبوا الامامة اه محصول (٥) أي لهذه القضية أو الحجة اه (٦) وأما كون الائمة من قريش فانه ينافي كون بعض الائمة

(قوله) الموصوفة ء يعنى بكونها مشاراً بها الى الجنس نفسه من حيث الوجود على الاطلاق

تعـالى واهلك ان ابنه داخـل حتى اجابه تعالى بأنه ليس من اهلك وقوله تعالى «انا مهلكوا اهل هذه القرية» لما فهم ابراهيم عليه الصلاة والسلام منه العموم قال ان فيها لوطاً فاجابته الملائكة عليهم السلام بتخصيص لوط واهله الا امرأته من العموم وقوله ﷺ في من قال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين قد اصاب كل عبد صالح في السموات والارض وغير ذلك كثير ولصحة الاستثناء كما تقدم (وقيل) انه يفيد العموم (اذا لم يحتمل عهداً) وهو اختيار الجويني وذلك (لاتردد معه) اي مع احتمال العهد بين العموم والخصوص حتى تقوم قرينة على احدها (وهو) اى التردد (ممنوع) بل المتبادر منه العموم كما بيناه (وقيل) انه لايفيد العموم (بل) هو (للجنس كذلك) اي الصادق ببعض الافراد من الجماعات وهو مذهب ابي هاشم كما في تزوجت النساء وملكت العبيد مالم تقم قرينة على العموم وعلته ماسبق (١)، واعلم ان المحلى بلام الاستغراق والمعرف بالاضافة من اسم الجنس والجمع سوآء في شمول الافراد (٢) كلها عند القائلين بافادتهما العموم كما دل عليه الاستغراق وصرح به ائمة التفسير في كل ماوقع منه في التنزيل كقولهم في «والله يحب المحسنين» انه جمع ليتناول كل محسن وفي قوله تعالى «وما الله يريد ظلماً للعالمين» انه نكر ظلماً وجمع العالمين على معنى ما يريد شيئاً من الظلم لاحد (٣) من خلقه وفي قوله تعالى «ولا تكن للخائنين خصيما» لاتخاصم عن خائن قط ولهذا صح بلا خلاف جاءني القوم او العلماء الا زيداً مع امتناع قولك جاءني كل جماعة من العلماء الا زيداً على الاستثناء المتصل ومثله (٤) الواقع في سياق النفي من اسم جنس او جمع منكرين عند الاكثرين

من غيرهم اه محصول الرازى والله اعلم (١) وفي بعض النسخ وعلته ماسبق يعني من أنه اثبات للغة بالترجيح اه (٢) في الاثبات وغيره اه محلي (٣) أما دلالة التنكير فلانه للتقليل بقرينة المقام ودل في سياق النفي على انه لايريد شيئاً من الظلم وأما دلالة العالمين فمبنية على أن الحكم المتعلق بالجمع المعرف باللام متعلق بكل فرد من الآحاد لابالمجموع ولا بكل جمع وانه في سياق النفي ايضاً قد يكون لعموم النفي لالنفي العموم بقرينة المقام اه من شرح السعد على الكشاف والله اعلم (٤) أى مثل ماسبق من اسم الجنس المحلى باللام والجمع المعرف الخ

(قوله) وقيل انه يفيد العموم اذا لم يحتمل عهداً قد عرفت ان هذا القيد معتبر كما سبق عن التلويح وكما في الفصول وجمع الجوامع فكلام الجويني يعود الى كلام الجمهور لامخالفاً له هذا وظاهر كلام المؤلف عليه السلام ان خلاف الجويني في الجمع فقط لا في الجنس وفي الفصول ان خلافه في الجنس أيضاً واستدلاله بالتردد فيه مؤيد لما في الفصول اذ ذلك جار في الجنس كالجمع واسم الجمع (قوله) وعلته ماسبق، يعنى من انه المتيقن (قوله) من اسم الجنس والجمع سواء في شمول الافراد الخ هذا بناء على ان استغراق الجموع باعتبار التناول لكل واحد من الاحاد لا لكل جمع من الجموع وقد سبق في اول بحث العام ان المراد صلوح الكلي للجزئيات وكانه عليه السلام بنى في كل موضع على قول او بناء على ماسبق من التأويل الذي يندفع به الاختلاف بين الكلامين والمراد هاهنا بشمول الافراد الشمول مطلقا سواء كان الحكم المنصرف الى العام مما يلزم من ثبوته للجماعة ثبوته لكل واحد اولا وقد صرح بذلك المؤلف عليه السلام فيما سيأتى ان شاء الله تعالى ونسبه الى المحققين (قوله) انه جمع ليتناول كل محسن هكذا في شرح التلخيص واعترض عليه بان هذا التناول موجود في المفرد المستغرق أيضاً واجيب بان المراد يتناول تناولاً ظاهراً لما في صيغة الجمع من الاشارة الى العموم (قوله) مع امتناع قولك جاءني كل جماعة الخ هكذا ذكره السعد واعترض بانهم جعلوا علي عشرة الا واحداً من الاستثناء المتصل فلم يشترطوا في المتصل كون المستثنى من أفراد المستثنى منه بل يكفى كونه من اجزآئه فلا تدل صحة استثناء الواحد من الجمع المعرف على ارادة كل واحد واحد وغاية ما اجيب به عن ذلك ان الحكم اما بالنظر الى اجزآء المستثنى منه او جزئياته فالاستثناء المتصل يكون في الاول باعتبار الاجزآء وفي الثاني يكون باعتبار الجزئيات وقولك جاءني كل جماعة الازيداً

(قوله) او بناء على ماسبق من التأويل، المشار اليه في القولة السابقة التى اولها قوله لما في لفظ جميع من التنبيه فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وغاية ما اجيب به، جواب قوى اه من خط بعض العلماء رحمه الله

نحو لارجل في الدار ولا رجال في الدار ، وذهب الاقل الى ان استغراق المفرد سوآء كان بحرف التعريف او بغيره اشمل من استغراق الجمع (١) بدليل صحة لارجال في الدار وفيها رجل ورجلان (٢) دون لارجل ، وعورض بأنه يصح ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان اورجال كما يصح ان يقال ليس فيها رجال بل رجل اورجلان ، والتحقيق ان النكرة في سياق النفي والنهي والاستفهام ظاهرة في الاستغراق ويحتمل عدمه احتمالا مرجوحاً مفتقراً الى القرينة نحو ماجاءني رجل بل رجلان فانه مع القرينة وهي قولنا بل رجلان يتحقق عدم الاستغراق هذا ان لم تكن مع من ظاهرة اومقدرة اما اذا كانت معها ظاهرة نحو ما جاءني من رجل اومقدرة نحو لا رجل في الدار فهو نص في الاستغراق (٣) ولكن نصوصية (٤) لارجل في استغراق افراد مدلوله فلا يخرج عنه شيء من الاحاد بغير الاستثناء لان الاستثناء لايقدح في كون اللفظ نصاً بدليل جريانه في اسماء العدد مع كونها نصاً في معانيها نصوصية لا رجال في استغراق افراد مدلوله فلا يخرج عنه شيء من الجماعات بغير الاستثناء

(١) بناء على أن معنى استغراق الجمع شموله الجموع وهو لاينافي خروج فرد اوفردين قلنا ذلك انما يصح في لارجل ولارجال وأما شمول الجمع المعرف باللام لكل فرد مما سمي به مفرده فمن ما اتفق عليه ائمة التفسير والاصول والنحو اه من حاشية السعد على الكشاف (٢) لكن يقال أن ليس ليست كلا كما في جمع الجوامع وشرحه من أن النكرة المبنية بعد لا نص في العموم اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٣) ولهذا قال صاحب الكشاف ان قرآءة لاريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه اه تلويح والله اعلم (٤) نصوصية مبتدأ خبره في استغراق اه

(*) فائدة قال الزركشي مالفظه تنبيه البعض ونحوه من الجزء والنصف والثلث اذا أضيف لايقتضي العموم والا لكان قام بعض الرجال مثل قام كلهم كذا قال بعض الاصوليين وينبغي تخصيص هذا ببعض المحال وهو اذا لم يدع الى العموم ضرورة كقوله تعالى ولقد فضلنا بعض النبيئين على بعض لأنه يستحيل أن يكون كل واحد افضل من الآخر فان دعت

من الثاني فلايصح الازيداً على الاستثناء المتصل لانه جزء لاجزئي للجمع (قوله) نحو لا رجل في الدار ولارجلان هذا مبني على ان الجمعية قد بطلت فلا فرق بينه وبين لارجل كما ذكره الشريف وسيأتي تصريح المؤلف عليه السلام بذلك ان شاء الله تعالى (قوله) سواء كان بحرف التعريف او بغيره من اللام الاسمية وكذا حرف النفي المفيد للاستغراق (قوله) وعورض الخ ، يعني ان ماذكرتم في الجمع يجري مثله في المفرد المنفي لانه يصح الخ (قوله) والتحقيق الخ ، يعني التحقيق في الجواب الذي تحل به الشبهة لان المعارضة ليست كذلك وحاصله ان صحة بل رجل وبل رجلان في الجمع ليس لان استغراق المفرد اشمل بل صح ذلك لامر آخر جار في الجمع والمفرد وهو كون النفي بغير لا الاستغراقية او بها في الجمع لعدم كون دلالته على الافراد نصاً كما سيأتي غير نص في الاستغراق (قوله) بغير الاستثناء من المخصصات المتصلة (قوله) لان الاستثناء لايقدح في كون اللفظ نصاً الخ قد صرح بذلك الشريف في حواشي شرح التلخيص وقد حقق ذلك في موضعه من أصول الفقه في تقرير الدلالة في الاستثناء حيث قالوا ان المستثنى منه باق على حقيقته فعشرة في مثل علي له عشرة الا ثلاثة حقيقة في العشرة من الافراد سواء كان مطلقا او مقيداً بالاثلاثة لان العشرة التي أخرج منها ثلاثة عشرة فالعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبله مفهوم واحد واستيفاء الكلام يؤخذ من موضعه (قوله) ونصوصية لارجال في استغراق افراد مدلوله الذي هو الجماعات فلا يقدح في نصوصية خروج الواحد والاثنين لانهما ليسا من افراد مدلوله انما يقدح في نصوصية لارجال خروج ماهو من مدلوله اعني الجماعات بغير الاستثناء ذكره المحقق الشريف ثم قال فخروج الواحد والاثنين عن قولك ليس فيها رجال لايكون تخصيصاً اذ هو باق على استغراقه لافراد مدلوله دالاً عليها بالظهور وقد خرج عنه ماليس من

(قوله) والتحقيق ، وتحصيل جميع التحقيق بان يقال ان النكرة المنفية بغير لا الاستغراقية تحتمل العموم في الظاهر احتمالا راجحاً وعدمه مرجوحا مفتقرا الى القرينة المخصصة اما اذا ركبت مع لا او كانت مع النفي كانت نصا في العموم لايخرج منها شيء من الافراد الا بالاستثناء ونحوه سواء دخل على الجمع او المفرد الا انه لايدل على استغراق آحاد الجمع الا بالظهور لا بالنصوصية بخلاف افراده فبالنصوصية والله اعلم اه حسن بن يحيي الكبسي رحمه الله ح

افراده مدلوله وهو الواحد والاثنان هذا كلامه وهو صريح في ان الجمع المستغرق لادلالة له على الاحاد وظاهر كلام المؤلف عليه السلام ان للجمع دلالتين دلالة عليها بطريق الظهور ودلالة على الجماعات بالنصوصية ولعله مبني على مافي الجواهر من ان الرجال يفهم منه جميع افراده بالمطابقة والآحاد بالتضمن (قوله) واما استغراق الاحاد فيدل عليه بالظهور أي واما استغراق لارجال للاحاد فيدل عليه بالظهور لان الآحاد ليست افراد مدلوله فلهذا فرق بين المعنيين في الجمع الداخلة عليه لاالاستغراقية بخلاف المفرد (قوله) من ان الكتاب اكثر من الكتب ذكره في الكشاف عن ابن عباس في قوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه الخ (قوله) فناظر الى ان المفرد المعرف بلام الجنس الخ ، هذا التأويل مبني على ان المراد بلام الجنس مايشمل لام العهد الذهني ولام الاستغراق ليصح الحكم بارادة بعض الجنس منتهياً الى الواحد فيكون حاصل تأويل كلام ابن عباس وصاحب الكشاف دفع كون استغراق المفرد اشمل عندهما لان ماذكره مبني على ان تعريف الجنس من الجموع يحتمل ان يراد به البعض كما في العهد الذهني فلا يصدق البعض الا بفرد من الجموع لامن الآحاد ويحتمل ان يراد به جميع



الجنس فيشمل كل واحد واحد من افراد الجنس فللاحتمال المذكور كان الكتاب اكثر من الكتب والملك اكثر من الملائكة لا لان استغراق المفرد اشمل فضمير من افراده في عبارة المؤلف عليه السلام عائد الى الجنس اي افراد الجنس (قوله) لان معناه الاصلي أي قبل التعريف يعني انما صح ارادة البعض منتهيا الى الواحد لانه لم يذهب معناه الاصلي بتلك الارادة (قوله) والجمع عطف على المفرد المعرف (قوله) من افراده اي افراد الجنس (قوله) اوالى ان الاستغراق في المفرد عطف على قوله الى أن المفرد المعرف اي ناظر الى أن الاستغراق الخ الظاهر ان هذا تأويل ثان لكلام ابن عباس وصاحب الكشاف بحمل كلامهما على انه ليس مبنياً على ان استغراق المفرد اشمل اذ لو كان مبنياً على ذلك لم يناسبه التعرض من المؤلف عليه لاختلاف حال الجمع المعرف في شموله للاحاد تارة وعدم شموله له اخرى كما ذكره المؤلف عليه السلام بقوله فان كان من الاحكام الخ لكن في دلالة العبارة على كونه تأويلا لكلامهما خفاء ويمكن توجيهها بان يقال قصد المؤلف عليه السلام انهما ارادا بكون الكتاب والملك اكثر انما هو بالنظر الى ماهو القياس على المفرد يعني فمقتضى القياس ان الكتاب والملك اكثر واما بالنظر الى الثابت في الاستعمال الذي عليه ائمة التفسير فالمراد كل فرد من الآحاد وقد أشار المؤلف عليه السلام الى هذا بقوله وهذا انما هو بالنظر الى مراعات الجمعية فيه أي

---

واما استغراق الاحاد فيدل عليه بالظهور لابالنصوصية فلذلك صح لارجل في الدار بل رجل اورجلان وصح ما في الدار رجل بل رجلان او رجال بخلاف لارجل ، واما ماروي عن ابن عباس من ان الكتاب اكثر من الكتب وما ذكره صاحب الكشاف من ان الملك اكثر من الملئكة فناظر (١) الى ان المفرد المعرف بلام الجنس اوالاضافة صالح لان يراد به الجنس الى ان يحاط به اى يراد كل واحد منه بحيث لايخرج من آحاده شيء وان يراد بعضه الى الواحد لان معناه الاصلي اعني الجنسية المطلقة باق مع ارادته والجمع المعرف بذلك صالح لان يراد به جميع الجنس اى كل واحد واحد من افراده وان يراد بعضه ولكن لا الى الاثنين (٢) والواحد اذ لا يبقى مع ارادة ذلك معناه الاصلي اعني جنسية الجمع المطلقة او الى ان الاستغراق في المفرد انما هو بتناول

---

كان للعموم وهو حينئذ بالقرينة لابالاضافة كقوله تعالى ، ويلعن بعضكم بعضاً فانه عام وكذلك قوله تعالى ، فاليوم لايملك بعضكم لبعض نفعاً ولاضراً وقوله تعالى فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون يدل على أن كل واحد كذلك وقوله تعالى ، اهبطوا بعضكم لبعض عدو فان كل واحد عدو الآخر الا ترى انك لو قلت كلكم لكل عدو صح اه المراد نقله

(١) قال السعد في المطول ولم يقصد أنه مذهبه قال السمرقندي ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى ، والملك على ارجائها الملك اكثر من الملائكة ، وهذا يدل على انه مذهبه ومختاره وهو مشكل اه (٢) بل الى الثلاثة على الصحيح والى الاثنين عند البعض والحاصل أن الفرق بين

---

(قوله) وظاهر كلام المؤلف الخ ، الظاهر الاتحاد اذ كلام الشريف في ليس وكلام المؤلف في لا فتأمل يظهر اهح قال اه شيخنا المغربي ادام الله نفعه (قوله) الظاهر ان هذا تأويل ثان ، هو تأويل ثان فلاحاجة الى قوله الظاهر اهح عن خط شيخه (قوله) ليس مبنياً على ان استغراق المفرد اشمل ، بل هو مبني عليه فتأمل اهح عن خط شيخه (قوله) لكن في دلالة العبارة الخ ، لاخفا في الدلالة فينظر اه

في الاستغراق والا فان العلماء الخ هذا ماظهر في توجيه المقام ، واعلم ان المؤلف عليه السلام نقل هـذا الكلام من حواشي المحقق الشريف لشرح التلخيص لكنه لم يورده تأويلا لكلام ابن عباس رضي الله عنهما وصاحب الكشاف بل ذكره على جهة الفرض وابطله فانه قال بعد ان ذكر حكم استغراق المفرد واما الجمع فلما دل على الجنس مع الجمعية فلو اجري حاله في استغراقه على قياس حال المفرد كان معناه كل جماعة جماعة لا كل واحد واحد فاذا نسب اليه حكم كان الظاهر انتسابه الى كل جماعة فان كان من الاحكام التى يكون ثبوتها للجماعة مستلزماً لثبوتها لكل واحد منها فهم من ذلك ثبوته لكل واحد والا كانت باقية على الاحتمال هـذا مقتضى قياسه على المفرد في استغراقه لكن هذا المعنى يستلزم تكراراً في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلاثة مثلا جمع فتندرج بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقهما فتندرج فيه أيضاً في ضمنها فلو اعتبر كل واحد منها أيضاً لكان تكراراً محضاً فلذلك ترى الأئمة يفسرون الجمع المستغرق اما لكل واحد واحد فيكون كالمفرد في استغراقه كانه قد بطل عنده معنى الجمعية وصار للجنسية واما بالمجموع من حيث هو مجموع كما في قولك الرجال عندي درهم حيث حكموا بانه اقرار بدرهم واحد للكل بخلاف قولك لكل رجل عندي درهم فانه اقرار لكل رجل بدرهم والاول اكثر استعمالا من الثاني اه واما نحو قولهم فلان يركب الخيل وانما يركب وحدا منها ففي المطول انه مجاز مثل قولهم بنو فلان قتلوا فلاناً وانما قتله واحد منهم ، قلت ففي الجمع المعرف استعمالات الاول افادته الاستغراق كالمفرد الثاني افادته الكل المجموعي الثالث اطلاقه على الواحد نحو فلان يركب الخيل ويا هند لا تحدثني الرجال وهو في الثاني والثالث مجاز لافتقاره الى قرينة كما صرح به السعد في حواشي شرح المختصر والمؤلف عليه السلام فيما يأتي في بحث الخلاف في أقل الجمع وفي قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة واما استغراقه لكل جماعة جماعة فبني على قول من ذهب اليه فلا يكون استعمالا رابعاً وقد وسعنا الكلام استيفاء لما يتعلق بتوضيح المقام والله اعلم (قوله) فالحكم منسوب اليه لكونه منسوباً الى كل واحد ، الاظهر فاذا نسب اليه حكم كان الظاهر انتسابه الى كل واحد وقد اعتمد المؤلف عليه السلام مثل هذا فيما يأتي حيث قال فاذا نسب اليه حكم كان منسوباً الى كل جمع جمع (قوله ) لانها آحاد مدلوله اى مايصلح له وهو كل جماعة (قوله) لكل واحد منها ، اى من الجماعة وهي الآحاد (قوله ) والا كانت الآحاد ، اى كل واحد منها على الاحتمال اي باق على احتمال ارادته بالحكم وعدم ذلك ( قوله ) كقولك وهن العظام لصحة وهن المجموع بوهن البعض دون كل فرد اذ يصح اسناد الوهن الى المجموع نحو وهنت العظام باعتبار وهن البعض منها دون كل فرد اذ وهن المجموع عبارة عن نقص قوة المجموع ولا شك انه يمكن بزوال قوة البعض فلا يتحقق شمول الوهن لكل عظم بطريق القطع ذكره السعد في شرح التلخيص ؛ فـائدة مقتضى كلام المؤلف عليه السلام ان ترك جمع العظم لافادة شمول الوهن لكل فرد بخلاف الجمع وقد

---

كل واحد واحد من افراده فالحكم منسوب اليه لكونه منسوباً الى كل واحد منها واما الجمع فعلى قياسه على المفرد ينبغي ان يكون استغراقه يتناول كل جماعة لانها آحاد مدلوله فاذا نسب اليه حكم كان منسوباً الى كل جمع جمع فان كان من الاحكام التى يكون ثبوتها للجماعة مستلزماً لثبوتها لكل واحد منها فهم من ذلك ثبوته لكل واحد كقولك جاءني الرجال (١) والا كانت الآحاد باقية على الاحتمال كقولك وهن العظام وهذا انما هو بالنظر الى مراعاة الجمعية فيه والا فان العلماء المحققين (٢) يفسرون

---

الواحد والجمع المعرف انه يجوز في المفرد أن يراد في جانب القلة البعض الى الواحد وفي الجمع الى الثلاثة لأن المراد به الجنس بصفة الجمع ولا جمعية في أقل من الثلاثة وأما في جانب الكثرة فيراد بكل منهما الجنس الى أن يحاط به اى الى ان لا يبقى فرد من افراده خارجاً اه سمرقندى ، ثم قال ايضاً وللاصوليين في جانب القلة مناقشة حيث يقولون انه يبطل الجمعية ويبقى الجنس ويتعلق الحكم به قل او كثر حتى اذا حلف لا أتزوج النساء حنث بواحدة وعليه قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اه وفي حاشية الحاشية مالفظه كذا في شرح الكشاف والحق ان جعل الجمع المعرف بمعنى الجنس عند الاصوليين على سبيل المجاز عند القرينة المانعة عن ارادة جميع الافراد كما في المثال المذكور فان تزوج نساء جميع الدنيا متعذر كما لا يخفى فليتأمل وبه صرح في كتب الاصول اه منه قدس سره (١) ثبوت الحكم للمجموع قد يستلزم ثبوته لكل فرد كالمجيء وقد لا يستلزم كحمل الخشبة وأما نسبة الوهن فيحتمل كل فرد ويحتمل المجموع من حيث هو مجموع فانه يجوز ان يهن المجموع لوهن بعضه اه سمرقندى (٢) صرح به الرضي رحمه الله اه

الجمع المستغرق يتناول كل واحد من غير تفرقة بين جاءني الرجال ووهن العظام فيكون كالمفرد في استغراقه كانه قد بطل عنه معنى الجمعية وصار للجنسية ( لا ) الجمع ( المنكر ) فانه لايفيد العموم عند الجمهور (١) خلافا لابي علي الجبائي والحاكم والمراد به جمع الكثرة وانما لم يقيد بها لظهور ان هذا الخلاف لايتصور في جمع القلة لكونه ظاهراً في العشرة فما دونها بالاتفاق و لان شبهة المخالف لاتنهض فيه كما لايخفى وذلك ( لانه في الجموع (٢) كرجل في الوحدان ) اذ لايشك في ان رجالا صالح لكل جماعة على سبيل البدل كما ان رجلا صالح لكل واحد على سبيل البدل ورجل ليس للعموم فيما يتناوله من الوحدان فيجب ان لايكون رجال للعموم فيما يتناوله من الجماعات ( ولصحة تفسير له عندي عبيد بثلاثة ) لانها أقل الجمع ولو كان ظاهراً في العموم لما صح تفسيره بأقل الجمع لانه بعض المقر به ظاهراً لا كله ، لايقال العدول عن الظاهر لقيام القرينة العقلية وهو استحالة ان يكون له عنده جميع عبيد الدنيا ، لانه يقال معنى العموم جميع عبيده كما في قولك عندي العبيد ولاقرينة تنفي ذلك ( قيل ) في الاحتجاج للمخالف ( ثبت اطلاقه على كل جمع ) من الجموع ومنها الجمع المستغرق ( والحمل على الجميع ) اي الجمع المستغرق ( حمل ) له ( على كل الحقائق ) اي على كل واحد من الجماعات التي هو حقيقة في كل منها لكونه من افراد الموضوع له لانفس الموضوع له ليلزم الاشتراك اللفظي فلا اعتراض بأنه لا حقيقة له الا القدر المشترك بين الجموع فهو حقيقة فيه لا في كل فرد بخصوصه

---

(١) في الاثبات نحو جاءني عبيد لزيد اه محلي (٢) كذا احتج به في المنتهى على ابي علي قال ابن ابي الخير وهذا منه اشارة الى أنه يوافق في رجل انه ليس بعام ومفهوم ماحكى عنه غيره

---

رده السعد في شرح التلخيص وزيف نسبته الى صاحب الكشاف اذ لا نسلم ماذكر من صحة وهن العظام بوهن البعض دون كل فرد اذ المتبادر كما ذكره الشريف في حواشيه من وهن العظام ثبوت الوهن بكل واحد منها ثم ذكر السعد الوجه في افراد العظم عند صاحب الكشاف واستوفى الكلام بما لايحتمل ايراده في هذا المقام وهو بحث نفيس ( قوله ) والمراد به جمع الكثرة ، وقد ذكر هذا في شرح الجمع عن بعضهم ( قوله ) لايتصور في جمع القلة الخ قال في شرح الجمع وكلام الجمهور في الحمل على اقل الجمع محمول على جمع القلة لنصهم على ان جموع الكثرة انما تتناول احد عشر فما فوقها قال ويخالفه قول الفقهاء انه يقبل تفسير الاقرار بدراهم ثلاثة مع ان دراهم جمع كثرة وكانهم جروا في ذلك على العرف من غير نظر الى العرف اللغوي اه لكن قد ذكر الشيخ رحمه الله تعالى في حاشية منه على مناهله ان التفرقة بين جمع القلة وجمع الكثرة انما هو في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص بالعشرة لا انه مختص بما فوقها قال الدماميني فينحل الاشكال فيما اذا اقر بدراهم حيث قالوا يقبل تفسيره بثلاثة والجواب بانه مجاز غير سديد اذ يلزم ان يقبل منه التفسير بدرهم واحد لصحة اطلاق الجمع على الواحد مجازاً (قوله) ولان شبهة المخالف وهي قوله والحمل على الجميع حمل له على كل حقائقه (قوله) لاتنتهض فيه أي في جمع القلة لان الجمع المستغرق ليس من حقائق جمع القلة (قوله) وهو استحالة ان يكون له عنده ضمير له عائد الى زيد مثلا المقر له أي لزيد عنده أي المتكلم جميع عبيد الدنيا (قوله) ولا قرينة تنفي ذلك أي تنفي عمومه في جميع عبيده اذ لا استحالة فيه ( قوله ) أي على كل واحد من الجماعات قصر المؤلف عليه السلام المتن بهذا تنبيهاً على ان المراد افراد الحقائق لانفس الحقيقة اذ لا تعدد فيها (قوله) التي هو ، الموصول عبارة عن الجماعات وضمير هو للجمع المنكر وقوله في كل منها أي من الجماعات اذ يصدق على كل جماعة انه رجال (قوله) لكونه ، أي كل منها (قوله) من افراد الموضوع له ، أي من افراد ما وضع له رجال اعني القدر المشترك بينها (قوله) لانفس الموضوع له ، أي لا ان كل واحد من المجموع بخصوصه نفس الموضوع له حتى يكون الوضع متعدداً باعتبار الخصوصيات فيلزم الاشتراك اللفظي (قوله) فلا اعتراض ، اي اذا كان كل منها

---

(قوله) وكانهم جروا في ذلك على العرف ، ناظرين الى ان الاصل براءة الذمة فيحمل على الاقل اه حسن بن يحيى ح (قوله) لا انه مختص بما

حتى تكون هناك حقائق واذا كان كذلك ( فهو اولى قلنا ) فى الجواب عليه ( بل ) الجمع المنكر صالح لكل مرتبة (١) من مراتب الجموع والاقل مرتبة من مراتبه وجزء من سائر المراتب والحمل عليه متيقن وعلى غيره مشكوك و الحمل ( على المتيقن أولى ) من الحمل على المشكوك فيه (و) قلنا (ايضاً) فى الجواب عليه (الجميع) المستغرق (فرد مما وضع له) لان رجالا مثلا موضوع للقدر المشترك بين الجموع والجميع واحد من الجموع فهو جزئي من جزئياته وشأن العام ان يراد به جميع الجزئيات وهذا لم يرد الا جزئي واحد ( فلا عموم ) فيه اصلا (و) اختلف فى اقل الجمع والنزاع فى صيغ الجمع (٢) لا لفظ الجمع والجماعة (٣) والجمهور (٤) على أن ( أقله ثلاثة للتبادر ) بمعنى انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغ بلا قرينة

---

أنه يجمله كرجال في افادة العموم اه (١) اعترض في بعض الشروح على تجويز المصنف اطلاق الجمع على كل مرتبة بان من مراتبه المرتبة المستغرقة فصدقه عليها ان كان بطريق الحقيقة حصل مدعى المستدل والجواب ان المدعى كونه ظاهراً في العموم والاستغراق بحيث لو اطلق على البعض كالجمع المحلى باللام كان مجازاً واما كونه حقيقة فيه من حيث أنه من افراد الموضوع له فلا نزاع فيه للقطع بان جميع الرجال رجال وقد يجاب بانه لا يتصور مرتبة مستغرقة لأن كل مرتبة يفرض فوقها مرتبة ضرورة عدم تناهي المراتب وهذا بخلاف الجمع العام فانه عبارة عن مفهوم يتناول جميع المراتب تناول الكلي لجزئياته ولا استحالة في اندراج الجزئيات الغير المتناهية تحت كل واحد وانما المستحيل تناول الكل لاجزاء غير متناهية وتناول المرتبة الواحدة لجميع المراتب من هذا القبيل وفيه نظر لان المراد بالمرتبة المستغرقة مفهوم الجمع العام ومعناه ان رجالا كما يصدق على ثلاثة واربعة يصدق على جميع الرجال اه سعد (٢) نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا اه (٣) قال ابو زرعة في شرح الجمع الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة لا في المفهوم من لفظ الجمع لغة وهو ضم شيء الى شيء فان ذلك ثابت للاثنين فما زاد بلا خلاف اه (*) ولا في نحو فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق كذا في المنتهى اه عضد وكذا لا نزاع ايضاً في لفظ انا وكذا اذا جعلت ابنية الجمع مستعملة على انها خبر عن المفرد المعبر عنه بلفظ نحن وأمثاله كما في قوله تعالى « انا معكم مستمعون » فأورد صيغة الجمع خبراً عن لفظ انا وذلك لرعاية المشاكلة بين المبتدأ والخبر وكذ اذا جعلت حالا او صفة وكذا لا نزاع في نحو صغت قلوبكما لان الفصيح في مثل هذه الصورة ان يورد المضاف بلفظ الجمع نقل العلامة عن الفتوحات المكية انه قال مؤلفه قدس سره رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في بعض الوقايع فسألته عن أقل مراتب الجمع وقلت قد ذهب فريق الى انه ثلاثة وفريق الى انه اثنان فما الحق فقال أخطأ هؤلاء وهؤلاء بل ينبغي ان يفصل ويقال الجمع أما جمع فرد او جمع زوج فأقل مراتب الاول ثلاثة وأقل مراتب الثانى اثنان اه ميرزاجان فجمع الزوج أعنى ما مفرده زوج كأخفاف فانه يطلق على زوجين من جنس الخف وتلك اربعة اخفاف ولا يطلق على ثلاثة أفراد من هذا الجنس اه منه رحمه الله تعالى والواقعة في اصطلاح القوم هي ماراه بين النوم واليقظة اه (٤) اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة اه تلويح (*) الأقوال في هذه المسئلة اربعة القول الأصح ان أقل ما تطلق عليه ابنية الجمع

---

وذلك ان افراد القدر المشترك يكون اللفظ حقيقة فيها أيضاً قال السعد ولا حاجة الى الدلالة عليها بخصوصها كما اذا جاءك زيد فقلت جاءنى إنسان (قوله) حتى يكون هناك حقائق مختلفة ، يعني بالنظر الى كل فرد بخصوصه من الجماعات كما في المشترك اللفظي (قوله) واذا كان كذلك، أي محمول على كل الحقائق (قوله) فهو ، أي الحمل على كل الحقائق (قوله) والاقل مبتدأ وقوله مرتبة خبره وقوله وجزء من سائر المراتب انما كان جزاً بالنظر الى مجموع المراتب (قوله) والحمل على المتيقن اولى هذا اثبات للغة بالترجيح وقد تقدم للمؤلف عليه السلام الرد بذلك على من قال الخصوص متيقن فتأمل (قوله) اولى من الحمل على المشكوك فيه قد دفع هذا في شرح المختصر بانه وان كان متردداً بين حقائقه فجميع الافراد التى هي احدى حقائقه تتناول سائر الحقائق فيكون هذا مرجحاً للحمل على جميع الافراد (قوله) الا جزئى واحد وهو الجميع

---

فوقها ، فيصح استعماله في العشرة فما دون اه حسن ح (قوله) كان جزءا الخ ، لا وجه للحصر فانه جزء بالنظر الى ما فوقه من المراتب اه ح (قوله) هذا اثبات للغة بالترجيح ، قيل ان هذه معارضة ترجيحهم بترجيح والجواب الثانى هو الحل اه (قوله) وقد تقدم للمؤلف الرد بذلك الخ ،

ما فوق الاثنين وذلك دليل على انها حقيقة فيه (وقيل) ان اقله (اثنان) وهو مروي عن مالك واكثر أهل الظاهر واليه ذهب الباقلاني والاستاذ من الشافعية (لقوله) تعالى (فان كان له اخوة) والمراد به ما يتناول الاخوين (١) اتفاقاً والاصل في الاطلاق الحقيقة (قلنا) لوكان حقيقة لتبادر الى افهام اهل اللغة فكان لاينكره ابن عباس على عثمان ولايعدل عثمان الى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع وهما من أهل اللغة وفصحاء العرب وذلك فيما رواه ابن خزيمة والبيهقي وابن عبد البر والحاكم وقال صحيح الاسناد عن ابن عباس انه دخل على عثمان فقال له ان الاخوين لا يردان الام (٢) الى السدس فانما قال الله تعالى « فان كان له اخوة » والاخوان في لسان قومك ليسا بأخوة فقال عثمان لا استطيع أن انقض امراً كان قبلي (٣) فثبت انه (مجاز) لتبادر غيره لاحقيقة لانتفاء تبادره فيه (وهو) يعني استعمال صيغة الجمع (في الاثنين) مجازاً (جائز) على المختار وقيل انه غير جائز (و) حجتهم (قول ابن عباس ليس الاخوان اخوة) وهو (معارض بقول زيد) بن ثابت (٤) فيما رواه الحاكم في المستدرك عنه انه كان يقول الاخوة في كلام العرب اخوان فصاعدا وروي نحوه عن عمر والتوفيق بين قوليهما ان ابن عباس أراد ليس الاخوان اخوة على جهة الحقيقة وزيد بن ثابت أثبت ذلك على جهة المجاز ، احتجوا ثانياً (٥) بأنه لو

---

اطلاقاً حقيقياً ثلاثة والقائلون بذلك منهم من ذهب الى انه يصح اطلاق أبنية الجمع على الاثنين مجازاً ومنهم من ذهب الى انه لايصح اطلاق ابنية الجمع على الاثنين اصلا لاحقيقة ولامجازاً ومنهم من ذهب الى انه يصح اطلاقه على الاثنين و الواحد بطريق المجاز هكذا ذكر هذه الأقوال ابن الحاجب في مختصره وشراحه العضد والحلي والاصفهاني وغير خاف عليك عدم وفاء الغاية بذكرها جميعاً بل المذكور منها فيها ثلاثة اقوال ليس الا ، الاول منها اطلاق ابنية الجمع على الثلاثة حقيقة وهو مراد ابن الامام بقوله واقله ثلاثة الثاني صحة اطلاق ابنية الجمع على الاثنين حقيقة وهو ماأشار اليه رحمه الله بقوله وقيل اثنان والثالث صحة اطلاق ابنية الجمع على الاثنين والواحد مجازاً وهو مراده رحمه الله تعالى بقوله قيل وفي واحد ، واما المذهب الرابع وهو مذهب نافي صحة اطلاق ابنية الجمع على الاثنين حقيقة ومجازاً فلم يصرح به مولانا الحسين في غايته بل أشار اليه في الهداية في ضمن الرد على قول مجيز اطلاق صيغة الجمع على الاثنين حقيقة بقوله عقب قوله وهي في الاثنين جائز على المختار ثم قال وقيل انه غير جائز وكأنه اراد به ان استعمال صيغة الجمع في الاثنين غير جائز لاحقيقة ولامجازاً ولايخفاك عدم تكفل قوله وقيل انه غير جائز بهذا المراد ظاهراً لولا تقدم قول من يقول بصحة اطلاق صيغة الجمع على الاثنين حقيقة لاحتمالها ان المراد نفي الجواز مجازاً لاحقيقة اه المراد نقله مختصراً من خط السيد العلامة احمد بن محمد اسحق رحمه الله (١) والا كان رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين خلاف النص اه رفو (٢) من الثلث اه منتهى السؤل والأمل (٣) وتوارثه الناس فاستدل ابن عباس ولم ينكر عثمان عليه بل عدل الى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع فدل ذلك على صحته وانه ليس حقيقة فيه اه عضد (٤) وعلى هذا لايتم دليلهم نصاً اه رفو (٥) وايضاً اجماع اهل العربية على

---

(قوله) والاستاذ ، وهو احد قولي المؤيد بالله عليه السلام ذكره في صرف غلة الوقف

(قوله) بالاجماع ، الباء للسببية أي التأويل بسبب الاجماع (قوله) لااستطيع ان انقض امراً كان قبلي لاتصريح في هذا بالاجماع فان ثبت في الرواية مافي شرح المختصر لا انقض امراً كان قبلي وتوارثه الناس فهم منه ذلك

---

اللهم الا ان يقال هناك المستدل لم يحمله الا على العموم حقيقة بخلاف هنا فانه قد اقر انه يطلق على كل واحد من الجماعات الاان حمله على كل الحقائق اولى فهو مسلم ان كل جمع حقيقة فيه اه قال في الأم اه كاتبه القاسم بن الصادق رحمه الله عن خط السيد العلامة احمد بن حسن اسحق رحمهم الله

صح لاثنين لصح ان يقال جاءني رجلان عالمون ورجال عالمان فيجعل عالمون فى الاول ورجال فى الثاني لاثنين ، ( و ) اجيب بمنع الملازمة مستنداً بأن ( امتناع رجلان عالمون ) ورجال عالمان أما ( لمراعاة الصورة ) فلاينعت المثنى بصورة الجمع ولا الجمع بالمثنى محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما لشيء واحد ، قيل لو روعيت الصورة لما تعين وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع دون التثنية ووصف المفردين المتعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع يقال جاء زيد وعمرو وبكر العالمون لا العالمان وجاء زيد وعمرو العالمان لا العالمون وهو مع انه كلام على السند(١) مدفوع بما تقرر عندهم من ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفى صورته ، وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها ( اولانه ) اى استعمال صيغة الجمع لاثنين ( مجاز فلا يطرد ) فى كل شيء لما عرفت من ان المجاز لايجب اطراده ( قيل و ) تصدق صيغة الجمع ( فى واحد ) (٢) مجازاً ايضاً وهو قول الجويني واتباعه ( لصحة ) استعمالها فيه (٣) نحو قول القائل ( اتتبرجين للرجال فيمن برزت لرجل ) واحد لاستوآء الواحد والجمع في حرمة التبرج له (و) قيل لا تصدق صيغة الجمع عليه حقيقة ولا مجازاً والجمع فيما ذكر من المثال ( هو على بابه لان من برزت لرجل برزت لغيره عادة ) على ان جمع الكثرة يستعمل لمجرد الجمعية والجنسية فيقال فلان حسن الثياب فى معنى حسن الثوب وكم عندك من الثوب والثياب صرح به الرضي رضى الله عنه فى شرح الشافية وما نحن فيه من هذا القبيل ،

---

اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع فى غير ضمير المتكلم مثل رجل ورجلين ورجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضاً يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضاً يصح رجال ثلاثة واربعة ولايصح رجال اثنان وليس لمراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسمآء العدد ليست جموعا ولا لفظ اثنين مثنى على ما تقرر في موضعه اه تلويح والله اعلم (١) الاخص اذ عدم الجواز لايلزم ان يكون معللا بغير انه مخالف لعرف اللغة ولا يحتاج الى امر آخر ههنا ويسند اليه ذلك اه ميرزاجان (٢) في نسخة في الواحد اه (٣) قال ابو زرعة في شرح الجمع مالفظه ومثل ذلك «» بقول الزوج وهو يرى امرأته تتصدى لناظر لها تتبرجين للرجال ولم ير الا واحداً فاز الانفة من ذلك يستوى فيها الجمع والواحد واعترض بانه انما أراد الجمع لظنه أنها لم تتبرج لهذا الواحد الا وقد تبرجت لغيره ومثله بعضهم بقوله تعالى حاكياً « واني مرسلة اليهم بهدية » فان المراد واحد وهو سليمان عليه السلام وكذلك قوله « بم يرجع المرسلون » والرسول واحد بدليل ارجع اه ومثل قوله تعالى « كذبت قوم نوح المرسلين كما هو ظاهر كلام المفسرين اه «» بتغيير الصيغة اى مثله القائل بالصحة اه

---

(قوله) على التشاكل الخ ، يعنى ان الاتحاد الصوري بين الصفة والموصوف شرط بان يكون كلاهما جمعاً او مثنى (قوله) لو روعيت الصورة ، أي لو كان مراعاة الصورة شرطاً (قوله) لما تعين وصف المفردات المتعاطفة الخ لانتفاء الاتحاد الصوري الجمعي مع انه متعين وصف المفرادات المتعاطفة بلفظ الجمع والمفردين المتعاطفين بلفظ التثنية فحينئذ فالشرط هو الاتحاد المعنوي بين الصفة والموصوف وهو الاتحاد في معنى الجمع او معنى التثنية فلذلك لم يجز العالمون والعالمان لعدم الاتحاد المعنوي (قوله) وهو اي هذا الاعتراض المشار اليه بقوله لو روعيت اه (قوله) مع انه كلام على السند ، أي سند منع الملازمة والكلام عليه غير متوجه الا مع المساواة ولم تتحقق (قوله) مدفوع الخ ، حاصل الدفع عدم تسليم ان الاتحاد الصوري الذي هو الشرط منتف في المفردات المتعاطفة والمفردين المتعاطفين بل هو حاصل فلا يصح في المفردات العالمان ولا فى المفردين العالمون (قوله) فلا يطرد ، أي لايطرد في رجلان عالمون (قوله) أتتبرجين للرجال لان المفرد والجمع موضوعان لتحمل المقدار والجنس فيراد بكل منهما كل واحد بخلاف المثنى فانه لايستعمل في الجنس فلا يقال اتتعرضين للرجلين لمن تعرضت لرجل واحد ذكره بعض المحققين من شراح الفصول (قوله) لان من برزت لرجل برزت لغيره عادة فالجمعية مرادة في قول القائل اتتبرجين الرجال وان لم يكن التبرج الا لرجل (قوله) على ان جمع الكثرة يستعمل هذا متصل بقوله لاستواء الواحد والجمع في حرمة التبرج يعنى لايجعل مدار استعمال الصيغة في الواحد على هذه العلة المقتضية التخصيص بهذا المثال بل التحقيق ان الاستعمال في الواحد مبني على ان جمع الكثرة الخ هذا ما هو الظاهر في حل العبارة (قوله) لمجرد الجمعية والجنسية

مسـئلة اختلف فى ( مثل ) قوله تعالى ( خذ من أموالهم صدقة ) هل يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مال كل مالك أو يقتضي أخذ صدقة واحدة من نوع واحد فذهب الاكثرون الى انه ( عام فى كل نوع ) من الانواع فيقتضي اخذ الصدقة من كل واحد منها وذهب الكرخي وابن الحاجب الى الثاني فيكفي اخذ صدقة واحدة (١) من جملة الاموال(٢) ، احتج الاكثرون بما أشاراليه بقوله ( لانه جمع مضاف )وقد مر انه من صيغ العموم فكانه قيل خذ من كل مال صدقة فكما انه لايكفي فى امتثال الامر فى مامثلناه اخذ صدقة واحدة من جملة الاموال كذلك لايكفي فى محل النزاع ، واجيب بمنع مساواة خذ من كل مال لخذ من اموالهم فان كلا للتفصيل (٣) بخلاف الاموال واموالهم ولذلك فرق بين قول القائل للرجال اوللجيران علي درهم وبين قوله لكل رجل اولكل جار لي علي درهم ورد بأن الائمة يفسرون الجمع المستغرق تارة بالمجموع من حيث هو مجموع كما في قولك للرجال عندي درهم حيث حكموا بأنه اقرار بدرهم واحد للكل واخرى لكل واحد واحد(٤) فيكون كالفرد فى استغراقه والمعنى الثاني أكثر من الاول نص عليه السيد شريف(٥) فيجب الحمل على الاكثر لا القرينة كمثال الاقرار ، قال سعد الدين قد تقوم قرينة على ان المراد بالجمع المعرف هوالمجموع لاكل فرد مثل هذه الدار لاتسع الرجال اونفس الجنس مثل فلان يركب الخيل وياهند لاتحدثي الرجال فلهذا يفرق بين للرجال عندي درهم ولكل رجل عندي درهم عملا بالبرآءة الاصلية بخلاف مثل « والله يحب المحسنين ويحب كل محسن وما الله يريد ظلماً للعباد او لاحد من العباد ( قيل ) فى الاحتجاج للمخالف انه ( يصدق ) اذا اخذ من جملة اموالهم صدقة واحدة( انه اخذ منها صدقة) و اذا صدق أنه اخذ منها صدقة ( بواحدة ) (٦)فقد امتثل ماامر به (قلنا) ماذكرتموه ( ممنوع ) اذ هو عين النزاع فلا نسلم انه يصدق انه اخذ من اموالهم صدقة على

المراد الاستعمال لمجرد الجمعية وان كان دون العشرة حقيقة والجنسية الصادق بواحد مجازاً كما ذكره الشيخ رحمه الله تعالى في حاشية منـاهله بياناً لما ذكره الرضي فيوافق هـذا ماسبق عن صاحب المطول ( قـوله ) تارة بالمجموع من حيث هو مجموع وقوله والمعنى الثانى أكثر من الاول الخ قد تقدم قريباً بيان هذا البحث مستوفى فتأمله

(١) فالأول ناظر الى ان المعنى من جميع الأموال والثانى الى انه من مجموعها اه محلى (٢) وتوقف الآمدي عن ترجيح واحد من القولين اه من الجمع وشروحه والله اعلم (٣) قال العضد فان الكل وضع لاستغراق كل واحد واحد مفصلا وهو امر زائد على العموم (٤) في نسخة بكل واحد واحد بالباء اه (٥) اسم السيد شريف « » بن علي وعلم له فلا وجه لتعريفه كما يوجد في بعض النسخ اه فيه ان العلم اذا تضمن مدحاً او ذماً جاز دخول آلة التعريف عليه كالحسن والفضل ذكر معناه الرضى فليتأمل اه من خط سيلان « » قال ابن ابى شريف في حاشيته على شرح الجمع في بحث الحد الجامع المانع ان اسم الشريف علي فينظر فيما هنا اه (٦) لان المأمور به الأخذ من متعدد وهو يقتضى الآخذ والمأخوذ وتعارضهما ذاتاً فلايصدق على الآخذ من أحد المتغايرين انه اخذ من الآخر كما لايصدق على الآخذ من زيد انه آخذ من

ظاهره اذ معناه بقضية العموم خذ من كل مال صدقة ( قيل ) في الاحتجاج له ثانياً ( لوعم لوجب في كل فرد ) واللازم باطل أما الملازمة فللاجماع على أن كل درهم وكل دينار مال وأما بطلان اللازم فللاجماع على انه لا يجب اخذ الصدقة من كل فرد من افراد المال واذا لم يجب لم يجب من كل نوع اذ لا مقتضى له الا فهم العموم من الخطاب ( قلنا ) قضية العموم بحكم اللغة تقتضى ذلك لكنه ( لم يجب للعرف(١) والاجماع ) يعني ان العرف والاجماع عارضا العام في بعض متناولاته التي هي الافراد ولا نسلم ان ذلك يستلزم المعارضة في البعض الاخر وهو الانواع فيبقى العام حجة فيه ، والتحقيق ان الجمع لتضعيف المفرد والمفرد قد يراد به الواحد من الافراد فيكون معنى الجمع المعرف باللام اوالاضافة جميع الافراد وقد يراد به الجنس فيكون معنى الجمع جميع الانواع كالاموال والعلوم والمعنى الاول اكثر استعمالا من الثاني فيكون التعويل فيه على القرائن وقد دل العرف وانعقد الاجماع على ان المراد في مثل خذ من أموالهم الانواع لا الافراد ، **مسئلة** في بيان حكم الخطاب الوارد على سبب سؤالا كان اوغيره وتفصيل الكلام فيما سببه السؤال ان الجواب اما ان يكون مستقلا(٢) بنفسه بحيث لو ابتدى به كان كلاما تاما مفيداً اوغير (٣) مستقل ، فالثاني تابع للسؤال في عمومه بالاتفاق وفي خصوصه (٤) على المختار اما العموم فكما روي عن النبي ﷺ انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا يبس ؟ قالوا نعم قال فلا اذاً (٥) فان السؤال لما كان غير مختص بأحد تبعه الجواب في العموم ، وأما الخصوص فكما لو سأله سائل وقال توضأت بماء البحر(٦) فقال يجزيك فهذا وامثاله لايدل على التعميم في حق الغير خلافا للشافعي رضي الله عنه مصيراً منه الى ان ترك الاستفصال (٧) في

( قوله ) او غيره كخبر الشاة ( قوله ) توضأت بماء البحر لعل المؤلف عليه السلام اعتبر بسؤال مقدر تقديره ايجزيني والا فلا سؤال مذكور

---

عمرو اه من شرح جحاف (١) لو قال لم يجب لدليل الخصوص لكان صوابا اذ لاحقيقة عرفية في ذلك بل قد دلت الاية على عموم الأفراد وخصصها أدلة اعتبار الأنصباء اه من خط قال فيه اه شيخنا (٢) والمراد بالمستقل الوافي بالمقصود مع قطع النظر عن السبب اه تحرير (٣) وهو مالا يكون كلاماً مفيداً بدون اعتبار السبب او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاماً او خبراً وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاماً او خبراً فعلى هذا لاتصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا تكون نعم في جواب أليس لي عليك كذا اقراراً الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر ويكون اقراراً في جواب الايجاب والنفي استفهاماً وخبراً اه تلويح (٤) ولعله لايأتي في هذا كون الجواب اخص واعم من السؤال لعدم الاستقلال بخلاف المستقل كما سيأتي اه (٥) اخرجه الترمذي وغيره اه السيد عبدالقادر (٦) في شرح الشيخ على الفصول فلو قال هل يجوز لي التوضؤ بماء البحر وهي اولى مما هنا اه (٧) يعني ان الراوي لما ترك التفصيل ولم يقيد الجواب ببعض الاحوال مع احتمال كونه مقيداً وحكى

حكاية الحال مع قيام الاحتمال منزل منزلة العموم في المقال وهذا كما قال فيه الغزالي رحمه الله تعالى تقدير عموم بالوهم المجرد لان الحكم على ذلك الشخص لعله كان لمعنى يختص به كتخصيص ابي بردة في الاضحية بجذعة من المعز وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده ولو قدر معنى جالب للحكم يوجد في غيره فالتعميم بالعلة لا بالنص(١) على ما هو زعم من يدعي عمومه ، وأما الاول وهو كون جواب السؤال مستقلا بنفسه فلا يخلو اما ان يكون مساوياً أو اخص او اعم فان كان مساوياً (٢) فالحكم في خصوصه وعمومه كالحكم فيما لو لم يكن مستقلا ، مثال الاول ان يسأل سائل فيقول جامعت في نهار رمضان فماذا علي فيقال له عليك الكفارة (٣) كالظهار ، ومثال الثاني ان يقال ما على من جامع في نهار رمضان فيقال من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار وهذا متفق عليه والاول فيه خلاف الشافعي كما تقدم ، وان كان الجواب اخص (٤) فالحكم فيه كالحكم فيما لم يكن مستقلا مع كون السؤال

---

الواقعة من غير تفصيل علم انه فهم العموم من الشارع والا لكان يجب عليه التفصيل وقيل انما ذكر الشافعي ذلك فيما كان مستقلا اه شرح تحرير (*) عبارة الشافعي نقلها عنه البرماوي في شرح ألفيته عن امام الحرمين عنه وهي ترك الاستفصال في وقايع الاحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال اه ثم قال ومعناها ان الشارع صلى الله عليه وآله وسلم اذا حكم بامر في واقعة اطلع عليها اما بسؤال سائل او بغير ذلك وهي تحتمل وقوعها على وجهين او وجوه فيكون ما حكم به صلى الله عليه وآله وسلم عاما في كل محتملاتها وكانه تلفظ بعمومه ثم نقل عنه عبارة اخرى رواية عن الشافعي ايضاً بعد كلام طويل هي وقايع الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال «» وهي تخالف العبارة السابقة في الظاهر فان مفهوم هذه الاخيرة ان المحتمل من الوقايع لوجهين او وجوه مجمل لا عام لتعارض الاحتمالات من غير ترجيح وقد جمع بينهما بكلام طويل فليراجع فتعارض الروايتان عنه فأثبت بعضهم للشافعي في ذلك قولين وجمع القرافي بينهما بحمل الاولى على ما اذا كان الاحتمال بمحل الحكم والثاني على ما اذا كان في دليله ولا حاصل لهذا الجمع اه «» وفي شرح الزركشي على الجمع والصواب حمل الثانية على الفعل المحتمل للوقوع على وجوه مختلفة فلا يعم لانه فعل والاولى على ما اذا اطلق اللفظ جوابا على سؤال فانه يعم احوال السائل لانه قول والعموم من عوارض الاقوال دون الافعال اه بحروفه (١) لعل العلة رفع الحدث المتعدية الى الغير اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري يعني في مثال التوضي اه (٢) قال الغزالي ان هذا هو المراد بقول الشافعي ترك الاستفصال مع تعارض الاحتمال يدل على عموم الحكم اه من شرح ابي زرعة (٣) الصواب اذا جامعت في نهار رمضان فعليك الكفارة كالظهار ليكون الجواب مستقلا اه (٤) عبارة السبكي في الجمع والأخص المستقل جائز اذا امكنت معرفة المسكوت عنه قال ابو زرعة في شرحه ، الثانية ان يكون مستقلا بنفسه بحيث لو ورد ابتداء لافاد العموم فهو على ثلاثة اقسام احدها ان يكون اخص من السؤال كقولك من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر في جواب السائل عمن افطر في نهار رمضان فهو

(قوله) مثال الاول ، اي المساوى في الخصوص (قوله) ومثال الثاني ، اي المساوى في العموم

خاصاً فلا يتعدى محل التنصيص الى غيره الا بدليل خارج عن اللفظ كما مر بل الخصوص هنا أولى منه هناك لانه عدل هنا بالجواب عن مطابقة سؤال السائل مع دعاء الحاجة الى المطابقة بخلافه هناك لتطابق السؤال والجواب وان كان الجواب اعم فحكمه العموم وقد بينه بقوله ( ورود العام على سبب خاص لايمنع عمومه ) (١) عند الاكثرين ونقل خلافه عن مالك والشافعي(٢) والمزني وابي ثور وسواء كان ذلك السبب سؤالا (٧) ام لا ، مثال الاول حديث أبي داود (٣) والترمذي عن ابي سعيد الخدري قيل يارسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها الحيض والنتن ولحوم الكلاب فقال ان الماء لاينجسه (٤) شيء ، ومثال الثاني ماروى البيهقي عن ابن عباس وعائشة ان شاة لميمونة(٥) ماتت فقال النبي ﷺ هلا استمتعتم باهابها فقالوا انها ميتة فقال ان دباغ الاديم طهوره ورواه البزار في مسنده من حديث يعقوب عن عطاء عن ابيه عن ابن عباس وقال لانعلم رواه عن يعقوب الا شعبة ، إحتج الجمهور بوجهين الاول قوله ( لاعتباره ) اي لاعتبار(٦) السلف من الصحابة ومن بعدهم العموم مع ابتنائه على أسباب (٧) خاصة من غير نكير من احد ولو كان السبب الخاص

---

جائز اذا امكنت معرفة المسكوت عنه منه وهذا يفهم اشتراط امرين ، احدهما ان يكون في الجواب تنبيه على حكم المسؤل عنه والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، ثانيهما ان يكون السائل من اهل الاجتهاد ولا بد من شرط ثالث وهو ان لايفوت العمل بسبب اشتغال السائل بالاجتهاد لئلا يلزم تكليف مالايطاق ولم يبين المصنف رحمه الله حكمه في العموم والخصوص وهو كحكم السؤال في ذلك لكن لايسمى عاماً وان كان السؤال عاماً لان الحكم في غير محل التنصيص غير مستفاد من اللفظ بل من التسمية قاله الصفي الهندى اه (١) فان كانت قرينة تقتضى التعميم فهو اجدر واولى بالتعميم كقوله تعالى والسارق والسارقة فان سببها سرق رداء صفوان فالاتيان بالسارقة معه قرينة دالة على التعميم ، وقد تقوم قرينة على الاختصاص بالسبب كالنهي عن قتل النساء والصبيان فان سببه انه عليه الصلاة والسلام رآى امرأة في بعض مغازيه مقتولة وذلك يدل على اختصاصه بالحربيات اه من شرح ابى زرعة (٢) على مانقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وقال الاسنوى نص الامام في الام على ان السبب لايصنع شيئاً انما تصنعه الالفاظ اه شرح تحرير والله اعلم (٣) واحمد والنسائي وقال احمد صحيح وقال الترمذى حسن وفي بعض نسخه حسن صحيح وصححه ايضاً ابن منير وغيره وهو يرد قول الدارقطني انه غير ثابت اه شرح ألفية البرماوى والله اعلم (٤) اى مماذكر وغيره وقيل مماذكر وهو ساكت عن غيره اه شرح فصول السيد صلاح رحمه الله تعالى (٥) في صحيح مسلم عن ابن عباس عن ميمونة انه مر صلى الله عليه وآله وسلم بشاة لمولاة ميمونة ماتت فقال الا اخذوا اهابها فدبغوه الحديث وقد ذكر البرماوى في شرح ألفيته في سياق كلام ما صورته وهم القاضى تاج الدين السبكي في تخريج احاديث البيضاوى في نسبة الشاة لميمونة وانما هي لمولاة ميمونة اه (٦) ولم يقل احد ان ذلك التعميم خلاف الاصل اه محصول (٧) واعترض بانهم عدوا الحكم عما ذكر العلم بذلك من ضرورة الدين لاالخطاب الوارد على السبب وقد

---

(قوله) سؤالا اولا ، هذا التعميم لايناسبه ماذكره في صدر المسئلة من ان الكلام فيماسببه السؤال (قوله) أنتوضأ ، هو بتائين مثناتين خطاب لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بدليل ما رواه النسائي عن ابى سعيد قال مررت بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو يتوضأ من بئر بضاعة فقلت أتتوضأ منها وهو يطرح فيها ما يكره من النتن فقال الماء لا ينجسه شيء اه

(قوله) من ان الكلام فيما سببه السؤال ، ينظر اه من خط السيد عبدالله الوزير ح وفي حاشية ، فيه انما في صدر المسئلة عام للسؤال وغيره نعم وقع التعرض للتفصيل في نوع خاص اعنى ما سببه السؤال وليس بقادح اه

مسقطاً للعموم لكان اجماع الامة على التعميم على خلاف الدليل وهو باطل وذلك ( فى آيات السرقة واللعان والظهار ) اما آية السرقة فقال الكلبي أنها نزلت فى طعمة(١) ابن ابيرق (٢) سارق الدرع ذكره الواحدي وقيل انها نزلت فى سرقة المجن وقيل فى سرقة رداء صفوان واما آية الظهار فانها نزلت فى خولة وقيل خويلة بنت ثعلبة حين ظاهر منها زوجها أوس بن الصامت ، واما آية اللعان فانها نزلت فى هلال بن امية (٣) وقضيته مشهورة ( وغيرها ) مثل قوله تعالى « الزاني لا ينكح الا زانية أو مشركة فانها نزلت فى عناق وأبي مرثد الغنوي لما استأذن رسول الله ﷺ فى نكاح عناق وكانت خليلة له فى الجاهلية رواه ابو داود والترمذي والنسائي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، والثاني قوله ( ولان التمسك بالعام ولا ينافيه السبب ) الخاص ( قطعاً ) لانه لا معارضة بينهما (٤) ، واحتج الاقل بوجهين (٥) وتقرير الاول انه لو كان عاماً للسبب ولغيره لجاز تخصيص الخبر عنه بالاجتهاد لانه بعض الافراد فحكمه حكم سائرها فيجوز الحكم بعدطهورية بئر بضاعة وبطلانه قطعي ومتفق عليه ، والجواب بمنع الملازمة ( و ) حينئذ ( لا يلزم جواز تخصيص الاسباب ) المعينة كبئر بضاعة فانها من بين ما يتناوله العموم تختص بالمنع عن الاخراج ( القطع بدخولها ) فى الارادة ولا بعد ان يدل دليل على ارادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر فى غيره فيمكن اخراج غيره دونه ، وتقرير الثاني بأن يقال لو عم الخطاب العام مع السبب الخاص لكان نسبته الى السبب الخاص وغيره سوآء فلا يكون لنقله فائدة ولو لم يكن فيه فائدة لما اتفق عليه (٦) لكن التالي باطل فالمقدم مثله ، والجواب بمنع الملازمة ( و ) حينئذ ( لا ) يلزم من ابقاء العام مع السبب الخاص على عمومه ( انتفاء فائدة نقلها ) (٧) اذ لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة انتفاؤها على الاطلاق ( فانها منع تخصيصها ومعرفتها ) يعني أن الفائدة غير ما ذكروه

(قوله لما اتفق عليه ، اي على حسن نقله

---

يجاب بان ذلك احتمال بعيد لا يدفع الظهور اه قسطلاس (١) مثلث الطأ والكسر اكثر اه وقال السعد في حاشية الكشاف بكسر الطأ وفتحها (٢) احد بنى ظفر سرق درعا من جار له اسمه قتادة ابن النعمان في جراب دقيق فجعل الدقيق ينتثر من خرق فيه وخبأها عند زيد بن السمين رجل من اليهود اه من الكشاف (٣) وفي مختصر المنتهى وشرحه للعضد آية الظهار نزلت في سلمة بن صخر اه وفي حاشية او عويمر العجلانى على اختلاف الروايتين اه رقو (٤) فان الشارع لو صرح فقال يجب عليكم ان تحملوا اللفظ على عمومه ولا تخصصوا بخصوص السبب كان ذلك جائزاً والعلم بجوازه ضرورة اه محصول (٥) والثالث انه لو كان عاما للسبب وغيره لما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص وجوابه ان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص اه تلويح (٦) اى على حسن نقله يعنى السبب الخاص اه (٧) اى الاسباب وقوله

من ابطال العموم مثل منع تخصيص الاسباب فلا يجوز اخراجها عن العموم بطريق الاجتهاد ومعرفة الاسباب والسير والقصص فانها تطلب لذاتها وربما أفادت معرفتها الوثوق بصحتها ولهذا قال الغزالي أن ابا حنيفة لم يبلغه السبب في قصة عبد بن زمعة (١) وسعد بن أبي وقاص (٢) فاخرج السبب (٣) عن العموم والتحقيق ان السبب المعين قطعي الدخول فلا يجوز اخراجه عن العموم بالاجتهاد ، وأما نوع السبب فليس دخوله قطعياً فيجوز إخراجه عن العموم وقد حمل كلام ابى حنيفة على هذا لانه لم يقل بخروج وليدة زمعة بعينها وانما اخرج نوع الامة المستفرشة والحق ان ابا حنيفة يقول انما ثبت فراش وليدة زمعة بالدعوة ولا تكون الامة مستفرشة الا بها لابالوطء وحده وحينئذ لم يخرج نوع السبب ولاشخصه اصلا ويؤيد هذا التأويل أنه جاء في بعض الروايات ان عبد بن زمعة قال ولد على فراش أبي اقرّ به ابى والله أعلم

---

اذ لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة وهي ابطال العموم انتفائها اى الفائدة على الاطلاق فانها اى الفائدة في نقل الاسباب الخاصة مع صيغ العموم الخ اه (١) قال الدماميني في شرح البخارى من هذا الحديث قد بالغ الشافعي في الرد على من يجوز اخراج السبب بالاجتهاد واطنب في ان دلالة العام قطعية لدلالة العام عليه بطريقين احدهما العموم وثانيهما كونه وارداً لبيان حكمه ومن ذلك يثبت كونه لا يخرج بالاجتهاد قال التقى السبكي وهذا عندى اذا دلت قرائن على ان العام يشمله بطريق الوضع والا فقد ينازع الخصم في دخوله وضعاً تحت اللفظ العام ويدعى انه قد يقصد المتكلم بالعام اخراج السبب وبيان انه ليس داخلا في الحكم ان للحنفية ان يقولوا هو وان كان وارداً في امة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد وبيان حكمه اما بالثبوت او الانتفاء فاذا قد ثبت الفراش للزوجة لأنها هي التي تتخذ لذلك وقال الولد للفراش كان فيه حصر ان الولد للحرة ويقتضى ذلك لا يكون للامة وكان فيه اثبات الحكمين جميعاً نفي السبب عن المسبب واثباته لغيره ولايليق دعوى القطع ههنا وهذا النزاع هل اسم الفراش يثبت للامة والحرة املا فالحنفية يدعون الثانى ولا نزاع عندهم في الأمة فتخرج المسئلة حينئذ من باب ان العبرة بعموم اللفظ او بخصوص السبب فظهر ان دعوى دلالة العام على سببه قطعية يمكن فيها النزاع فليتنبه لهذا البحث فانه نفيس جدا اه (*) زمعة بفتح اوله وسكون الميم وقد يحرك قال النووى والسكون اشهر وهو ابن قيس بن عبد شمس القرشى العامرى والد سودة زوج النبي صلى الله عليه واله وسلم وعبد بن زمعة بغير اضافة ووقع في مختصر ابن الحاجب عبد الله وهو غلط واسم الابن المذكور عبد الرحمن ذكره ابن عبد البر وقد أعقب بالمدينة واختلف في صحبة عتبة بن ابى وقاص والأصح انه مات كافراً اه فتح البارى (٢) روى البخارى ومسلم واحمد وابو داود والنسائي وابن ماجه من حديث عائشة رضى الله عنها قالت اختصم سعد بن ابى وقاص وعبد بن زمعة الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في غلام فقال سعد يارسول الله ان أخي عتبة بن ابى وقاص عهد لى انه ابنه انظر الى شبهه وقال عبد ابن زمعة هذا اخي يارسول الله ولد على فراش ابى فنظر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى شبهه فرآى شبهاً بيناً بعتبة فقال هولك ياعبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر الحديث اه (٣) قال ابو حنيفة لاتصير الامة فراشاً بالوطء ولا يلحقه الولد الا باعترافه وحمل تلك القصة

---

الذي ورد فيه الحكم وهو ولد زمعة ولم يجوز ابو حنيفة ذلك (قوله) نوع الامة المستفرشة يعنى من عموم الولد للفراش مع وروده في ولد الامة على ما روى انه كان لزمعة امة يلم بها وكانت له عليها ضريبة وقد كان اصابها عتبة بن أبي وقاص فظهر بها حمل وهلك عتبة كافراً فعهد الى أخيه سعد بن أبي وقاص ان ابن وليدة زمعة منى فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح أخذه سعد بن ابى وقاص وقال ان اخي عهد الى فقام عبد بن زمعة فقال انه اخي وابن وليدة ابى ولد على فراشه فقال عليه الصلاة والسلام هو لك ياعبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر وقوله ابن وليدة ابى يعنى ابن امته فان الوليدة هى الامة وعبد هو المذكور في كتب الحديث وعبدالله سهو هكذا ذكره السعد في حواشي شرح المختصر

---

(قوله) الولد للفراش الخ ، وفي تخريج البحر لابن بهران ما معناه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما رآى فيه شبها بعتبة امر سودة بنت زمعة زوجة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان تحتجب من عبد الرحمن بن زمعة لمكان الشبه بعتبة فلم يرها حتى لقي الله اه قالت العلماء وفي امره صلى الله عليه وآله وسلم لسودة بالحجاب دليل على انه ينبغي للمؤمن الاحتياط والتقشف ليحصل القطع بالخروج عن عهدة المحذور والله اعلم اه

**مسئلة** اختلف (١) في اللفظ العام اذا قصد به المدح أو الذم كقوله تعالى « ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم » وكقوله تعالى « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم » هل يبقى على عمومه ام لا (و) المختار وعليه الجمهور ان (تضمنه مدحا أو ذماً لا يقدح فى عمومه لعدم التنافى) بين المدح والذم وبين التعميم (٢) لان قصد المبالغة فى مقام الحث على الفعل والزجر عنه لا ينافى العموم واللفظ عام بصيغته وضعاً فوجب التعميم عملا بالمقتضي السالم عن المعارض ونقل عن الشافعي رحمه الله المنع من عمومه (٣) حتى انه منع من التمسك بقوله تعالى « والذين يكنزون الذهب » الاية فى وجوب زكاة الحلي مصيراً منه الى أن العموم لم يقع مقصوداً فى الكلام وانما سيق الكلام للذم لا لايجاب الزكاة فى كل ذهب وفضة وقد (قيل) فى الاحتجاج له انما (سيق) الكلام للمدح او الذم بلفظ العموم قصداً (للمبالغة) فيهما (وذكر العام بلا تعميم (٤) ابلغ) اي ادخل فى المبالغة فى المدح والذم (قلنا) لا نسلم ذلك بل التعميم ادخل فيها فان المكلف اذا علم أن كل فاجر فى الجحيم وان كل كنز للذهب والفضة مبشر بالعذاب الاليم احجم عن ارتكاب المعاصي وحافظ على واجب الانفاق بخلاف مالو اعتقد أن بعضهم ناجون

---

على الزوجة واخراج الامة عن عمومه اه شرح ابي زرعة على الجمع والله اعلم (١) ليست هذه المسئلة على ماسيق للمدح او للذم فقط بل ذلك خارج مخرج المثال وانما الضابط ان كل عام سيق لغرض أيبقى على عمومه او يكون ذلك الغرض صارفاً له عن العموم ويقال على هذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما سقت السماء او كان عثرياً العشر وما سقى بالنضح نصف العشر مسوق لبيان مقدار الواجب فلا يكون عاماً في الخضراوات نحو القثاء والرمان ومن يقول بالعموم يقول انه خص بنحو مارواه الحاكم فأما القثاء والرمان والقضب فهو عفا عنه رسول الله صلى الله عليه واله وسلم او ان هذا الحديث عام قدم على حديث فيما سقت السماء لكونه مسوقاً لبيان المقدار اه من شرح ألفية البرماوى قوله او كان عثرياً هو من النخل الذي يشرب بعروقه من ماء المطر يجتمع في حضيرة وقيل هو العرى وقيل مايسقى سيحاً والأول اشهر اه نهاية والله اعلم (٢) في عين النزاع فان الخصم يزعم ان قصد المدح او الذم ينافي قصد عموم الحكم وان كان اللفظ عاماً بصيغته لما ان المقصود من إيراد مثله المنع عن ما الذم لاجله على وجه المبالغة فلو ثبت العموم فات معنى الذم اه (٣) وفي الجمع مالفظه والأصح تعميم المدح والذم اذا لم يعارضه عام آخر قال شارحه المحلى مثالاً ولا معارض (ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم) ومع المعارض (والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم اوما ملكت ايمانهم) فانه وقد سيق للمدح يعم بظاهره الاختين بملك اليمين جمعاً وعارضه في ذلك (وان تجمعوا بين الاختين) فانه وان لم يسق للمدح شامل لجمعهما بملك اليمين فحمل الاول على غير ذلك بان لم يرد تناوله له او اريد ورجح الثاني عليه بانه محرم اه (٤) أى بلا قصد للعموم اه وفي شرح جحاف أي سوق الكلام للمدح او الذم يشعر بالتجوز والتوسع وان يذكر العام ولم يرد

ثم ( ان سلم )ذلك فالتعميم وان لم يكن ادخل فيها ( فلاتنافي ) بين التعميم و بين المبالغة حتي يكون القصد اليها مستلزماً لنفي العموم بل غاية الامر ان المبالغة تحصل بكل منهما (١) وان كان عدم التعميم ادخل (٢) والتحقيق أن قصد المبالغة في مقام الحث على الفعل والزجر عنه لاينافي العموم بل لايبعد ان يكون العموم ابلغ في قصدها كما بيناه واما في غير مقام الحث والزجر فانهما قد يتنافيان كما في ضربت الناس كلهم فانه اذا حمل على ظاهره من العموم فاتت المبالغة لانها انما حصلت من تنزيل ضرب بعض الناس منزلة ضرب الكل ٠

**مسئلة** اختلف في ما اذا حكى الصحابي حالا بلفظ ظاهره العموم (مثل) قول ابي هريرة ان رسول الله ﷺ (نهى) (٣) عن بيع الحصاة و ( عن بيع الغرر ) رواه مسلم (٤) ( و ) قول جابر ان النبي ﷺ ( قضى بالشفعة بالجوار) رواه النسائي (٥) فذهب الامام يحيى واكثر الاصوليين الى أنه لايعم والاقلون الى أنه يعم (٦) وهو المختار فالغرر المذكور (يعم) جميع افراد ( الغرر و ) الجوار المذكور يعم جميع افراد ( الجوار ) وذلك ( لصدوره (٧) من عدل عارف ) يعني أن صيغة العموم صدرت من

---

العموم مبالغة واغراقاً اه (*) اقول فيه بحث لأن الابلغ ان كان مشتقاً من المبالغة كما هو الظاهر من الكلام فظاهر ان المبالغة لم تتحقق بذكر ماهو الواقع وكذا ان اشتق من البلاغة اذ عند كون العموم واقعاً كان التعبير عنه بصيغة تدل عليه حقيقة بياناً لأصل المراد ولا يكون فيه من البلاغة شيء ، اقول رجع حاصل النزاع الى انه عند ذكر صيغة العموم في مقام المدح او الذم اذا كان العموم دخيلا في المدح او الذم فهل المتبادر منه الحمل على ان ذلك بيان الواقع او مبالغة وقعت لتحصيل المدح او الذم كما هو الغالب اذ الغالب في مقام المدح او الذم ان يزاد على الواقع فيذكر العام ولم يرد عمومه فحينئذ حصل التعارض بين الغلبة وبين الحقيقة ولا شك ان كلا منهما واقع في فصيح الكلام انما الكلام في الظهور واما قول المصنف ولا منافاة فيكون عين النزاع اذ الخصم يقول المدح والذم يقتضي ظاهراً غالباً ان يزاد على ماهو الواقع فيذكر العام ولم يرد عموم فتدبر اه ميرزاجان ( ١ ) اما بذكر العام مع عدم التعميم وارادة العموم فلجعل الخاص وتنزيله منزلة الأفراد واما ارادة التعميم فلانه يدل على ان الوصف مطلوباً او مذموماً في كل واحد من الافراد فيدل على كماله او نقصه فيكون ابلغ اه علوى (٢) لفظ عدم لم يثبت في نسخ وهو ثابت في حاشية السعد وظنن به سيلان في نسخته (٣) وكذا نهى عن نكاح الشغار وامر بقتل الكلاب وجزم بعضهم بالتعميم «» هنا لان امر ونهى يدلان على ورود خطاب مكلف ولما لم يذكر مأموراً ولا منهياً علم ان المخاطب به الكل اه شرح ابي زرعة على الجمع «»لا في نحو قضى بالشفعة بالجوار اه (٤)وبقية الستة الاالبخاري كما في المنتقى اه (٥) ذكره في البيوع اه وقال صاحب جمع الجوامع هو لفظ لايعرف ويقرب منه مارواه النسائي عن الحسن قال قضى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالجوار وهو مرسل اه منه (٦) ونسب في الفصول القول بالعموم الى الجمهور (٧) بما يتعلق

عدل عارف باللغة (١) فالظاهر انه لم ينقل صيغة العموم وهى الغرر والجوار لكونهما معرفين بلام الجنس الا وقد سمع صيغة لايتشكك فى عمومها اوغلب على ظنه عمومها (٢) اذ العدالة تمنعه عن ايقاع الناس فى ورطة (٣) الالتباس واتباع مالايجوز اتباعه واذا ظن صدق الراوي فيما نقله عنه عليه السلام وجب اتباعه بالاتفاق ( قيل ) في الاحتجاج للاكثرين ( الاحتجاج ) إنما هو ( بالمحكى ) لابنفس الحكاية (و) المحكي ( يحتمل الخصوص ) (٤) فيحتمل فى الحديثين أنه ﷺ نهى عن غرر خاص وقضى بالشفعة فى جوار خاص فظن الراوي عموم الحكم باجتهاده أوسمع صيغة خاصة فتوهمها عامة فنقل الحكم على اجتهاده اوتوهمه (٥) ( قلنا ) هذه الاحتمالات ( خلاف الظاهر ) لما مر من عدالة الراوي ومعرفته بالعربية ولو تركت الظواهر للاحتمال (٦) لادى الى ترك كل ظاهر لان الاحتمال من ضرورتها (٧) ،

**مسئلة** اختلف فى فعل المساواة (٨) الواقع في سياق النفى (مثل) قوله تعالى ( لايستوي ) « أصحاب النار وأصحاب الجنة » فذهبت الحنفية والرازي والبيضاوي وكثير من أصحابنا الى ان ذلك لا يفيد العموم (٩) وذهب الشافعي وبعض اصحابنا الى افادته العموم (١٠) ولذلك ذهب الى ان المسلم لايقتل بالكافر ولو كان ذمياً واصحابنا وان وافقوه في الحكم (١١) فلم يوافقوه فى الاصل وانما منعوا قتل المسلم بالكافر ولو كان ذمياً بعموم لايقتل مسلم بكافر رواه البخاري وابو داود والمختار انه لايعم لانه ( يحتمل ) نفي ( الكل ) من وجوه الاستوآء ( و ) يحتمل نفي ( البعض ) (١٢) منهما ( لحسن السؤال ) من المخاطب عن المراد منهما وصحة تقسيمه (١٣) اليهما فثبت أنه

---

بمعرفة المعانى الوضعية وبما يتعلق بمعرفة استنباط الأحكام الشرعية اه قسطاط والله اعلم (١) وبالمعنى اه عضد (٢) فان قيل لاخفاء في ان حكمه انما وقع في صورة مخصوصة فكيف يصح الحمل على العموم قلنا اما في الغرر فاحتمال العموم ظاهر لجواز ان يصدر عنه النهي عن كل بيع فيه غرر واما في القضاء بالشفعة للجار فيحتمل على انه قضى بطريق فهم منه العموم اه سعد والله اعلم (٣) بفتح الواو اه ديوان (٤) واذا احتمل الخصوص بطل ظهوره اه من شرح جحاف (٥) وعن ابن دقيق العيد الحق الخصوص ان كان المحكي فعلا لان الفعل لاصغية له وان كان المحكي قولا فالحق العموم لما ذكر ، ذكر معناه في شرح الجمع اه شرح جحاف (٦) في نسخة الاحتمالات اه (٧) والا لكانت نصوصاً لاظواهر اه قسطاس (*) اى من ضروريات الظواهر وما انتفى عنه فليس بظاهر بل نص وحينئذ فلوقدح لم يعمل بظاهر في حكم اه (٨) وكذلك غير المساواة من الافعال فلا آكل عام في جميع وجوه الاكل ولا اضرب عام في جميع وجوه الضرب اه عضد (٩) فمن ثمة جوز ابو حنيفة قتل المسلم بالذمي اه (١٠) اى يدل على عدم جميع وجوه المساواة (١١) وهو ان المسلم لايقتل بالكافر اه (١٢) فصار مجملا متردداً لاظاهر له محتاجاً الى البيان ولذلك يحسن السؤال اه من شرح جحاف (١٣) اى الاستواء

( قوله ) لما مر من عدالة الراوي ومعرفته بالعربية كذا في شرح المختصر ولاخفاء في ان احتمال الخطأ في الاجتهاد والخطاء في معرفة مدلولات الالفاظ انما تخالف ظاهر العلم لا العدالة ذكره السعد ثم قال نعم لو قيل يحتمل انه توهم العموم فيما ليس بعام او علم عدم العموم وتعمد نقل العموم كذباً توجه ان هذا ينافي ظاهر علمه وعدالته اذا عرفت ذلك ففي قول المؤلف عليه السلام فتوهمها عامة وقوله او توهمه اشارة الى دفع هذا الاعتراض ( قوله ) وبعض اصحابنا قد بنى عليه الامام المهدي عليه السلام في المنهاج ورواه عن اصحابنا (قوله) لحسن السؤال يقال السؤال لدفع احتمال البعض وان كان مرجوحاً فلا يتم المدعى (قوله) تقسيمه اليهما، أي الى الكل والبعض

---

( قوله ) يقال السؤال لدفع احتمال البعض الخ ، يقال الكل والبعض جزئيان لمطلق النفي فلا يوصف احدهما بالراجحية والآخر بالمرجوحية فتأمل اه عن خط شيخه

(قوله) وهو ، أي مطلق النفي اعم من النفي المقيد بالكل اوالبعض (قوله) ولايخفى عليك ان الكل والبعض الخ ، يعنى فيتم الاحتجاج بذلك للحنفية ومن معهم لانهما اذا كانا قيدين للنفي فثبوت الاعم وهو مطلق النفي لايستلزم ثبوت الاخص وهو النفي المقيد فلا يثبت العموم في نحو لايستوى الآية (قوله) قيد للنفي نفسه لاللمنفي لكن هذا لايناسب قول المؤلف عليه السلام يحتمل نفي الكل ويحتمل نفي البعض فان الكل قيد للمنفي ولهذا بين الكل بقوله من وجوه الاستواء وبين البعض بقوله منها أي من وجوه الاستواء (قوله) اذ لو كان ، أي كل فرد من الكلية والبعضية ولهذا صح افراد الضمير

يفيد مطلق النفى للاستوآء وهو أعم من النفى المقيد بالكل أوالبعض والنفى الاعم لااشعار لهبالنفى الاخص(١) ولايخفى عليك أن الكل والبعض قيد للنفى نفسه لاللمنفي اذ لو كان للمنفى لتوجه النفي اليه ولزم انعكاس الحكم وان أردت زيادة استيضاح لما ذكرناه فتأمل فى الفرق بين قول القائل حصل نفى للاستوآء مطلق وحصل نفى للاستوآء شامل لجميع وجوهه أو خاص ببعضها وبين قوله حصل نفى لاستوآء مطلق وحصل نفى لاستوآء شامل أو خاص تعلم ان النفى المطلق لايشعر بالمقيد بقيد مخصوص بخلاف نفى المطلق ولما لم يتنبه الشارحون لمنهاج البيضاوي ضعفوا هذا الدليل وجزموا بأن قوله لان الاعم لايستلزم الاخص غلط منشاؤه استعمال قاعدة الاثبات (٢) فى النفى وهو اجل من ان يخفى (٣) عليه ما هو أدق من هذا (قيل)

(قوله) للمنفي ، اي قيد للمنفي (قوله) ولزم انعكاس الحكم ، أي ان نفي الاعم وهو الاستواء المطلق يستلزم نفي الاخص وهو الاستواء في كل شيء (قوله) حصل نفي للاستواء مطلق الخ فالاطلاق والشمول والخصوص صفة للنفي وقوله حصل نفي لاستواء مطلق فالاطلاق وما بعده صفة للاستواء (قوله) ان النفي المطلق لايشعر بالمقيد اذ ثبوت الاعم لايستلزم ثبوت الاخص (قوله) بخلاف نفي المطلق اذ نفي الاعم يستلزم نفي الاخص (قوله) ولما لم يتنبه الشارحون الخ ، أي لم يتنبهوا لمراد صاحب المنهاج من انه اراد ان ثبوت الاعم لايستلزم ثبوت الاخص بل حملوا قوله ان الاعم لايستلزم الاخص على ارادة ان نفي الاعم لايستلزم نفي الاخص فغلطوه بناء منهم ان البيضاوي استعمل المعنى الاول في الثانى وهذا هو المراد بقول المؤلف عليه السلام منشاؤه أي منشأ غلط البيضاوي استعمال قاعدة الاثبات في النفى وهو أي البيضاوى أجل من ان يخفى عليه الخ اذ فرق بين ثبوت الاعم ونفي الاعم ، واعلم ان ابن الحاجب وشراح كلامه قد بنوا استدلال الحنفية على مافهمه

(١) عبارة المختصر وشرحه النيسابورى والأعم لايشعر بالاخص واجيب بأن ذلك في الاثبات فانك اذا قلت رأيت حيوانا لايشعر ذلك بانك قد رأيت انساناً وأما في النفي فليس كذلك فانه اذا قيل مارأيت حيواناً وكان قد رآى انساناً عد كاذباً فنفي الاعم مستلزم لنفي الاخص اه ومثله في العضد وقد نبه العلامة سيلان على ان شراح ابن الحاجب وقعوا فيما وقع شراح المنهاج من الغلط (٢) لان قاعدة الاثبات ان ثبوت الاعم لايلزم منه ثبوت الأخص كالحيوان والانسان فتوهموا انه استعمل هذه القاعدة في النفي وانه اراد ان نفي الاعم لايلزم منه نفي الاخص وهو انما اراد النفي الاعم الذى هو المطلق لايلزم منه النفي الاخص الذى هو المقيد بالكل والبعض فافهم اه من خط السيد العلامة صلاح بن حسين الاخفش رحمه الله تعالى (٣) إعلم أنك تفتقر في تحقيق المقام والاطلاع على خفيات اسرار الكلام الى مقدمتين احداهما ان اللفظ متى اشعر بالاخص أشعر بالأعم ولا عكس والاخرى ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ، اذا عرفت ذلك فالاستواء المطلق اعم من الاستواء المقيد بكل وجه وبالبعض المعين فلا يلزم من اشعار اللفظ به الاشعار بخصوصية احدهما ونقيضه أخص من نقيض كل منهما فاذا أشعر اللفظ به اشعر بكل من النقيضين وحينئذ فالاستدلال على نفي عموم الآيه بان الاستواء المنفي مطلق وهو اعم من المقيد بالكل والاعم لايشعر بالاخص غلط منشاؤه استعمال قاعدة الاثبات في النفي والجهل بأن ذلك خاص بالاثبات واما النفي فلا لان اللفظ حينئذ يشعر بنقيض الاعم فيشعر بنقيض الاخص لما عرفت والاستدلال على ذلك بان النفي المتعلق بالاستواء مطلق وهو أعم

(قوله) لكن هذا لايناسب قول المؤلف الخ ، يقال لاتدافع بين كلامي المؤلف وقول المحشي ولهذا بين الكل بقوله الخ يلزم منه اتحاد القيد والمقيد فتأمل اهح عن خط شيخه (قوله) ويحتمل نفي البعض ، هذا وهم عند التأمل اه حسن (قوله) فان الكل قيد للمنفي ، ليس قيداً للمنفي في عبارة المصنف بل هو نفس المنفي فتأمل وانما يتم كلام المحشي لو كان قيداً للمنفي اهح عن خط شيخه (قوله) اي ان نفي الاعم

في الاحتجاج للشافعي ومن وافقه ( نفي دخل علي ) (١) فعل ( متضمن النكرة ) وهي المصدر فمعنى لايستوي زيد وعمرو لايثبت استوآء بينهما (فعم) كغيره من النكرات ( قلنا ) قد تقرر أن التعريف والتنكير من خواص الاسماء فلا يدخل النفي على نكرة أصلا وحينئذ لانسلم انه يجب اجرآء المتضمن مجرى ماتضمنه لما ثبت من انه ( ليس المؤل كما أول به ) كقولهم في الجملة المعلقة انها مؤلة بالمصدر وقائمة مقام المفعولين فلو كان المؤول كما أول به لما قامت مقامهما (٢) هذا وأما نحو قول القائل لااستوآء ولامساواة بين زيد وعمرو فهو عام لانه نكرة في سياق النفي ومثله الاستوآء حاصل بين زيد وعمرو لكونه محلى بلام الجنس وكل واحد منهما مخصص بالعقل نحو الله خالق كل شيء اي خالق كل شيء يخلق (٣) فلا يرد عدم صدق كل واحد من العمومين من حيث انه لابد بين كل امرين من مساواة من وجه (٤) وأقلها المساواة

---

شارحوا المنهاج فانهم ذكروا ان الحنفية استدلوا بان المساواة مطلقا أي في الجملة اعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لان الاعم لااشعار له بالاخص بوجه من الوجوه فلا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم ثم اجابوا بان ماذكرته الحنفية من عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو في طرف الاثبات لا في طرف النفي فان نفي الاعم مستلزم نفي الاخص الى آخر ماذكروه (قوله) المعلقة ، اي لافعال القلوب (قوله) كما اول به وهو المصدر (قوله) من العمومين اي عموم النفي وعموم التعريف باللام ( قوله ) وأقلها المساواة في سلب ماعداها الخ فلولم يخصص عموم النفي لكذب في هذا

وهو الاستواء ، تفسير الانعكاس ههنا غير مناسب اه

---

من الشامل والاعم لايشعر بالاخص برئي عن هذا الغلط وهو المنسوب الى القاضي البيضاوى الصحيح عنه والقول بان قوله لان الاعم لايستلزم الاخص غلط منشاؤه استعمال قاعدة الاثبات في النفي غلط منشاؤه عدم تدبر كلامه هذا توضيح كلام المؤلف وقد اختار مذهب البيضاوى وارتضاه لقوة دليله عنده ، ولا يخفى على ذى انصاف وذوق سليم أن ما ذكره المؤلف والقاضي كلام ظاهرى واذا تحققته رأيته قد بعد عن ساحة التحقيق كثيراً وانتهى الى الدرك الأسفل فلن تجد له نصيرا فانا لاننكر ان النفي المطلق لايشعر بالمقيد لكنا نمنع ان نفي الاستواء في الآية مطلق وسنده انه لايخلو اما ان يكون الاستواء المنفي قبل دخول النفي عام لكل وجه او خاص ببعض معين او مطلق والاولان لادليل عليها ولايدعيهما احد فتعين الثالث وحينئذ فهو أعم من كل منهما فعند نفيه أشعر اللفظ بنقيضه وهو أخص من نقيض كل منهما فيشعر بكل من نقيضهما وعلى الجملة فالاستواء المطلق موجود بوجود كل فرد من افراده فينتفي بانتفائه كل فرد وهو معنى العموم فظهر ان الحق الحقيق بالقبول ما ذهب اليه الامام الشافعي والشيخ ابن الحاجب ولا يتخلف عنه الاقاصر عن معرفة الحق او مشاغب والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب اه من خط السيد حسين بن الحسن الاخفش رحمه الله وهو غاية في التحقيق لمن تأمله اه (١) عبارة العضد قيل انه نكرة في سياق النفي لان الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذا توصف بها النكرة دون المعرفة اه اى الكل متفقون على انها نكرة سواء كان اتصافها بها باعتبار نفس الجملة على ماهو الظاهر من عباراتهم او باعتبار الذى سبك منها على مااختاره المحققون الذاهبون الى ان التعريف والتنكير من خواص الاسم وذلك الفرد هو المصدر المأخوذ من المسند الواقع في تلك الجملة حقيقة كما اذا كان المسند مشتقاً او حكما كما في غيره وذلك فيما نحن فيه هو الاستوآء فلايستوى في قوة قولنا لااستوآء فافاد العموم من جهة وقوع النكرة في سياق النفي هذا ويمكن ان يقال تصريحهم بان التعريف والتنكير من خواص الاسم ينفي كون الجملة نكرة اه ميرزاجان (٢) لان المصدر لايقوم مقامهما اه من خط السيد صلاح (*) وذلك لان المصدر ليس الا مفعولا واحداً والمفعول الواحد لايقوم مقام المفعولين وقد اشار الرضى الى ان ليس حكم الشيء حكم مااول به والله اعلم (٣) تخرج ذاته تعالى وتنزه اه (٤) كالوجود وغيره اه فصول بدايع

في سلب ماعداهما نهما وعدم مساواة من وجه واقلها في تشخصهما والا ارتفعت الاثنينية ،

﴿ مسئلة ﴾ أختلف في (المقتضى) بصيغة الفاعل (١) وهو ما لا يستقيم في العقل والشرع كلاما الا بتقدير (٢) وثمة امور صالحة لاستقامة الكلام فذهب السيد ابو طالب والامام يحيى بن حمزة وكثير من الاصوليين كالشيخ ابي اسحق والغزالي وابن السمعاني والرازي والآمدي وابن الحاجب (٣) الى أنه (لا عموم له في المقتضيات) فلا تقدر كلها بل يقدر واحد منها بدليل فان فقد الدليل كان مجملا بينها وذهب جمهور أصحابنا (٤) الى انه يعم المقتضيات فتقدر كلها الا ما خصه دليل (٥) مثال ذلك قوله ﷺ رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه (٦) رواه الطبراني في معجمه الكبير عن ثوبان وله شاهد صحيح رواه ابن ماجه بسند جيد وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال انه على شرط الشيخين فان ظاهره يقتضي نفيهما بالكلية عن جميع الامة لكنه يفضي الى الكذب في كلام الرسول ﷺ للقطع بصدورهما من الامة فلا بد (٧) من اضمار حكم يمكن نفيه من الاحكام الدنيوية

---

(١) قال سعد الدين ان ذلك خلاف المشهور والمشهور في عبارة القوم المقتضى بصيغة اسم المفعول وبهذا يشعر كلام الآمدي حيث قال المقتضى وهو ما اضمر لضرورة صدق المتكلم وعدل عنه المؤلف إقتفاء لابن الحاجب لان ما اضمر قد يكون عاماً على ماقد صرح به حيث قال ان عاماً فعام والله اعلم اه من خط السيد حسين بن حسن الاخفش (٢) وذلك التقدير هو المقتضى بصيغة المفعول اه عضد (٣) والسبكي في جمع الجوامع (٤) وحكاه عبد الوهاب عن اكثر المالكية والشافعية واختاره النووي في الروضة في الطلاق فقال والمختار لا يقع طلاق الناسي لان دلالة الاقتضاء عامة اه من بعض حواشي شرح المحلى (٥) كما اشار اليه ابن الامام بقوله فان تعين احدها الخ اه (*) وفائدة الخلاف تظهر في طلاق الناسي ونكاحه ومشتراه وعقوبته وتضمينه ونحو ذلك ذكر معناه في شرح الجمع (٦) عبارة المختصر ومثل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع الخ وفي شرحه وقد ذكر في مثاله قوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع الخ قال المحقق الابهري على هذا اللفظ وهاتان العبارتان يعني عبارة المتن والشرح مشعرتان بان هذا الحديث ليس من باب المقتضى لان العلماء عدوا الاقتضاء من قبيل المفهوم وهو ما يثبت بتبعية المنطوق فيجب ان يكون كلاهما مرادين وليس رفع الخطأ والنسيان مراداً في الحديث بل هو من قبيل الاضمار والحذف اى مما حذف فيه المضاف بقرينة واقيم المضاف اليه مقامه وكذا نحو قوله واسأل القرية وكذا نحو حرمت عليكم امهاتكم مما اسند فيه الحكم الى الذات والمراد اسناده الى فعل يتعلق بها وسيجي في باب المجمل ، ومن عد الحديث من باب الاقتضاء قال لابد من تقدير امر فيه لصدق كلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وذلك الامر ما يتعلق بهما من الاحكام الدنيوية كالعقوبة والضمان والاخروية كالحساب والعقاب وغيرهما من الاثم والندامة ووقوع الطلاق حيث قال ان كلمت زيداً فزينب مني طالق فكلمه ناسياً والحنث والكفارة في القتل والوقاع فمن قال لا عموم للمقتضى اكتفى بتقدير واحد من هذه الامور غير الضمان في اتلاف مال الغير مخطياً وغير الكفارة في قتل النفس خطأً للنص على وجوبها ومن قال بوجوبه اضمر اضمارات متعددة او قدر امراً عاما يعمها ويخص منها الكفارة والضمان اى حكم الخطا والنسيان فان الحكم جنس مضاف يقتضي العموم اه من حاشية على العضد (٧) قال

---

(قوله) واقلها في تشخصهما فلو لم يخصص العموم أيضاً لكذب في هذا (قوله) في المقتضى بصيغة اسم الفاعل اختار المؤلف عليه السلام كونه بصيغة اسم الفاعل كما في شرح المختصر لا بصيغة المفعول كما هو المشهور في عبارة القوم وذلك لما ذكره في حواشيه من ان المقتضى على لفظ اسم المفعول كالملفوظ ان عاماً فعام وان خاصاً فخاص ولذا قال ابن الحاجب اما اذا تعين احدها بدليل كان كمشهوره في العموم والخصوص واعتمد ذلك المؤلف عليه السلام حيث قال فيما يأتي فان تعين احدها بدليل فكالملفوظ وايضاً ليصح اذا كان بصيغة اسم الفاعل تفسيره بما ذكره المؤلف عليه السلام من انه ما لا يستقيم في العقل والشرع كلاماً الا بتقدير وكذا ليصح انه لا عموم له في الجمع بمعنى انه لا تقدر جميع المحتملات لاستقامته

أو الاخروية كالعقوبة والضمان والذم والقضاء الى غير ذلك (٢) إحتج الاولون بما أشار اليه بقوله ( للاستغناء عن اضمارها ) وتقريره بأن يقال لو أضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء والللازم باطل اما الملازمة فلان الحاجة تندفع بالبعض دون الاخر فكان الاخر مستغنى عنه ، وأما بطلان اللازم فلان الاضمار لما كان للضرورة وجب أن يقدر (٣) بقدرها ، إحتج القائلون بالمذهب الثاني بما أشار اليه والى جوابه بقوله ( وفهم من نحو لا سلطان للبلد نفي الصفات المعتبرة عرفا ولاقياس فيه ) (٤) وتقريره انه اذا قيل لاسلطان للبلد وبها سلطان فانه يفهم منه نفي جميع الصفات المعتبرة فيه من السياسة والعدل ونفاذ الحكم وغيرها فكذلك يكون حكم رفع عن امتي الخطأ والنسيان ، والجواب انه انما فهم ذلك بحسب العرف والقياس في العرف لايصح اذ قد يحصل العرف في عبارة دون عبارة ولا جامع في مثله ( فان تعين أحدها ) اي أحد المقتضيات ( بدليل فكالملفوظ ) ان عاما فعام وان خاصاً فخاص (٥) اذ لافرق بين الملفوظ والمقدر في افادة المعنى قيل العموم من عوارض الالفاظ والمقدر ليس بلفظ ، ورد بمنع المقدمتين أما الاولى فلان العموم في الحقيقة (٦) انما يعرض لمدلول اللفظ بأن يراد جميع افراده وأما الثانية فلان المقدر لفظ حكما ،

﴿ مسئلة ﴾ ( اختلف في ) الفعل المتعدي الى مفعول اذا وقع بعد نفي أو معنى نفي هل يجري مجرى العموم في مفعوله أم لا ( مثل ) والله ( لا اكلت وان اكلت ) فعبدي (٧) حر وهذا مثال معنى النفي لاستعماله في موضع اليمين التي للمنع

الرازي في المحصول ما لفظه لابد وان نقول المراد رفع عن امتي حكم الخطأ والنسيان ثم الحكم قد يكون في الدنيا كايجاب الضمان وقد يكون في الآخرة كرفع التأثيم اه (٢) من الحسرة والندامة في العقبى اه (٣) ولاضرورة في غير الحكم الواحد فيبقي على الاصل وللمخالف ان يقول ليس اضمار احد الحكمين اولى من الاخر واما ان لاتضمر حكما أصلا وهو غير جائز أو تضمر الكل وهو المطلوب اه عضد (٤) اى وفهم نفي الصفات المعتبرة من هذا المثال للعرف والعرف لاقياس فيه اه (٥) مثل في بعض الحواشي للعموم بقوله صلى الله عليه واله وسلم رفع عن امتي الخ فيقدر لفظ عام وهو حكم الخطأ والنسيان الخ قال ووجه عمومه انه جنس مضاف وأيضاً المضاف اليه جنس معرف فيكتسى العموم منه كما لوقال اشتر غلام الرجل ولا تشتر غلام المرأة ومثل للخاص بقوله واسئل القرية وجعل في الفصول وشرحه للشيخ لطف الله مثال العام قوله تعالي واسئل القرية قال فتقدير الأهل متعين بدليل العقل وهو من صيغ العموم فيكون عاماً أي كل واحد من اهل القرية ومقتضى الفصول وشرحه أيضاً ان الحديث المذكور من غير المتعين فتأمل اه (٦) كما أشار اليه المؤلف قدس سره فيما سبق فعرف أن عروض العموم للالفاظ باعتبار معانيها في اول الباب فالتحقيق ان العروض انما هو باعتبار المعاني ـ فالكلام هنا مع التقييد بالحقيقة قويم لاينافي ماسبق من ان عروض العموم للالفاظ متفق فيه فلا معنى للحصر في عروضه للمعاني فهو غير وارد والله اعلم اه من خط مولانا مؤلف الغاية رحمه الله (٧) فانه

قوله ) ولاقياس ، فيه اي في ذلك مما ليس له اختصاص بالسلطنة ( قوله ) ورد بمنع المقدمتين ، اما منع الاولى فعلى ما ذكره الاكثر لا على ما استقربه المؤلف عليه السلام ( قوله ) الفعل المتعدى ، المحذوف متعلقه غير المذكور معه مصدره ( قوله ) لاستعماله في موضع اليمين التى للمنع ، قد نقل عن بعضهم في وجه عموم النكرة في الشرط المثبت ان الحلف فيه على نفيه اي نفي مضمونه ففي قولك ان كلمت رجلا فعبدي حر المحلوف عليه نفي الكلام لانه المطلوب من الحلف فهو في معنى

(قوله) على ما استقربه المؤلف عليه السلام ، في اول بحث العموم بقوله والاقرب انه في اللغة للامرين قبيل مسئلة اختلف في الصيغ الخ اهـ ح من خط شيخه (قوله) ففي قولك ان كلمت رجلا فعبدي حر الخ ، عبارة السعد قوله اوما في معناه يعني النكرة الواقعة في الشرط المستعمل في موضع اليمين التى للمنع مثل ان اكلت فانت طالق فانه للمنع عن الاكل اذ انتفاء الطلاق مطلوب وذلك لانتفاء الاكل فهو في معنى لا اكل البتة ففي كلام المحشي هذا ما لا يخفي من القلق اهـ ح عن خط شيخه ( قوله ) لانه من المطلوب من الحلف هذه عبارة ابن الهمام ولا انه لم يكن في عبارته قول المحشي فهو في معنى لا كلام البتة و و الصواب يعني حذف فهو في معنى الخ اهـ ح عن خط شيخه

( فالجمهور ) كالشافعيـة وابي يوسف من الحنفية وأكثر اصحابنـا ( على انه عام في مفعولاته فيقبل التخصيص بالنية ) فاذا قال أردت أكل العنب مثلاقبل منه (وقيل) انه ( غير عام ) في مفعولاته فلا يقبل تخصيصاً فلو خصصه بمأكول لم يقبل منه لان التخصيص من توابع العموم وهذامذهب اكثر الحنفية والمؤيد بالله (١) من أئمة الزيدية (و) هذا الخلاف ( مبناه على ان المفعول به مقدر ) في نظم الكلام فيكون كالمذكور ملحوظاً عند الذكر فجاز ان يراد به بعض دون بعض ( أو محذوف ) لايلحظ عند الذكر وانما سيق الكلام لنفي حقيقة الفعل من حيث (٢) هي ( والصحيح احتمالهما) لان كل واحد منهما واقع في فصيح الكلام ( فيقبله ) اي التخصيص بالنية ويكون ذلك قرينة لارادة أحد المحتملين ، واعلم أن من اصحابنا من جعل الخلاف عاما في الفعل المتعدي وغيره ومثل لغيره بأن صمت ولا اصوم بالنسبة الى الازمنة وان قعدت ولااقعد بالنسبة الى الامكنة ولا بعد فيه فان سائر التعلقات مما يحتمل التقدير والحذف ، والغزالي وابن الحاجب وغيرهما خصصوا الخلاف بالمتعدي وجعلوا (٣) ماعداه محل وفاق في انه لا يقبل التخصيص بالنيـة وفي دعوى الوفاق نظر

---

للمنـع من الاكل اذ انتفـاء الحرية مطلوب بانتفـاء الاكل اه قسطاس (١) في احد قوليه اه(٢) وهي شيء واحد ليس بعام اه غيث هامع والتخصيص فرع العموم اه زركشي على الجمع (٣) قال ابو زرعة في شرح الجمع مالفظه وكلام القاضي عبد الوهاب يدل على جريان الخلاف في الفعل القاصر ايضا وهذا مخالف لكلام الامام والغزالي والآمدي وغيرهم اه

---

لا كلام البته فبهذا الاعتبار كان رجلا نكرة في سياق النفي فاما الشرط المنفي فلا عموم للنكرة فيه كان لم اكلم رجلا فعبدي حر لان الحالف في الشرط المنفي على الاثبات أي اثبات مضمون الشرط ولاعموم لمافي الاثبات من غير قرينة العموم وكانه قيل في المثال لأكلمن رجلا (قوله) فلا يقبل تخصيصاً هذا تنبيه على ثمرة الخلاف ومرجع النزاع قال في الحواشي وشرح الجمـع اذ لا نزاع في انه يحنث بكل مأكول على ماهو قضيـة العموم الا انه عندنا عام لفظي وعند ابي حنيفـة عام عقلي لان النفي والمنـع لحقيقـة الاكل وهي شيء واحد فلا تتجزاء بحسب الارادة وان لزم منه النفي والمنع لجميع المأكولات والمراد بالتخصيص هو التخصيص بالنية واما التخصيص باللفظ عند حذف المتعلق فالفاق في الجميع أي في المفعول به وغيره لان المخصص اللفظي قرينة على تقدير المحذوف نحو ان اكلت الا عنباً او الايوم الجمعة او الا في المسجد فعبدي حر فالمستثنى منه في جميع ذلك عام كم قرر في موضعه ذكره في الفصول وشرحه للشيخ العلامة رحمه الله (قوله) والصحيح احتمالهما ، أي احتمال الحذف والتقدير فعلى هذا يكون من قبيل الاشتراك فلا يكون ظاهراً في العموم (قوله ) والصحيح احتمالهما اما الحذف فكما في قوله تعالى والله يعلم وانتم لاتعلمون وقولهم فلان يعطي ويمنع واما التقدير فكما في قوله تعالى يوم تجد كل نفس ماعملت من خير محضراً أي ماعملته قال السعد وهو اكثر من ان يحصى (قوله ) فيقبله، ظاهره انه متفرع على قوله والصحيح احتمالهما وفي شرح المختصر فلو اصب ان يقام الدليل على ان الظاهر هو التقدير ليكون في حكم الملفوظ فيقبل التخصيص (قوله) ، واعلم ان من أصحابنا اراد صاحب الفصول قال الشيخ رحمه الله تعالى في شرحه لان الظاهر في المحذوف انه مقدر في نظم الكلام لاحتياج الفعل اليه اما لتوقف فهمه عليه كالمفعول به او لانه من ضرورته كالزمان والمكان او لان الغالب في الفعل وقوعه به كالسبب والآلة فهو كالملفوظ به وكما انه لولفظ به عاما كان الفعل عامافيه فكذلك مع حذفه (قوله ) محل وفاق في انه لايقبل التخصيص بالنية لان غير المفعول به من سائر المتعلقات من الزمان والمكان عند عدم الذكر من قبيل المحذوف دون المقدر فلا يكون بمنزلة عام ملفوظ قابل للتخصيص ذكره في شرح المختصر وحواشيه وادعوا الوفاق على ذلك وفي شرح الفصول للشيخ العلامة ان حجة الغزالي في عدم عمومه في غير المفعول به ان الفعل يعقل بدونه فيجوزان

---

( قوله ) فلا يكون ظاهراً في العموم ، يقال هو عام بالنظر الى شموله لمفعولاته والتخصيص قرينة الخ وكونه من قبيل الاشتراك بالنظر الى مايحتمله من الحذف والتقدير فينظر اه ح عن خط شيخه

لايخطر بالبال اصلا وان كان لاينفك عنه في الواقع فلا يكون كالمذكور (قوله) فان بعض الشافعية ذكره في شرح الجمع عن عبد الوهاب (قوله) فقبل ، اي قبل تخصيصه



(قوله) الفعل الاصطلاحي ، يعنى ليس المراد الفعل المقابل للقول بل الاصطلاحي مثل صلى (قوله) في اقسامهما ، اراد المؤلف عليه السلام بهذا التقسيم ما يكون بالذات وبالاعتبار فلذا اقتصر المؤلف عليه السلام على ذكر الاقسام ولم يذكر العموم بالنظر الى الازمان لدخولها فى الاقسام الاعتبارية (قوله) اذ لايشهد اللفظ اي لفظ الفعل فقط لا المجموع لانه سيأتى ان كان يجمع يفهم منه الاستمرار فيفيد عموم الازمان (قوله) باكثر من صلاة ، اي واحدة وجمع واحد ويستحيل وقوع الصلاة الواحدة فرضاً ونفلا والجمع الواحد في الوقتين (قوله) مخصوص ، ظاهره انه صفة للجمع والاولى انه صفة للصلاة والجمع بتقدير مخصوص احدهما فالصلاة مخصوصة بكونها فرضاً او نفلا والجمع بكونه تقديماً او تأخيراً (قوله) فلايمكن تعيين احد القسمين الخ ، الاظهر ان يقال فلا عموم اذ ليس في اللفظ مايدل على وقوعها معاً بل وقوع احدهما ولا يمكن تعيين احد القسمين الخ (قوله) احد القسمين في كل من الطرفين ، اي الفرض او النفل والتقديم اوالتأخير (قوله) تفسيره خبر لقولنا ومجموع الكلام مقول قال وضمير تفسيره لقولنا وضمير ان تجعل بصيغة المعلوم للفظ كان واسم الفاعل مفعول تجعل وقوله وتجعل معطوف على تجعل فاعله ضمير كان ولفظ من حرف جر وضمير انه لاسم الفاعل يفيد في الثانى عموم

فان بعض الشافعية ذكر صحة التخصيص في الازمنة والامكنة ونقل في ذلك نصاً للشافعي(١) رحمه الله تعالى (واما نحو لا آكل اكلا ) (٢) وان اكلت اكلا (فقابل) للتخصيص بالنية (اتفاقا) واستبعدت التفرقة بين هذا وبين ماتقدم لان مفهومهما متحد لايختلف الا بالتأكيد وعدمه والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة وفرق بعضهم بأن المفعول المطلق متعلق للفعل كغيره من المتعلقات فكما انه اذا قال والله لا اكلت تمراً ولا صمت يوماً ولادخلت داراً يصح منه التخصيص بالاتفاق كذلك اذا قال لااكلت اكلا بخلاف ما اذا حذفت المتعلقات فان الفعل لا اشعار له بشيء منها وبعضهم بأن اكلا فيه تنكير صريح (٣) وقد يقصد به عدم التعيين لما هو متعين مخصوص في نفسه نحو رأيت رجلا وهو متعين عند المتكلم لكنه لايتعرض له في تعبيره فاذا فسر بذلك وخص بأكل التمر كان تعييناً لاحد محتمليه فقبل بخلاف لا آكل فانه لنفي الحقيقة وتخصيصه تفسير له بما لايحتمله ،

## مسئلة الاكثرون على أن الفعل الاصطلاحي المثبت الدال على مايقابل القول لاتفيد حكايته العموم فاذاً (لاعموم لمثل صلىّ) داخل الكعبة (وكان يجمع) بين الظهر والعصر (في اقسامهما) فلا يعم الاول الفرض والنفل ولا الثانى جمع التقديم والتأخير (اذ لا يشهد اللفظ) بحسب الوضع (باكثر من صلاة وجمع مخصوص) فلا يمكن تعيين أحد القسمين الا بدليل لأنه ليس في نفس وقوع الفعل المدلول عليه بالصيغة مايدل على وقوعهما معاً بل وقوع احدهما والتعيين الى الدليل (٤) (وفهم الاستمرار من كان) كما نص عليه الشيخ عبدالقاهر حيث قال قولنا كان يدل على الزمان الماضى نحو كان زيد خارجا تفسيره ان تجعل اسم الفاعل مستحقاً

(١) ذكره الاسنوى في شرح منهاج البيضاوى اه (٢) قد يقال أن التأكيد بالمصدر مع حذف المفعول الذى ذكره تأسيس قرينة على القصد الى حقيقة الاكل لانه لولم يقصد الى الحقيقة لما ذكر مايكون مؤكداً وحذف مايكون مؤسساً بخلاف ما اذا لم يؤكد فلا قرينة اه من خط قال فيه اه شيخنا (٣) وانما قيد التنكير بالصريح لان المصدر الذى في ضمن الفعل ايضا فيه تنكير لكن تنكيره ليس صريحاً فلا يجوز تخصيصه بمصدر معين بالنية لعدم احتمال اللفظ له اه ابهرى (٤) فالصلاة الواقعة داخل الكعبة يحتمل ان تكون فرضاً او نفلا لكنها انما تقع على احد الوجهين دون الآخر فلا تعمهما لامتناع وقوعها على جهتى الفرض والنفل اه حلى

(قوله) بتقدير مخصوص احدهما ، الظاهر كل واحد منهما اه ح عن خط شيخه

للوجود في الماضي من الزمان ويجعل من بعد انه يقتضي وجوداً دائماً في الماضي من الزمان (١) واذافهم الاستمرار منه فالاقرب أنه ( يفيدفي الثاني ) وهو كان يجمع ( عموم الازمان ) وكونه من لفظ الراوي لايقدح في ذلك لان الفرض أنه عدل عارف فيعم جمع التقديم و التأخير والجمع في سفر النسك وغيره قيل ومنشأ الخلاف في هذا الطرف من هذه المسئلة ان كان هل تقتضي التكرار أو لا ، وبالاول جزم القاضي ابو بكر فقال ان قول الراوي كان ﷺ يفعل كذا يفيد في عرف اللغة تكثير الفعل وتكريره قال تعالى « وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة » أي يداوم على ذلك ، وكذا قال القاضي أبو الطيب من الشافعية وجرى عليه ابن الحاجب الا انه قال مامعناه أنه لايلزم من التكرار العموم واختار في المحصول الثاني (٢) فان دل دليل خارجي على التكرار عمل به والا فلا وقال ابن دقيق العيد أنها تدل على التكرار كثيراً كما يقال كان فلان يقري الضيف ومنه كان النبي ﷺ اجود الناس الحديث (٣) ، وتجيء لمجرد الفعل من غير تكرار قليلا نحو كان النبي ﷺ يقف بعرفات عند الصخرات ، وقول عائشة كنت اطيب النبيء ﷺ لحله وحرمه (٤) ولم يقع وقوفه بعرفة واحرامه وعائشة معه الا مرة ، ومنه ما في سنن أبي داود بسند صحيح عن عروة عن عائشة وهي تذكر شأن خيبر كان النبي ﷺ يبعث عبد الله بن رواحة الى يهود خيبر فيخرص النخل فهذا لا يمكن فيه التكرار لان خيبر كان سنة سبع وعبد الله بن رواحه قتل في غزوة مؤتة (٥) سنة ثمان انتهى كلام ابن دقيق العيد (٦) وقد تحصل من جميع ماذكرناه غير ما في المحصول شياع افادتها التكرار والاستمرار فلا يعدل عنه من غير قرينة

---

(١) وهذا صريح في ان كان تقتضى الاستمرار ولا يفهم الانقطاع الا من دليل خارج اه جواهر (٢) صح في المحصول انها لا تقتضيه عرفاً ولا لغة وقال عبدالجبار تقتضيه في العرف فانه لا يقال في العرف كان فلان يتهجد اذا تهجد مرة اه من شرح ابي زرعة (٣) اخرجه البخارى من حديث ابن عباس رضى الله عنهما قال كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اجود الناس وكان أجود مايكون في رمضان حين يلقاه جبريل عليه السلام وكان جبريل عليه السلام يلقاه في كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن فلرسول الله صلى الله عليه واله وسلم اجود بالخير من الريح المرسلة (٤) الحرم بضم الحاء وسكون الراء اه نهاية (٥) في القاموس مؤتة بالضم موضع بمشارق الشام قتل فيه جعفر بن ابى طالب وفيه كان تعمل السيوف اه (٦) وفي المنتقى في باب جواز مصالحة المشركين على المال وان كان مجهولا اخرجه عن ابن عمر رضي الله عنه البخارى بطوله وفيه وكان عبد الله بن رواحة يأتيهم في كل عام فيخرص عليهم فقوله في كل عام يشكل مع ماذكره الحافظ ابن دقيق العيد فينظر فيه اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (*) في شرح الفية البرماوى بعد حكاية هذا الكلام من قوله قيل ومنشأ الخلاف مالفظه واعلم ان هذا الخلاف غير خلاف النحاة في ان كان هل تدل على الانقطاع اولا واختار ابن مالك

الازمان لو قيل الاستمرار يفيد وقوع احد الجمعين مستمراً أما التقديم اوالتأخير لا عموم الجمعين فلا يعم الازمان لم يكن بعيداً وبهذا تستقيم عبارة المؤلف عليه السلام من غير قصر على الفعل فقط فتأمل (قوله) يفيد في عرف اللغة تكثير الفعل ، ذكر في الحواشي ان المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على مضي ذلك المعنى اذ لو قيل كان قد جمع لم يفهم التكرار فالمداومة في قوله تعالى وكان يأمر من لفظ المضارع لا من كان (قوله) الا انه قال مامعناه انه لايلزم من التكرار العموم لم يظهر لي هذا من كلامه والله أعلم (قوله) وقال ابن دقيق العيد ذكره في شرح العمدة (قوله) قليلا قد يقال ذلك مجاز لقرينة فينظر وقد اشار المؤلف عليه السلام الى هذا في آخر الكلام بقوله فلا يعدل عنه من غير قرينة

---

(قوله) لا عموم الازمان الخ ، وتقرير عموم الازمان عند من يقول به كالمؤلف عليه السلام ان مثل قوله كان يجمع بين الصلاتين يعم كل وقت يصلح للجمع فيشمل جمع التقديم والتأخير هكذا قرره في الفواصل اه عن خط السيد احمد بن الحسن بن اسحق ح (قوله) وبهذا تستقيم الى قوله فتأمل هو نسخة اه

مسئلة في بيان ان الشارع اذا علق حكما على علة منصوصة نحو ان يقول حرمت السكر لكونه حلواً (١) هل يعم الحكم وهو الحرمة فى المثال أين ماوجدت العلة وهي الحلاوة ام لا اختلفوا فيه والمختار وعليه الاكثر ان الحكم (المعلق على علة منصوصة (يعم قياساً) شرعياً لا لغة (وقيل) أنه يعم بالصيغة (لغة) وكلام الشافعي انه يعم ولم يبين وجه العموم فقيل أراد من جهة اللغة وقيل من جهة القياس فكلامه محمول على القولين (وقيل) أنه (لا يعم) لا بالقياس ولا باللغة وهو اختيار الباقلاني (٢) (لنا) في عمومه (استقلال العلة ظاهراً) فوجب اتباعها واثبات الحكم حيث وجدت لثبوت وجود التعبد بالقياس (و) لنا فى ان عمومه ليس بالصيغة أنه (لو عم) لغة (لاقتضى) قول القائل (اعتقت غانماً لسواده عتق كل اسود) من عبيده لانه بمثابة اعتقت كل اسود واللازم باطل لانه لا قائل به من اهل اللغة وقوله (واتحاد مفهوم حرمت الخمر لاسكارها وحرمت المسكر ممنوع) اشارة الى شبهة القائل بعمومه لغة وجوابها وتقريرها انه لا فرق بين حرمت الخمر لاسكارها وحرمت المسكر في العرف والمفهوم واحد، والثاني يدل على تحريم كل مسكر بالصيغة فكذلك الاول، وتقرير الجواب انا لا نسلم عدم الفرق بينهما فان الاول خاص بالخمر صيغة والثاني عام لكل مسكر وان أراد انه لا فرق بينهما في الحكم لم ينفعه لان ذلك بالقياس الشرعي ولا يلزم منه كونه بالصيغة لان عموم القياس متوقف على أدلة تتبع القياس (٣) وعموم الصيغة لا يتوقف على ذلك فافترقا، وقوله (واحتمال جزئية العلة لا يدفع الظهور) اشارة الى شبهة الباقلاني (٤) وجوابها، وتقريرها انه يحتمل ان تكون العلة فى قوله حرمت الخمر لاسكارها خصوصية المحل مع الاسكار لا مجرد الاسكار وكذلك قوله ﷺ فى قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دماً يحتمل ان

(قوله) ادلة تتبع القياس لعله اراد ادلة ثبوت القياس وحجيته

---

الثاني ورجح ابو حيان الاول وانما قلنا انه غيره لانه لا يلزم من التكرار عدم الانقطاع فقد يتكرر الشيء ثم ينقطع نعم يلزم بالضرورة من عدم الانقطاع التكرار لكن لا قائل به اه (١) ونظيره في الشرعيات لا تمسوه طيباً فانه يحشر ملبياً اه جلال (٢) ان اراد من جهة الصيغة فمسلم وان اراد من جهة المعنى قبل التعبد بالقياس فهذا مذهب ابن الحاجب وان اراد بعد التعبد بالقياس فهو لا يأتى على اصله لانه يثبت القياس فلو لم يثبته لكان من نفاة القياس اه من حاشية ابن ابي الخير رحمه الله (٣) ضبط في نسخة كما هنا بالمصدر المضاف وما في حاشية سيلان على هذه النسخة وفي نسخة بالفعل ونصب القياس وعليه مالفظه والمعنى ان ادلة عموم القياس متوقفة على ادلة تتبع ثبوته اه من انظار سيلان (٤) قال ابن السبكي ومبنى الخلاف ان من اصل القاضي المذكور انه يطلب القطع فلذلك خالف هنا وفيما سيمر بك ان شاء الله والجمهور يكتفون بالظواهر في العمليات مطلقا والباقلاني ممن لا ينكر الظهور ويعترف به هنا

تكون العلة فيه مع ذلك خصوصية قتلي احد وتقرير الجواب أن هذا مجرد احتمال فلا يترك به الظاهر والتعليل ظاهر فى الاستقلال كسائر الملل المنصوصة ،

**مسئلة** اختلف في عموم المفهوم فالجمهور على اثباته ونفاه الغزالي رحمه الله قيل النزاع لفظي (١) فمن فسره (٢) بما يستغرق فى محل النطق لم يقل به ومن فسره بما يستغرق فى الجملة قال به لاحقيقى لانه ان اريد ثبوت الحكم فى جميع ماسوى المنطوق من صور وجود العلة في الموافقة وعدمها في المخالفة فلايتصور النفي من القائل به كالغزالي وان اريد ثبوته فيها بالمنطوق فلا يتصور (٣) اثباته ، والحق انه حقيقي لما ثبت من ان العموم من عوارض الالفاظ لا المعاني ولا الافعال وهذا ماارادبقوله (الخلاف فى عموم المفهوم مبناه على الخلاف فى كون العموم من عوارض المعاني) وهو ظاهر كلام المستصفى حيث قال من يقول بالمفهوم قد يظن ان المفهوم عموما ويتمسك به (٤) وفيه نظر لان العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى مسميات فالتمسك بالمفهوم والفحوى ليس بتمسك بلفظ بل بسكوت فاذا قال فى سائمة الغنم زكاة فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ او يخص وقوله تعالى « ولا تقل لهما اف » دل على تحريم الضرب لا بافظ المنطوق به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا ان العموم للالفاظ لا للمعاني والافعال انتهى (٥) الا ان من يقول بأن العموم من عوارض الالفاظ خاصة ربما يقول بعموم المفهوم بناء على ان المفهوم ملحوظ يوجه اليه القصد عند التلفظ بالمنطوق وربما يقول بعدم عمومه بناء على انه مسكوت عنه غير ملتفت اليه قصداً اذ حصوله انما هو بتبعية ملزومه المنطوق (٦) كما تقرر (٧) في مسئلة لا آكل ،

---

لكن لايكتفى به فاعرف هذا وليكن على ذكر منك اهمنه بالمعنى (١) ذكره ابن الحاجب وغيره اه شرح تحرير (*) الصواب في توجيه جعل النزاع لفظياً ان يقال لايترتب على هذا الخلاف فائدة بالنظر الى اثبات الحكم تحليلا وتحريماً لانه ان قيل في سائمة الغنم زكاة اقتضى ذلك عدم الوجوب في كل معلوفة والا نقل به فعدم الوجوب ثابت بالاصل لعدم الدليل عليه فلم يتصور ما يكون محلا للخلاف اه من خط قال فيه اه شيخنا (٢) أى العام اه وقوله لم يقل به ضرورة انه ليس في محل النطق على ماسيجي من ان المفهوم مادل لافي محل النطق اه جواهر (٣) والحاصل ان الجميع اتفقوا على ان ثمة عموماً وانما النافي نفى ان يكون مستفاداً بالمنطوق اه من افادة السيد هاشم بن يحيي الشامى رحمه الله (٤) أى بعمومه وقوله وفيه نظر أى في ان له عموماً وقوله لان العموم أى لفظ العام لفظ أى صفة لفظ اه شرح تحرير (٥) وعلى هذا فالخلاف معنوى عائد الى قبول التخصيص وعدمه فلو قال في سائمة الغنم زكاة ودل دليل على ان المعلوفة للتجارة فيها الزكاة فهو عند الجمهور تخصيص لعموم المفهوم المتناول لجميع صور المسكوت عنه وعند الغزالي ليس بتخصيص لانه فرع العموم وهو منتف في المفهوم فلا اخراج اه شرح جحاف (٦) لا لتعرض اللفظ له اه ابهرى (٧) حيث بنى على انه اذا كان المفعول محذوفاً لا يلاحظ

---

سواء كان في محل النطق اولا في محله (قوله) قال به ، أي جعل المفهوم عاماً ضرورة ان الحكم ثبت في جميع ماسوى المنطوق من الصور (قوله) لا حقيقي ، عطف على لفظي (قوله) فلا يتصور النفي ، اي نفي العموم من القائل به أي بالنفي (قوله) فلايتصور اثباته اي العموم اذ ثبوت الحكم ليس بالمنطوق (قوله) الا أن من يقول الخ ، استدراك على اطلاق القول بان الخلاف معنوى مبنى على ان العموم من عوارض الالفاظ او ليس من عوارضها ، حاصله انه معنوى لا لانه مبنى على ذلك بل على ما ذكره فى شرح المختصر من ان العموم ما لحوظ للمتكلم بمنزلة المعبر عنه بصيغة عموم حتى يحتمل ان يراد بها البعض او ليس بملحوظ بل لازم عقلي يثبت تبعاً لملزومه لا يتجزأ في الارادة فلا يحتمل ان يراد البعض كما سبق في لا آكل انه مما قدر له مفعول عام يحتمل ان يقصد به البعض او هو لنفي حقيقة الا كل والمفعول محذوف لا يلاحظ فلا يتجزأ في الارادة ذكره في شرح المختصر وحواشيه فتحصل ان المؤلف عليه السلام اشار الى ثلاثة اقوال ما ذكره بن الحاجب من كون النزاع لفظياً وكونه معنويا مبنياً على ما ذكره ونقله عن الغزالي وكونه معنويا مبنياً على ما ذكره شارح المختصر (قوله) مسكوت عنه غير ملتفت اليه ، ينظر هل يلزم من هذا نفي

---

(قوله) ينظر هل يلزم الخ ، الظاهر

**مسئلة** اختلف في عموم خطاب الرسول ﷺ بمثل قوله تعالى « يا ايها المزمل قم الليل ، لئن اشركت ليحبطن عملك ، يا ايها النبي اتق الله » هل يعم الامة ام لا ، فذهب الاكثرون من الاصوليين الى ان ( الخطاب الخاص بالرسول ) كما مثلناه ( لا يتناول الامة ) بعمومه ولا يتناولهم الا بدليل خارجي من قياس لهم عليه او نص او اجماع يوجب التشريك اما مطلقاً او في ذاك الحكم خاصة وذهب ابو حنيفة واحمد رحمهما الله تعالى الى انه يعم الا بدليل يدل على الفرق ، إحتج الاولون بقوله ( لانه خطاب مفرد ) (١) يعني ان كل من عرف اللسان يقطع بأن مثله وضع لخطاب المفرد (٢) لا يتناول غيره ولذلك لا يكون امر السيد لبعض عبيده بخطاب يخصه امراً للباقين وكذا في النهي وسائر اقسام الخطاب كيف ومن المحتمل ان يكون الامر الواحد المعين مصلحة في حق المخصوص بالخطاب و مفسدة في حق غيره كما في اوامر الطبيب للمرضى ولهذا خص النبي ﷺ باحكام من الواجبات والمحظورات والمباحات لم يشاركه فيها غيره ومع امتناع الاتحاد في الخطاب وجواز اختلاف الحكمة

---

المفهوم وعبارة شرح المختصر او غير ملحوظ بل حصل بالالتزام تبعاً لثبوت ملزومه (قوله) ولذلك لا يكون امر السيد لبعض عبيده الخ ، قد يقال لا سواء فان الرسول مبلغ

---

عند الذكر فلا عموم له ولا يتجزأ بحسب الارادة اه (١) في فصول البدايع لهم اولا ان مثله موضوع لخطاب المفرد قلنا غير محل النزاع اذ لا نزاع في عدم وضعه له وثانياً لو عم لجاز اخراج غير المذكور تخصيصاً لعمومه ولا قائل به قلنا قد يقع التخصيص في العام عرفاً كاخراج غير الوطء من النظر وغيره من الاستمتاعات المرادة عرفاً في حرمت عليكم أمهاتكم اه (٢) لنا ان مثله وضع لخطاب المفرد وخطاب المفرد لا يتناول غيره لغة اه وقد يقال ان عدم التناول لغة لا ينافي العموم لجواز ان يتناول خطاب المفرد الغير عرفاً فيما اذا كان المخاطب قدوة والغير اتباعاً واشياعاً له اه قسطاس ومثل معناه في العضد قال صاحب جواهر التحقيق ما لفظه ولقائل ان يقول هذا الاعتراض انما يرد على المصنف لو كان محل النزاع مجرد التناول وانه ممنوع بل ليس النزاع الا في التناول اللغوي كما يدل عليه ظاهر كلام المصنف حيث ذكر في الدليل الاول للمذهب المختار ان خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة وذكر في دليل الخصم انه اذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو ونحوه فهم لغة انه امر لاتباعه معه فعلم ان الخصم يدعي التناول اللغوي والفهم اللغوي واذا كان محل النزاع التناول اللغوي لا يرد الاعتراض المذكور على المصنف لان اثبات التناول العرفي بقرينة خارجية عرفية لا تنافي عدم التناول اللغوي والتحقيق ان خطاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من حيث انه خطاب الرسول لا يستلزم التناول للامة ولا عدم تناولها بخصوصها لان خطاب الرسول تارة يتحقق مع التناول كما في الاحكام المشتركة بينه عليه الصلاة والسلام وبين امته وتارة يتحقق لا مع تناوله الامة كما هو الواقع في خصايصه عليه الصلاة والسلام واذا كان كذلك لم يكن خطاب الرسول من حيث هو خطاب الرسول مستلزماً للتناول بخصوصه والا لامتنع تحققه مع عدم التناول لاستحالة اجتماع عين الملزوم مع نقيض اللازم وكذا لم يكن مستلزماً لعدم التناول بخصوصه والا لامتنع اجتماعه مع التناول فعلم ان التناول او عدم التناول بخصوصهما لا يفهم من نفس

---

انه لا يلزم وقد اشار الى هذا المؤلف عليه السلام بقوله قصداً اه ح عن خط شيخه (قوله) قد يقال لا سواء الخ ، يقال وان ظهر عدم التسوية فلا يفيد في المقصود وهو عموم اللفظ اه ح عن خط شيخه.

في المقصود يمتنع التشريك في الحكم الا أن يقوم دليل من خارج عليه وحينئذ يكون مستنداً الى ذلك الدليل لا الى الخطاب الخاص بمحل التنصيص (وفهم دخول الاتباع من مثل اركب لمناجزة العدو لمن يقتدى به بقرينة توقف الغرض على المشاركة) اشارة الى شبهة المخالف وجوابها ، وتقريرها ان يقال نحن ماندعي ان خطاب المفرد مطلقاً يتناول الغير بل المدعى ان خطاب من هو مقدم على قوم وقد عقدت له الولاية والامارة عليهم يتناول الغير وهو اتباعه فاذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو (١) اوافتح البلدة الفلانية فهم منه ان الامر له ولاتباعه معه وكذلك يقال أنه كسر وفتح والمراد هو مع الاتباع لانهم الذين كسروا وفتحوا لا هو وحده ، وتقرير الجواب أن ذلك انما فهم بقرينة وهي كون الغرض من المناجزة والفتح ونحوهما موقوفاً على مشاركة اتباعه له بخلاف هذه الصورة فان قيام الرسول (٢) ونحوه مما لايتوقف على مشاركة الامة له ، واعلم ان الذي تقرر في اصول الحنفية ان أمر من له منصب الاقتداء (٣) اما ان يشتمل على قرينة العموم كالامر بما يتوقف على معاونة الاتباع كفتح البلاد ولا كلام في عمومه ، واما أن يشتمل على قرينة الخصوص كالامر بالامور السرية (٤) ولا كلام في خصوصه واما ان لا يشتمل على شيء منهما كالامر بالاداب ومحاسن الاخلاق ومثل هذا لانزاع في عمومه للامة بدليل شرعي مشترك (٥) مطلق او فيه (٦) خاصة كقياس لهم عليه أو نص اواجماع ولا في عدم عمومه بحسب الوضع واللغة وانما النزاع في فهم العموم منه من جهة العرف هذا كلامهم ومنه يعلم أن تقرير هذه الشبهة وجوابها خارج عن محل النزاع ولهم متمسكات اخر منها أن الامر لمن له منصب الاقتداء بأمر ما مفهم للامر له ولاتباعه عرفا ولو لم يكن المتخاطبان به من المتشرعة ومنها ان قوله تعالى « ياايها النبي اذا طلقتم النساء » نداء له وامر الكل فكما جاز تخصيصه بالنداء عند أمر الكل جاز تخصيصه بالامر عند امر الكل ومنها قوله تعالى « لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم » حيث أخبر ان الاباحة له تشمل الامة

(قوله) في المقصود، من شرع الحكم (قوله) او فيه ، اي في خصوص الحكم المستفاد من الامر بالاداب وقوله كقياس لهم عليه بيان للدليل ولا في عدم عمومه عطف على لا نزاع في عمومه (قوله) ان تقرير هذه الشبهة وجوابها خارج عن محل النزاع لان الشبهة مبنية على ان العموم فهم من القرينة وهي كونه مما يتوقف على معاونة الاتباع ولا نزاع فيه وجوابها مبنى على انه ليس بوضع الصيغة لذلك لغة ولا نزاع فيه (قوله) فكما جاز تخصيصه بالنداء ، يعنى والمراد الكل

---

الخطاب وانما يفهم احدها بخصوصه بقرينة خارجة من نفس الخطاب سواء كانت تلك القرينة الخارجية عرفية او غير عرفية من قياس او دليل منفصل او غير ذلك والى هذا أشار المصنف بقوله وليس بعام الا بدليل من قياس او غيره فالقرينة العرفية داخلة تحت الغير اه جواهر التحقيق والله اعلم (١) بالجيم والزاى وبالحاء والراء المهملتين المقاتلة اه شرح تحرير (٢) في قم الليل اه(٣) يعنى انه يقتدى به طائفة كالامير لجنده واتباعه اه عضد (٤) وفي نسخة بامور السرية وفي فصول البدايع مثل مافي الكتاب اه (٥) يعنى الدليل بين ذلك الحكم وبين غيره من سائر الاحكام اه (٦) عطف على مشترك والضمير لمثل هذا أى او دليل ثابت فيه خاصة

في تزوج ازواج الادعياء ، (١) ومنها قوله تعالى خالصة لك ونافلة لك فلو كان الاختصاص مستفاداً من نفس الخطاب لكان ذلك غير مفيد (٢) ، والجواب عن الاول بالمنع فانه احتجاج بمحل النزاع ، وعن الثاني بأن ذكر النبي عليه الصلاة والسلام بالندآء اولا للتشريف والخطاب بالامر للجميع لا أن الندآء للجميع على ان في الاية ما يدل على ان خطابه ليس خطاباً للامة والا لما احتيج الى قوله « اذا طلقتم النساء فطلقوهن » (٣) لكون اذا طلقت فطلقهن كافياً بالامة مع مناسبته لما قبله ومنه يؤخذ الجواب عن الثالث وعن الرابع بمنع عدم الفائدة فان الخطاب وان لم يدل على العموم فلا يدل على عدم العموم بل هو محتمل لهما وهذا يقطع احتمال العموم (٤) وفائدته انه لا تلحق الامة به قياساً كما كانت تلحق به من دون زيادة خالصة لك ونافلة لك عليه (ونحوه خطابه لواحد) يعني أنه اختلف في خطاب الرسول ﷺ لواحد هل يكون خطاباً لسائر الامة ام لا كما اختلف في الخطاب الخاص به ﷺ والمختار وعليه الاكثرون انه لا يكون للعموم فلا يتناول سائر الامة (٥) وذهبت الحنابلة وجماعة من الناس الى عمومه فان جعلوا عمومه بالصيغة أو بالعرف فقد ابعدوا وان جعلوه بالقياس أو بنحو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة (٦) فلا خلاف ، لنا انا نقطع بأنه لم يوضع للعموم لغة ولا يفهم منه العموم عرفاً وقد استدل بأنه يلزم عدم فائدة مثل قوله ﷺ فيما رواه النسائي من حديث امية (٧) بنت رقيقة ماقولي لامرأة واحدة الا كقولي لمأة امرأة ورواه الترمذي بلفظ انما قولي لمأة امرأة

(قوله) خالصة لك بعد قوله يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن الى قوله ان أراد النبي ان يستنكحها خالصة لك (قوله) ونافلة لك بعد قوله ومن الليل فتهجد به نافلة لك (قوله) والا لما احتيج الى قوله طلقتم ، قد يقال جيء به بيانا لمعناه ودفعا للاحتمال (قوله) عليه ، متعلق بزيادة والضمير للخطاب اه

---

يعني لامشترك مطلق اه والله اعلم (١) لا تزوج زينب كما فهم اه فصول بدايع (٢) لان الاختصاص والخلوص على تقدير عدم العموم ثابت بالخطاب الخاص اه شرح تحرير (*) واللازم باطل لامتناع اللغو في كلامه تعالى اه عضد (٣) لقائل ان يقول أتى بخطاب الجمع لمنع احتمال الخصوص اه (٤) عبارة فصول البدايع ورابعاً قوله تعالى خالصة لك ونافلة لك ، قيل يجوز ان يكون لقطع احتمال العموم حتى لا تقاس الامة عليه لا لقطع العموم المفهوم ، قلنا خلاف الظاهر لان ظاهر التخصيص دفع العموم لا دفع احتماله اه (٥) أخرج مسلم عن علي بن أبي طالب قال نهاني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن القرآءة في الركوع والسجود ولا اقول نهاكم اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٦) حديث حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لا يعرف بهذا اللفظ وسئل عنه المزي والذهبي فقالا ذلك يعني لا يعرف الخ ، نعم معناه ثابت روى الترمذي والنسائي من حديث مالك بن محمد بن المنكدر عن أميمة بنت رقيقة قالت اتينا النبي صلى الله عليه وآله وسلم في نساء من المهاجرات نبايعه فقال اني لا اصافح النساء وما قولي لامرأة الا كقولي لمائة إمرأة وقال الترمذي حسن صحيح اه من شرح الفية البرماوي من العموم (٧) في تقريب التهذيب اميمة بنت رقيقة بالتصغير فيهما اه (*) كذا في النسخ ولم يرو النسائي ولا أهل السنن لامرأة تعرف بامية بنت رقيقة انما رووا لاميمة بنت رقيقة بالتصغير فيهما ورقيقة براء مهملة وقافين بينهما مثناة تحتية واخر الحروف تاء

كقولي لامرأة واحدة وقال حسن صحيح ورواه احمد في مسنده لان ما يتضمنه يفهم من الخطاب نفسه بصيغته ، وقد اجيب بأن فائدته رفع الوهم وقطع الاحتمال لان عموم خطاب الواحد للامة ظاهر مختلف فيه لاقطعي متفق عليه ، قالوا قال تعالى « وما ارسلناك الا كافة للناس » وقال ﷺ اعطيت خمساً لم يعطهن احد من الانبياء قبلي كان كل نبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى كل احمر واسود (١) الحديث وذلك يدل على ان جميع الاحكام الخاصة والعامة عامة ، قلنا لانسلم دلالتها على تعميم كل حكم لكل مكلف فان فساده ظاهر بل معنا التعميم انه بعث ليعرف كل احد من الناس من مقيم ومسافر وحر وعبد وطاهر وحائض ما يختص به من الاحكام لا ان الكل للكل ، قالوا نحن نعلم قطعاً ان الصحابة كانوا يحكمون على الكل بما حكم به النبي ﷺ على البعض كضربهم الجزية على كل مجوسي لضربه الجزية على مجوس هجر وشاع وذاع ولم ينكر فكان اجماعاً قلنا لانسلم أنهم حكموا بذلك لفهمهم العموم من الخطاب لجواز أن يكون بالقياس أو بالنصوص الدالة على التعميم ، قالوا لو لم يفد العموم لم يكن لقوله عليه الصلاة والسلام لابي بردة(٢) في التضحية بالجذعة ولاتجزي

---

واميمة هذه اسم ابيها عبد الله بن نجاد بنون وجيم صحابية لها أحاديث روت عنها ابنتها حكيمة وغيرها اه عبد القادر بن احمد (١) استشكل بنوح عليه السلام فانه اغرق اهل الارض بدعوته ولولا انه مبعوث اليهم لما وقع ذلك وقد يجاب بمنع الملازمة وثمه اجوبة أخرى ذكرتها في التوشيح اه من شرح مسلم للسيوطي رحمه الله تعالى في المواهب اللدنية واجيب بجواز ان يكون غيره ارسل اليهم في اثناء مدة نوح وعلم بانهم لم يؤمنوا فدعا على من لم يؤمن من قومه وغيرهم فاجيب وهذا جواب حسن لكنه لم ينقل انه نبي في زمن نوح غيره ويحتمل ان يكون معنى الخصوصية يعني خصوصية عموم الرسالة لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك بقاء شريعته الى يوم القيامة ونوح وغيره بصدد ان يبعث في زمانه او بعده نبي فينسخ بعض شريعته اه واقول في الجواب الاخير أيضاً نظر فان حاصله ان الخصوصية ليس عموم الرسالة فقط بل هو مع عدم تطرق النسخ الى شريعته صلى الله عليه وآله وسلم وهذا قد عد في بعض الاحاديث خصوصية على حيالها كما عد عموم الرسالة خصوصية على حيالها ففي صحيح مسلم من حديث أبي هريرة مرفوعاً فضلت على الأنبياء بست اعطيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب وجعلت لي الارض طهوراً ومسجداً وارسلت الى الخلق كافة وختم بي النبيئون فختم النبيين به هو عين عدم تطرق النسخ الى شريعته وقد عد مستقلا على وجه يمنع ان يكون جزاء بخصوصه على ان هذا الحديث قد سبق للقسطلاني بهذا اللفظ والله اعلم اه من انظار المولى ختام المحققين زيد بن محمد بن الحسن بن القاسم بن محمد قدس سره هذا ان كان مراده ان الخصوصية المجموع وان كان مراده انه ليس المراد بعموم الرسالة الا بقاء الشريعة حتى لا يستشكل بنوح فيتجه عليه أيضاً ماذكر اتجاهاً ظاهراً اه منه والله اعلم (٢) قال صاحب الفايق قال صلى الله عليه وآله وسلم لابى بردة بن نيار في الجذعة التي أمره ان يضحي بها ولا تجزى عن احد بعدك أى لاتؤدى عنه الواجب ولا تقضيه من قوله تعالى يوم لاتجزى نفس عن نفس شيئاً قال الأمام محيي السنة جزى

عن احد بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده فائدة قلنا لانسلم الملازمة اذ فائدته نفي احتمال التشريك بالقياس ،

**مسئلة** اختلف في اللفظ (الموضوع للمذكرين صيغة) كالمسلمين وفعلوا هل يدخل فيه الاناث (١) ظاهراً ام لا وتحرير محل النزاع ان الصيغة التي يصح اطلاقها على الذكور خاصة قد تكون موضوعة بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجال ولانزاع في انها لاتتناول النساء (٢) وقد تكون موضوعة لما هو أعم مثل الناس ومن وما ولانزاع في أنها تتناول النساء وقد تكون بحسب المادة موضوعة لهما وبحسب الصيغة للذكور خاصة وهو محل النزاع فذهب الاكثرون الى انه (لايدخل فيه النساء ظاهراً) فيحتاج في دخولهن الى القرينة (٣) وذهبت الحنابلة وبعض الحنفية وابن داود وشذوذ (٤) من الناس الى دخولهن فيه ظاهراً والمختار الاول (لاجماع اهل العربية) فيما حررناه (على انه جمع المذكر) وهو لتضعيف المفرد بالاجماع والمفرد (٥) مذكر (و) من الادلة على ذلك (قصة ام سلمة) حيث قالت يارسول الله مالنا لانذكر في القرآن (٦) كما يذكر الرجال فأنزل الله سبحانه وتعالى

---

عني هذا الامر ويجزيك عن هذا الامر الاول أي يقضي وينوب وهو بلا همز فاذا كان بمعنى الكفاية قلت جزأ عني واجزأ عني بالهمزة وابو بردة شهد العقبة الثانية وبدراً وأحداً وسائر المشاهد وكانت معه راية بني حارثة يوم الفتح توفي اول ايام معاوية بعد شهوده مع علي رضي الله عنه حروبه كلها اه من حاشية سعد الدين قدس سره (*) وقد جمع السيوطي في بيتين من الشعر من خصص بذبح الجذعة في الضحية فقال

لقد خصص الرحمن حقاً جماعة  بذبح عناق في الضحية تقبل
ابو بردة منهم وزيد بن خالد  كذا عقبة نجل لعامر ينقل

(١) سكتوا عن الخناثى هل يدخلن في خطاب المذكر او المؤنث والظاهر من تصرف الفقهاء دخولهن في خطاب النساء في التغليظ والرجال في التخفيف وربما اخرجن عن القسمين وقد افرد احكام الخناثى بالتصنيف اه من شرح الفية البرماوى (٢) ولا يخالف هذا ماسيأتى من ذكر الخلاف في من وما لان الخلاف مع تذكير العايد اه سعد (٣) كما لايدخل الرجال في لفظ المؤنث الا بدليل اه شرح الفية البرماوى (٤) قوله وشذوذ من الناس في الايات البينات مالفظه قال شيخنا الشهاب هو مصدر بمعنى اسم الفاعل والاحسن انه جمع شاذ كسجود جمع ساجد اه وتقدم انه يجوز بقاؤه على المصدرية مع حذف المضاف أي لذي شذوذ وان جمع فاعل على فعول مقصور على السماع اه من الآيات من بحث التخصيص (٥) اتفاقاً اذ لانزاع في ان مثل مسلم وفعل وافعل للمذكر خاصة اه سعد الدين والله اعلم (٦) وكذا في شرح البرماوى وفي مختصر المنتهي والعضد عن ام سلمة انها قالت ياسول الله ان النساء قلن مانرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله الخ (*) في شرح جحاف على الغاية ، انها قالت يارسول الله مانرى الله ذكر الا الرجال فنفت ذكرهن بطريق الحصر الدالة على انه تعالى لم يذكرهن بالاستقلال ولا

---

(قوله) التي يصح اطلاقها على المذكور ، هكذا في الحواشي والمعنى واضح فلا حاجة لتأويله كما وقع لبعض الناظرين (قوله) ولا نزاع في انها لاتتناول النساء لكن سيأتي في آخر المسئلة ذكر الخلاف فيما ذكره وذكر الخلاف ايضاً ابن الحاجب وصاحب الفصول لا يقال الخلاف مع تذكير الضمير فلعله اراد هنا بعدم الخلاف حيث لم يذكر لانا نقول الخلاف في شمولها في من وما ومع تذكير الضمير العائد واما مع تأنيثه فلا عموم قال في الفصول وقيل لايدخل فيه المؤنث الا بدليل قال في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله قيل لان من وان لم تكن لها علامة تأنيث تفصل لكن يعرف ذلك بتأنيث الفعل الواقع بعدها وتذكيره نحو من فعل كذا ومن فعلت وضعف بانه يصح تذكير الفعل وتأنيثه مراعاة للفظها تارة ولمعناها اخرى قال تعالى ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحاً نؤتها اجرها فذكر الفعل اولاً ثم انثه والخطاب فيهما للاناث ولان تثنيته للمذكر منان وجمعه منون قال «اتوا ناري فقلت منون انتم» وللمؤنث منتان ويقال ايضاً في مؤنثه منة ثم قال واجيب بان ذلك كله ان ثبت فهو شاذ نادر وذكر بعضهم فروعا بناها على هذا الاصل منها ان

---

(قوله) واما مع تأنيثه فلا عموم ، يمكن ان يكون مراده بالاتفاق مع عدم ذكر العائد اصلا نحو لله من في السموات واكرم من ضرب ونحوهما اه حسن بن يحيى الكبسي من خط حفيد مؤلف الروض النضير

« ان المسلمين والمسلمات » رواه النسائي في التفسير من السنن الكبير فنفت ذكرهن مطلقاً (١) فلو كن داخلات لما صدق نفيهن فلم يجز تقريره عليه الصلاة والسلام للنفي ، فان قيل يجوز ان يكون تقريره لفهمه من سؤال ام سلمة ان مرادها من عدم الذكر عدم ذكرهن بصيغة ظاهرة فيهن لا عدم الذكر مطلقاً ، قلنا سؤال ام سلمة صريح في عدم الذكر مطلقاً فلو ذكرن ولو تضمناً لما صح هذا الاخبار على اطلاقه، سلمنا أن السؤال لم يكن لعدم ذكرهن مطلقاً بل كان لعدم ذكرهن بلفظ ظاهر فيهن لكن السؤال انما يتوجه لو كان الرجال مذكورين بصيغة كذلك وهو ممنوع على تقدير كون جمع المذكر ظاهراً فيهما وللمخالف شبهتان أشار الى الشبهة الاولى وجوابها بقوله ( والتغليب مجاز والا لزم الاشتراك) وتقريرها ان المعروف عند اهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما باتفاق (٢) كما دخل نساء بني اسرائيل في « ادخلوا الباب سجداً » وحواء في « اهبطوا بعضكم لبعض عدو » مع آدم وابليس وتقرير الجواب أنه انما يدل على ان اطلاق ماهو للمذكرين صيغة على جمع فيهم ذكور واناث تغليباً صحيح ولا نزاع في صحة الاطلاق ولكنه على جهة المجاز ولا يلزم ان يكون ظاهراً وفيه وقع النزاع ، فان قيل الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا بدليل ، قلنا لا نزاع في انه للرجال وحدهم حقيقة فلو كان لهم وللنساء حقيقة لزم الاشتراك ، والمجاز اولى منه كما تقدم والقول بأن الظهور معروف بالعرف ممنوع ولو سلم فالنقل الى العرف خلاف الاصل والمجاز وان كان أيضاً خلاف الاصل اولى منه لما سبق وأشار الى الثانية بقوله ( والمشاركة في الاحكام بخارجي ) (٣) وتقريرها ان يقال لو لم تدخل النساء في هذه الصيغ لما شاركن الرجال في الاحكام لثبوت اكثرها بهذه الصيغ كاقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واللازم منتف بالاتفاق ، وتقرير الجواب ان يقال ان أردتم بقولكم لما شاركن الرجال لما شاركنهم في الاحكام بذلك الخطاب فالملازمة مسلمة ولكن لا نسلم بطلان التالي لان المتفق عليه بطلان القول بعدم مشاركتهم على الاطلاق لا القول بعدم مشاركتهم (٤) بذلك الخطاب فانه محل النزاع وان أردتم به المشاركتهم في الاحكام على الاطلاق فالملازمة ممنوعة لجواز ان تكون المشاركة بدليل

---

بالمشاركة للرجال وقرره صلى الله عليه وآله وسلم الخ اه منه وعلى هذه الرواية يندفع السؤال الذي اشار اليه المؤلف عليه السلام بقوله فان قيل الخ اه (١) وعبارة البرماوي في شرح الفيته لجواز ان تريد ام سلمة مالنا لا نذكر صريحاً بالتنصيص اه والله اعلم (٢) ولو كانت الف امرأة مع رجل اه سعد (٣) هو عموم البعثة اه من شرح الجلال على المختصر (٤) مضاف الى

المرتدة هل تقتل بناء على انها هل دخلت في قوله صلى الله عليه وآله وسلم من بدل دينه فاقتلوه ام لا الاصح يعم، ومنها اذا قتلت المراة هل لها السلب الاصح نعم لعموم من قتل قتيلا فله سلبه ، ومنها اذا نظرت في بيت بغير اذن صاحبه فالاصح انها تهدر كالرجل لعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم من اطلع على دار قوم بغير اذنهم الحديث (قوله) لما صدق نفيهن يحتمل ان يكون نفيهن مضافا الى الفاعل قال السعد لكن الانسب بصدر الكلام ان يكون الى المفعول اي ولماصدق نفي ام سلمة ذكرهن (قوله) كما دخل نساء بني اسرائل كذا في النسخ والاولى دخلت ( قوله ) على تقدير كون الجمع المذكور الخ يعني على قول المخالف (قوله) لما سبق ، من كثرة المجاز واستلزام النقل نسخ الاصل

---

( قوله ) من اطلع على قوم الخ ، اخرج البخاري واحمد والنسائي وغيرهم من اطلع في بيت قوم بغير اذنهم فقد حل لهم ان يفقئوا عينه اه ( قوله ) والاولى دخلت ، ينظر فان حكم ظاهر الجمع مطلقا حكم ظاهر غير الحقيقي تقول جاءت الرجال والزينبات والمسلمات باثبات التاء وجاء الرجال والزينبات بحذفها كما عرف في كتب النحو فتأمل اه من خط السيد احمد بن الحسن بن اسحق رحمه الله

خارجي(١)عن ذلك الخطاب من نص او اجماع اوقياس والقول(٢) بأن الاصل عدم الخارج كلام على السند فلا يسمع وبأن الاستثناء فيما لا يشاركنهم فيه (٣) محتاج اليه غير مسلم فيما لم تقم فيه قرينة على دخولهن ( بخلاف مالا فرق فيه بين المذكر والمؤنث كمن وما فيعم المؤنث وان ذكر العائد ) اليه ( على الاصح ) (٤) من القولين وهو كلام الاكثرين وقيل أنه لا يعم المؤنث ويعزى لبعض الحنفية وعزاه ابن الدهان النحوي للشافعي ، حجة الاكثرين الاجماع فى من دخل داري فهو حر على عتق الاماء الداخلات ولولا الظهور لما اجمع عليه ،

**مسئلة** اختلف ( فى الخطاب ) الوارد من الشارع ( بما يتناول العبيد ) من الالفاظ العامة ( لغة ) مثل ياايها الناس ياايها الذين امنوا هل يعمهم شرعاً ام لا ( قيل لا يعمهم شرعاً ) واليه ذهب الاقل ( وقيل يعمهم ) ان كان الخطاب ( فى حق الله تعالى ) (٥) دون حقوق الادميين وهو اختيار ابي بكر الرازي من الحنفية ( والصحيح ) الذى عليه الجمهور انه يعم العبيد على ( الاطلاق ) من غير تفرقة بين حقوق الله تعالى وحقوق الادميين ( لدخوله ) اي العبد فى الناس والمؤمنين لكونه منهم قطعاً ( والرقية ) التي فيه وهى كونه عبداً ( لا تصلح مانعاً ) لذلك فقد تحقق المقتضي وهو التناول اللغوي وعدم المانع فلا يخرج الا بخارج ، للاقلين شبهتان أشار الى الاولى وجوابها بقوله ( ولا يناقض صرف منافعه الى السيد لانه فى غير تضايق العبادات ) وتوجيهها أن يقال ثبت بالاجماع صرف منافع العبد اعني الافعال التي يتعلق بها التكاليف ويحصل بها الامتثال الى مهمات السيد وقضاء حوائجه فلو خوطب العبد ثانياً بصرف تلك المنافع الى غير السيد لتناقض الخطابان فوجب ترك الظاهر(٦)

(قوله) وبان الاستثناء ، عطف على ان الاصل اي والقول بان الاستثناء فيما لم يشاركنهم فيه كالجهاد والجمعة وهذا اشاره الى شبهة المخالف اشار اليها السعد وحاصلها ان استثناء النساء من بعض الاحكام كالجهاد والجمعة يتوقف على دليل كالاجماع على عدم الجهاد والجمعة ولولا دخولهن لم يحتج الاستثناء الى دليل ولم يتوقف عليه فاجاب المؤلف عليه السلام بمنع الاحتياج الى الدليل فيما لم تقم فيه قرينة على دخولهن كما في المتنازع فيه فضمير اليه عائد الى الدليل الخارجي ( قوله ) لدخوله يعني العبد المدلول عليه بتقدم ذكر العبيد وكان المؤلف عليه السلام جمع ضمير العبيد في قوله قيل لا يعمهم وقيل يعمهم ثم افرده هاهنا للتفنن فقط

---

المفعول اه (١) ولذلك لم يدخلن في الجهاد اه (٢) مبتدأ خبره غير مسلم اه (٣) أي في الحكم الذى لا يشاركنهم فيه كالجهاد والجمعة مثلا وقوله محتاج اليه أى الاستثناء يعنى لكون الصيغة عامة اه (٤) خلافاً لقوم فى إختصاصه بالمذكر اذا ذكر العايد فانقالوا كأن تذكيره في دلالته على ان المراد بن المذكر خاصة كتأنيثه في دلالته على ان المراد بها المؤنث خاصة فكان قولنا من دخلت الدار فهي حرة للمؤنث فقط اتفاقاً كذا قولنا من دخل الدار فهو حر المذكر فقط وتحرير هن ان ثبت فبدليل خاجي فلا يكون ظاهراً فيهما قلنا قياس تذكيره على تأنيثه قياس بلا جامع لوجود الفارق بان تأنيثه لا يكون الا باعتبار المعنى فهو نص في ان المراد بها المؤنث خاصة بخلاف تذكيره فانه محتمل لارادة اللفظ وحده وارادة المعنى واللفظ معاً والظاهر لا يقوى لمعارضة النص والاحتمال لا يقدح فيه فمن اجل ذلك كان قولنا من دخلت الدار فهي حرة للمؤنث فقط لبطلان الظاهر بالنص على خلافه ومن دخل الدار فهو حر عام المذكر والمؤنث ظاهر فيهما ولا يقدح فيه الاحتمال اه من شرح السيد عبد الرحمن جحاف للغاية والله اعلم (٥) كالعبادات لا المعاملات اه شرح جلال على المختصر (٦) وهو دخوله في

اتباعا للاجماع ، وتوجيه الجواب بأن يقال لانسلم صرف منافعه الى سيده عموما بل قد استثنى من ذلك وقت تضايق العبادات حتى انه يجوز بل يجب عصيانه لو ادت طاعته الى فواتها فلا يكون التعبد (١) بالعبادة مناقضاً لصرف منافعه الى السيد ، نعم لو قالوا بوجوب الصرف حال التضايق لكان تناقضاً ولكنهم لم يقولوا به ، والى الثانية وجوابها بقوله ( وخروجه عن خطاب نحو الجهاد والجمعة بخارج ) وتوجيهها أن يقال ثبت بالاجماع خروج العبد من خطاب الجهاد والجمعة والحج والعمرة وغيرها من العمومات الواردة كصحة البيوع والاقرار بالحقوق ولو كان الخطاب متناولا له بعمومه لزم التخصيص والاصل عدمه وتوجيه الجواب أن يقال ان خروجه بدليل خارجي اقتضى خروجه وذلك كخروج المريض عن عموم الصوم والجهاد والجمعة والمسافر عن الصوم والجمعة والحائض عنه (٢) وعن الصلاة وذلك لا يدل على عدم تناول العمومات الدالة على وجوب الصوم والصلاة والجهاد لهم اتفاقا بغايته انه خصص بدليل والتخصيص غير مانع من العموم ، وأما متمسك القائل بالتفصيل فتقريره ان دليل الاكثرين وهو التناول اللغوي وشبهة الاقلين وهى الاجماع على صرف المنافع الى السيد تعارضا فى حقوق الادميين فترك الظاهر (٣) اتباعا للاجماع لا في حقوق الله تعالى لما قررناه من ان الصرف انما هو في غير تضايق العبادات ، وجوابه انا لا نسلم وجوب الصرف على الاطلاق انما يجب عند الطلب (٤) لا عند عدم الطلب ولهذا جاز صرفها الى النفس فلا يكون الخطاب بحقوق الادميين عند عدم الطلب مناقضاً لصرف الواجب مع الطلب ولو سلم فحقوق الادميين كحقوق الله تعالى فى وجوب التقديم لها عند التضايق كما تقرر في الفروع (٥)

**مسئلة** (الاكثر) على أن ( المتكلم داخل فى عموم خطابه (٦) مطلقاً (٧)

---

عموم الخطاب اه سعد (١) كذا في العضد وفي كثير من النسخ العبد ويحتاج مع ذلك الى تقدير مضاف بخلاف التعبد اه (٢) اى عن الصوم واما الجمعة فلا فائدة في سقوطها عنها بالحيض لعدم وجوبها عليها اه (٣) وهو دخوله في عموم الخطاب اه سعد (٤) يعنى من السيد وقوله ولهذا جاز صرفها اى المنافع الى النفس يعنى نفس العبد وقوله عند عدم الطلب يعنى من السيد أيضاً اه (٥) من انه اذا خشى فوت الغريم قدم القضاء على الصلاة اه من شرح جحاف على الغاية (*) ليس على اطلاقه اه شامى (٦) في مختصر المنتهى والعضد في عموم متعلق خطابه وهو الحكم الذي ورد فيه الكلام اه قسطاس (*) الذى ليس بصيغة الخطاب اه نظام فصول (٧) وهذا فيما لم يكن اللفظ خاصاً بالمخاطبين مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله ينهاكم ان تحلفوا بأبائكم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تستقبلوا القبلة ببول ولا غائط لان ضمير المخاطبين لا يتناول المتكلمين لغة ومن حكى فيه خلافاً فقد شذ اه شرح غاية للسيد عبد الرحمن جحاف

سوآء كان خبراً مثل « وهو بكل شيء عليم » (١) أو انشاء مثل من اكرمك (٢) فاكرمه اوفلاتهنه ومنه قوله ﷺ بشر المشائين الى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيمة وذلك لتناوله لغة يعني انه وجد المقتضى وهو التناول اللغوي فوجب تناوله له في التركيب وكونه متكلما لا يصلح مانعاً لذلك (٣) ( وقيل ) انه يدخل في عموم خطابه ( غير الآمر ) ومثله الناهي وهذا اختيار السبكي والبرماي وغيرهما من الشافعية وذلك ( لبعد ان يريد من قال لعبده من اكرمك فاكرمه نفسه )والجواب منع الاستبعاد ولو سلم فلقرينة كون المخاطب عبداً ( وقيل لا ) يدخل المتكلم في عموم خطابه ( مطلقاً لمثل ذلك ) يعني لبعد ان يريد المخاطب بخطابه نفسه الا بقرينة وهو ممنوع وهذا القول الاخير قال الرافعي والنووي أنه الاصح عند اصحاب الشافعي وعزا أصحابنا في بعض (٤) مسائل الطلاق القول الاول عن أبي طالب والمؤيد بالله في أحد قوليه (٥) والقول الاخر عن القسم والمؤيد بالله في احد القولين ،

**مسئلة** اختلف في ( ماورد على لسانه ﷺ مما يتناوله لغة ) من سائر خطابات التكاليف الواردة بالالفاظ العامة ( كياعبادي ) الذين آمنوا ان أرضي واسعة ، ياايها الناس اعبدوا ربكم ، ياايها الذين امنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان » هل يشمله اولا والمختار انه ( يشمله على الاصح ) من الاقوال وهو قول(٦) الجمهور ( للتناول ) اللغوي كما تقدم وهذا احد الوجوه الذي احتج بها الجمهور ( و )الوجه الثاني ( فهم الصحابة اياه ) اي الشمول له ﷺ ( ولذلك كانوا يسألون ) النبي ﷺ عن موجب التخصيص له ( ان لم يفعل ) بمقتضى العموم فيبين لهم وجه

(قوله) عن ابي طالب متعلق بعزا على تضمينه معنى روى

---

(١) فان اللفظ بعمومه يدل على ان كل شيء معلوم له وهو المراد من عموم متعلق الخطاب فيدخل فيه ذاته وصفاته لكونها من الاشياء اه فصول (٢) قوله مثل من اكرمك فاكرمه اذا اريد الخطاب العام المراد به كل احد كما في اذا انت اكرمت الكريم ملكته البيت يقتضى دخوله فيه وقيل لا لقرينة ان الخطاب منه مثاله قوله صلى الله عليه وآله وسلم بشر المشائين الخ اه فصول بدايع (*) فالمتكلم بالامر والنهي داخل في مفعول اكرمه ولا تهنه اه قسطاس (٣) ولهم لزوم خلق الله تعالى نفسه في الله خالق كل شيء قلنا خص عقلا اه فصول بدايع والله اعلم (٤) وذلك لو وكل بعض نسائه بطلاقهن فقالت من دخل الدار من نساء الرجل فهي طالق فتأمل اه منقولة (٥) ذكره في من وقف على الفقراء ثم افتقر هل يصرف فيه من غلة الوقف وفي من قال من دخلت إمرأته داراً فهي طالق ثم دخلت هل تطلق املا اه (*) وهذا هو الذى اعتمدوه في الوقف فقالوا والفقراء لمن عداه أى لمن عدا الواقف قالوا لان المتكلم لايدخل في خطاب نفسه وقال المؤيد بالله في احد قوليه انه يدخل اه السيد عبد القادر ابن احمد (٦) مختار أئمتنا والجمهور ان خطاب الله تعالى الوارد على لسان نبيئه صلى الله عليه وآله

التخصيص ولولم يعقلوا (١) دخوله فيما امرهم به لما سألوه عنه ولما عدل النبي ﷺ الى الاعتذار وذكر موجب التخصيص بل كان ينكر عليهم ما فهموه من دخوله معهم في ذلك الامر ومنه ماروي انه ﷺ امر أصحابه بفسخ (٢) الحج الى العمرة ولم يفسخ فقالوا له أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ فلم ينكر عليهم مافهموه بل اعتذر بقوله اني قلدت هدياً وروي أنه لو قال لو استقبلت من امرى ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة قال ذلك تطييباً لقلوب أصحابه وقال طائفة من الفقهاء والمتكلمين أنه لا يشمله مطلقاً محتجين بأنه ﷺ آمر أو مبلغ فان كان آمراً فلا يكون مأموراً لان الواحد لا يكون آمراً ومأموراً معاً بالخطاب الواحد لان الآمر اعلى مرتبة من المأمور فلابد من المغايرة وان كان مبلغاً فلا يكون مبلغاً اليه بخطاب واحد لان وصول الخطاب الى المبلغ لابد أن يكون قبل وصوله الى المبلغ اليه فلابد من المغايرة والجواب (٣) انا لانسلم انه آمر أو مبلغ (و) حينئذ (لايلزم أن يكون آمراً مأموراً او مبلِّغا مبلَّغا اذ الامر الله) عزوجل (والمبلغ جبريل) عليه السلام والنبي ﷺ حاك لتبليغ جبريل ماهو داخل (٤) فيه من أوامر الله تعالى ؛ قالوا ثانياً النبي ﷺ قد خص بأحكام كثيرة (٥) وذلك يدل على علو مرتبته وانفراده عن الامة بالاحكام التكليفية فلا يكون داخلا في الخطاب المتناول له بحسب اللغة والجواب ان انفراده (وتخصيصه باحكام بخارج) من الادلة لا يوجب خروجه من عمومات الخطاب كالمريض والمسافر والعبد والمرأة والحائض فان خروجهم من عمومات مخصوصة لا يوجب خروجهم عن العمومات مطلقاً (وقيل لايشمله ان

---

وسلم بصيغة تتناوله لغة نحو ياايها الناس الخ اه (١) وفي نسخة ولو لم يفهموا اه (٢) لعل المراد انه حكى امر الله تعالى بصيغة تعم ليكون مما نحن فيه والله اعلم اه لاحاجة اليه بعدما ذكره ابن جحاف في توضيح الاستدلال بذلك ومن هنا تعلم ضعف مافي سيلان اه (*) يقال هذا من المسئلة الاولى وهو دخوله في خطابه لا من هذه قال في شرح السيد عبد الرحمن جحاف في توضيح الاستدلال بذلك فاذا كانوا فهموا دخوله في عموم خطابه ففهم دخوله في عموم الخطاب الوارد على لسانه اولى اه (٣) عبارة شرح المختصر للاصفهاني اجاب انه مبلغ أمته بما ورد على لسانه من خطاب جبريل وليس مبلغاً لنفسه بما ورد على لسانه بل بما سمعه من خطاب جبريل عليه السلام اه والله اعلم (٤) وهو المراد بلغ اذ الحكاية تبليغ آخر اه فصول بدايع والله اعلم (٥) من وجوب اشياء نحو ركعتى الفجر وصلوة الضحى والاضحى وكالوتر والتهجد والسواك وتخيير نسائه فيه والمشاورة وتغيير المنكر ومصابرة العدو الكثير وقضاء دين الميت المعسر وتحريم اشياء كالزكوات وخائنة الاعين المفسرة بالايماء الى مباح من قتل او ضرب على خلاف مايظهر سمي بذلك لانه يشبه الخيانة من حيث انه يخفى وكصدقة التطوع ونزع لامته حتى يقاتل والمن استكثاراً واباحة اشياء كالنكاح من غير شهود وولي وبلا مهر والزيادة على اربع نسوة والتزوج بلفظ الهبة وصوم الوصال وصفي المغنم وخمس الخمس اه

(قوله) امر أصحابه ؛ لعل المراد انه حكى امر الله تعالى بصيغة تعم ليكون مما نحن فيه (قوله) من عمومات الخطاب ؛ اي عن سائر عمومات الخطاب

صدر بنحو قل ) (١) يعنى ان كان مأموراً في أول الخطاب بقل مثل قل ياأيها الناس او نحوها مثل بلغ وما اشبه ذلك لم يشمل الرسول والا شمله واليه ذهب ابو بكر الصيرفي وتبعه الحليمي من أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى ، قالوا ( لان الآمر بالامر بالشيء لايكون آمراً به )(٢) أي بذلك الشيء ( وهو ممنوع ) بل هو أول المسئلة فالاحتجاج به مصادرة على المطلوب لان القائل بكون المتكلم داخلا في عموم الخطاب قائل بأن الامر للرسول بالامر بشيء على جهة العموم أمر للرسول ﷺ بذلك الشيء وهكذا أمر الملك وزيره ولا يخرج من العموم الا بقرينة وليس هذا في شيء مما ذهب اليه الجمهور في المسئلة السابقة في بحث الامر من ان الآمر بالامر بالشيء ليس آمراً به لان المراد به هناك أنه ليس آمراً به للمأمور بالشيء وهنا للآمر به فافترقا (٣) ( واما الجواب بلزومه في كل خطاب لتقدير قل (٤) ولو سلم فليس القدر كالملفوظ ) وهذا اشارة الى نقض اجمالي اورده العلامة في شرحه على مختصر المنتهى ورد عليه(٥) ، وتقرير الجواب ان يقال لو صح ماذكرتم للزم ان لايدخل النبي ﷺ في الخطاب العام الذي لايكون مصدراً (٦) بقل كالايات المذكورة ، والتالي باطل اما الملازمة فلان كل الخطابات مقدر فيها ذلك فيجرى فيها ماجرى في الملفوظ واما بطلان اللازم فباتفاق المتنازعين وحاصل الرد منع كون الكل مقدراً بذلك ولو سلم فلا نسلم ان المقدر كالملفوظ في جميع الاحكام ،

**مسئلة** أُختلف في الخطاب الوارد في زمن الرسول ﷺ بما هو من اوضاع المشافهة (٧) فقال ( الاكثر ) من اصحابنا والحنفية والشافعية والمعتزلة انه يخص الحاضرين (٨) في زمان الوحي او الموجودين في زمانه عليه الصلاة والسلام وانما

---

(١) مثل اكتب اليهم او بلغهم او مرهم او نحو ذلك مما يتضمن القول اه (*) وفي حاشية نحو وأمر اهلك بالصلاة اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) اى بل آمراً بذلك الأمر فيكون عليه السلام مأموراً بذلك الامر لابذلك الشيء اه علوى (٣) لكنه يقال قد جعلتم مناط الرد على القائلين بانه لايشمله مطلقا عدم التسليم بانه آمر او مبلغ وانما هو حاك وكونه غير مأمور ليس يستلزم كونه آمراً اه (٤) في نسخ بعد هذا فممنوع وصحح متناً في نسخة صحيحة اه (٥) ضبط في نسخة على المجهول وفي نسخة على صيغة المعلوم فيكون عطفاً على اورده اه (٦) يعنى لفظاً اه (٧) شافهه ادنى شفته من شفته اه (٨) اى الحاضرين مهابط الوحي كذا في حاشية السعد اه (*) ينبغي ان يأتى في تفسير الحاضر والغايب من الخلاف

---

( قوله ) لان الامر ، اي لغيره بالامر بالشيء وهو الفعل نحو قول الملك لوزيره قل ياايها الناس افعلوا كذا فان الوزير اذا قال للناس افعلوا لم يدخل في قوله افعلوا اذ لو دخل لكان مأموراً بالفعل بامر الملك لابالامر الذى هو افعلوا الانه صيغة خطاب وفرض المسئلة انه ليس مأموراً بامر الملك لان الامر بالامر الخ (قوله) وهو ممنوع لان القائل بكون المتكلم داخلا في عموم الخطاب الخ ، اي خطاب افعلوا (قوله) قائل خبر ان القائل (قوله) بان الامر للرسول صلى الله عليه وآله وسلم او للوزير ( قوله ) على جهة العموم وهو قوله افعلوا ( قوله ) امر للرسول ، اي بقوله افعلوا لدخوله في عموم خطاب افعلوا وقول المؤلف عليه السلام بل هو اول المسئلة اراد المسئلة الاولى بناء من المؤلف عليه السلام على ان هذه المسئلة فرع تلك فجعلهما كالمسئلة الواحدة (قوله) وهكذا امر الملك وزيره وقد عرفت ذلك قريباً (قوله ) وليس هذا في شيء مما ذهب اليه الجمهور الخ ، لما كان قوله وهو ممنوع مخالفاً لمذهب الجمهور لانهم قائلون بانه ليس امراً بذلك الشيء والمنع لهذه المسئلة يقتضي انه امر بذلك الشيء اجاب بان هذه المسئلة الممنوعة ليست هي المسئلة السابقة في الامر التى نفاها الجمهور لان المراد هناك ، اي في المسئله التى نفاها الجمهور انه اي الامر بقوله قل ليس امراً به للمأمور بالشيء اي بالفعل في قوله افعلوا فاللام في للمأمور متعلق بقوله امر ( قوله ) وهنا ، اي في هذه المسئلة الممنوعة التى استدل بها الحليمي ومنعها الجمهور ( قوله ) للآمر به ، اي بالشيء

---

(قوله) لان الآمر اي لغيره ، لعل النسخة التى شرح عليها لان الآمر فاحتاج الى هذا التكلف والا فلو قيل لأن الامر بالامر يعنى بصيغة المصدر الخ ، لم يحتج الى هذا ولعله اوهم المحشي اتحاد الصورة اه حسن ابن يحي السكبسي من خط حفيده مؤلف الروض النضير ( قوله ) فجعلهما كالمسئلة الواحدة ، يقال له

فسر بأحد الامرين لان فى كلام الاصوليين مايشعر بكل منهما ورجح العلامة فى شرحه على مختصر المنتهى الاول (١) وقال انه الاشهر وذلك (مثل ياايها الناس ) ياايها الذين امنوا ياعبادي فانه ( لايعم من بعدهم ) اي بعد الحاضرين او الموجودين من جهة اللفظ وانما يعمهم بدليل آخر (٢) وهو ماعلم من عموم دينه ﷺ الى يوم القيمة بالضررة و قوله تعالى « لأنذركم به ومن بلغ » (٣) وقوله ﷺ وبعثت الى الناس عامة ، واصرح من ذلك قوله تعالى « هو الذي بعث فى الاميين رسولاً الى قوله تعالى « وآخرين منهم لما يلحقوا بهم » وذلك لوجهين الاول قوله ( لأنه لا يقال ) ياايها الناس ونحوه ( للمعدومين ) وهذا معلوم ( قطعاً ) فانكاره مكابرة والثاني قوله ( ولأنه امتنع ) الخطاب بمثله ( في ) حق ( الصبي والمجنون ) (٤) واذا لم يوجه اليهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب ( فالمعدوم أولى ) أن يمنع توجيه الخطاب اليه (و) اورد ( على الاول ) من الوجهين أنه ( إن اريد ) بقولهم أنه لايقال للمعدومين انهم ( لايخاطبون به خاصة فسلم ) ولا نزاع فيه ( وان اريد ) انهم لا يخاطبون به ( مع الموجودين ) ويكون اطلاق لفظ المؤمنين أو الناس او العباد عليهم ( تغليباً (٥) فممنوع ) وهو اول المسئلة كيف ومثله فصيح شائع فى الكلام معروف عند علماء

---

ما اتى فيهما في باب الاجتهاد اه وفي الفصول الحاضرين في مجلسه أومن يمكنه مراجعته في الحادثة قبل فوت وقتها والغايب بخلافه اه من باب الاجتهاد والتقليد (١) وقال التفتازانى الوجه هو الثانى يدل عليه ما ذكر في الاستدلال انه لايقال للمعدومين ياايها الناس اه منقولة ولفظ حاشية السعد اى لمن بعد الموجودين في زمن الوحي وقيل لمن بعد الحاضرين والاول هو الوجه ويدل عليه ماذكر الخ اه (٢) وتحرير محل النزاع كما يؤخذ من الشرح انه لا خلاف في ان الموجودين وقت الخطاب ومن بعدهم سواء في الحكم، وانما الخلاف في ان الحكم ثابت في حق غير الموجودين لدخولهم لغة في نحو ياأيها الناس او بدليل منفصل من قياس او غيره ، الحنابلة على الاول والجمهور على الثانى لان توجيه الخطاب اللفظي الى المعدوم ممتنع لكونه غير فاهم وان تعلق به الخطاب النفسى لان تعلق الخطاب النفسى في الازل يدخله معنى التعليق والكلام في خطاب لفظي لاتعليق فيه اه ابن ابى شريف (*) من اجماع او قياس او نص او كون الامر في معنى الخبر، وما مر من ان الامر يتعلق بالمعدوم فمعناه تعلق الكلام النفسى كأن يقوم بنفس الاب طلب العلم من ابن سيولد لا توجه الكلام اللفظى اه فصول بدايع (٣) عطف على ضمير المخاطبين من أهل مكة أى لأنذركم به وانذر كل من بلغه القرآن من العرب والعجم وقيل من الثقلين وقيل من بلغه الى يوم القيامة وعن سعيد بن جبير من بلغه فكأنما راى محمداً صلى الله عليه وآله وسلم اه كشاف وفي تفسير البيضاوى مالفظه وقيل من بلغ أى احتلم وبلغ اوان التكليف ومثله في الدر المصون اه (٤) وهذا استدلال على عدم العموم بعدم توجه الخطاب لابعدم توجه التكليف حتى يقدح فيه احتمال الخصوص اه فصول بدايع (٥) لقائل ان يقول ان الكلام في عموم الخطاب حقيقة وماذكر من التغليب مجاز فلا يتجه المنع الا ان يقال الكلام فيما هو اعم من عموم الخطاب على سبيل الحقيقة اه من انظار السيد هاشم

وهو قوله افعلوا ( قوله ) يخص الحاضرين ، ينبغي ان ياتى فى تفسير الحاضر والغائب من الخلاف ما اتى في باب الاجتهاد
(قوله) ومن بلغ ، اي من بلغ اليه القرآن وقيل من بلغ اوان التكليف ( قوله ) واورد الخ ، لم يجب عنه المؤلف عليه السلام وكذا في الحواشى

---

هو بعد لم يخرج عن المسئلة المعقودة الى غيرها فهي مسئلة واحدة فيحقق ما في الحاشية اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

البيان (٦) (و) اورد على الوجه (الثاني بأن عدم توجيه) خطاب (التكليف) الى الصبي والمجنون لدليل عقلي (لاينافي عموم الخطاب) وتناوله لفظاً كما في سائر الادلة التي بها يقع التخصيص (وقيل) أنه (يعم) الحاضرين والموجودين على اختلاف التفسيرين ومن بعدهم الى انقطاع التكليف وهذا مذهب الحنابلة وبعض الحنفية ، وفي كلام والدنا المنصور بالله قدس الله روحه ما يدل على انه يختار هذا القول(١) وذلك لوجهين الاول قوله (والا لم يكن مرسلا اليهم) يعني لو لم يكن النبي ﷺ مخاطباً لمن بعد الحاضرين او الموجودين لم يكن مرسلا اليهم (٢) واللازم باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فلانه لامعنى لارساله الا أن يقال له بلغهم أحكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وهي لا تتناولهم(٣) وأما بطلان اللازم فبالاجماع (واجيب بمنع الاولى( وهي الشرطية يعنى لايلزم من عدم الخطاب عدم الارسال وما ذكروه في بيان الملازمة لايصح لان التبليغ لاينحصر في خطاب الشفاه بل يحصل للبعض شفاهاً وللبعض بنصب الدلائل والامارات على أن حكمهم حكم المشافهين ، (قالوا) في الوجه الثاني (ثبت الاحتجاج به) أي بما ورد على لسان النبي ﷺ مما وضع لخطاب المشافهة من الصحابة على من بعدهم وممن بعدهم من التابعين وتابعيهم الى زماننا هذا ولولا عموم ذلك الخطاب لمن وجد بعده لما كان ذلك الاحتجاج الا خطأ وهو بعيد عن أهل الاجماع فالاحتجاج به دليل التعميم ، (واجيب) بأن ذلك لا يتعين(٤) أن يكون لتناوله لهم بل قد يكون لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم (لدليل) آخر

---

ابن يحيى (١) ولقائل ان يقول ليس الخطاب في مطلق الخطاب بل الكلام في خطاب المشافهة ومعلوم انه يمتنع خطاب المشافهة بالذات للمعدومين مطلقا سواء كان المعدومون مخاطبين خاصة اوكانوا ماخوذين مع الموجودين لان خطاب المشافهة يقتضى وجود المخاطب بالفعل وحضوره والا لم يكن الخطاب خطاب المشافهة حتى لو قدر خطاب المشافهة للموجودين والمعدومين معاً لم يتحقق حقيقة الافي حق الموجودين خاصة وأيضا ليس الكلام في صحة اطلاق لفظ المؤمنين او الناس على المعدومين على طريق التغليب وانما الكلام في صحة تناول خطاب المشافهة لغير الحاضرين على سبيل التغليب فانه ممنوع فضلا عن كونه فصيحاً شايعافي الكلام اه جواهر التحقيق (٢) بل صرح به في الاساس اه (٣) فان قيل هذه الخطابات انما هي من الله تعالى وانما الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مبلغ قلنا هذا التقرير ناظر الى ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هو الذي يوجه الكلام نحو المخاطبين فهو المخاطب لهم ، وان جعلنا المخاطب هو الله تعالى فالتقرير انه لو لم يكن مخاطباً من بعد الرسول لم يكن الرسول مرسلا اليهم لان معنى الرسالة ان يقول بلغهم ماخاطبتهم به اه سعد (٤) عبارة شرح الفصول وقد قام انها لاتتناولهم اه (٥) قيل على الجوابين ان الادلة الاخر أيضاً من الخطابات اومما ثبتت حجيته بها من الاجماع والقياس فلا يتناول المعدومين قلنا باجماع أوتنصيص على ثبوت الحكم أوحجية الادلة في

كائن ( من خارج ) خطاب المشافهة كما سبق جمعاً بين دليلنا الدال على عدم (١) دخولهم في الخطاب وهذا الدليل الدال على المشاركة وفيه ان سياق القصص على ما نقلت يدل على أن احتجاجهم كان بنفس هذه العمومات وانها تتناولهم والجمع ممكن باعتبار التغليب (٢) وعدمه كما سبق قال بعض العلماء الخلاف في عموم خطاب المشافهة قليل الفائدة فلا ينبغي أن يكون فيه خلاف عند التحقيق لان اللغة تقتضي ان لا يتناول غير المشافه بالخطاب والقطع بأن الحكم شامل لغيره لما علم من عموم الشريعة

**مسـئـلة** اختلف في العام (٣) اذا خص هل هو مجاز في الباقي اوحقيقة على مذاهب كثيرة والمختار الذي عليه جمهور أئمتنا عليهم السلام وكثير من المعتزلة والشافعية والعراقيين من الحنفية(٤) واختاره ابن الحاجب ان ( العام المخصص مجاز في الباقي ) على أي وجه وقع التخصيص ( وقيل ) أنه ( حقيقة ) فيه على اي وجه وقع التخصيص(٥) ايضاً وهو مذهب الحنابلة وكثير من الحنفية والشافعية والمعتزلة واليه ميل الغزالي (٦) ( وقيل ) أنه يكون حقيقة في الباقي ( ان كان غير منحصر ) (٧) وله كثرة يعسر العلم بقدرها على آحاد الناس والافجاز وهو اختيار ابي بكر الرازي من الحنفيه(٨) (وقيل) انه حقيقة في الباقي ( ان كان المخصص غير مستقل ) كالشرط والصفة(٩) والاستثناء والغاية لا ان خص بمستقل من سمع اوعقل فانه يصير

( قوله ) العام المخصص مجاز في الباقي ، اورد المؤلف عليه السلام هذه المسئلة والتي بعدها في باب العموم كما فعل صاحب الفصول وابن الحاجب واما صاحب جمع الجوامع فذكرها في باب الخصوص وهو القياس

---

حق المعدومين ايضاً نحو الجهاد ماض الى يوم القيامة مثلا اه فصول البدايع (١) ومما يحقق المرجح في المسئلة وهو أن الخطاب مقصور لغة على المشافهين الاتفاق على أنه لوقال لمن حضر من زوجاته يانسائي انتن طوالق لايقع على من لم يواجهه بالخطاب من بقية زوجاته ولوكان في المجلس ويعرف تميز من خوطب من غيره بالقرائن اه شرح الفية البرماوي والله اعلم (٢) قال البرماوي في شرح الفيته مالفظه قال ابن دقيق العيد من خصه أي مثل ياأيها الناس بالمخاطبين فينبغي ان يعتبر احوالهم حتى لايدخل في خطابهم من ليس بصفتهم الا بدليل من خارج وهذا غير الاختصاص باعيانهم وهو اعلى مرتبة منه لان اعتبار الاعيان في الاحكام عليه ادلة كثيرة ويحتمل الا يعتبر احوالهم وصفاتهم الا لاعتبار مناسبة او غيرها والاليق بالمخصص الاول وقال في شرح العنوان الخلاف في عموم خطاب المشافهة الخ اه (*) قال سعد الدين اعلم ان القول بعموم النصوص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد حتى قال الشارح العلامة ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد وهو قريب اه (٣) والثمرة صحة الاستدلال بعمومه اه فصول بدايع (٤) كصاحب البديع وصدر الشريعة اه شرح تحرير (٥) أي سواء خص بمتصل او منفصل بشرع او عقل اه نظام الفصول (٦) واختاره السبكي ووالده ونسب للشافعي ونقله الجويني عن جمهور الفقهاء اه (٧) بان يكون جمعاً اه من شرح النيسابوري للمختصر (٨) هو ابو بكر احمد بن علي بن الحسن الرازي قال في النبلا الامام العلامة المفتي المجتهد عالم العراق صاحب التصانيف ثم قال مات في ذي الحجة سنة ٣٩٠ وقيل كان يميل الى الاعتزال وفي كتبه مايدل على ذلك اه المراد نقله (٩) نحو

فيه مجازاً وهو اختيار الرازي (١) قال الامام الناطق بالحق وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفة وقدنسب هذاالقول الى ابي الحسين البصري (٢) وهو وهم (٣) (وقيل) أنه حقيقة في الباقي (ان كان) المخصص (شرطاً او استثناء) لا ان كان غيرهما فهو فيه مجاز وهو اختيار الباقلاني (وقيل) أنه حقيقة فيما بقي ان كان المخصص (شرطاً او صفة) والا فمجاز وهو اختيار (٤) القاضي عبد الجبار من المعتزلة (وقيل) انه حقيقة فيه (ان كان) المخصص (لفظاً) متصلا كان او منفصلا والا فمجاز (وقيل) انه حقيقة (في التناول) لما بقي بعد التخصيص (لا) في (الاقتصار) عليه (٥)دون ماخرج بالتخصيص فانه فيه مجاز وهومذهب الجويني (وقيل كذلك) يعني حقيقة في التناول لافي الاقتصار (في) التخصيص بالدليل (المستقل) اما اذا كان التخصيص بمتصل فانه فيه حقيقة وهو مذهب الشيخ الحسن الرصاص وحفيده وفي كلام ابي الحسين البصري اشارةاليه حيث قال فيجوابهعلى حجة ابن ابان(٦) في المسئلة التي بعد هذه ، الجواب انه ان اراد ان العموم صار مجازاً من حيث لم يرد به بعض مايتناوله(٧) فذلك صحيح ولا يمنع من التعلق به فيما عدا المخصوص لانه متناول له على جهة الحقيقة وان اراد انه مجاز فيما عدا المخصوص فليس بصحيح لانه متناول له في اصل الوضع (٨) فهذه تسعة اقوال ، والقول العاشر انه حقيقة في الباقي ان كان سابقاً (٩) الى فهم السامع عند اطلاق العام مع التخصيص والا فمجاز وهو اختيار الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام ، قال في صفوة الاختيار وذلك مثل قوله

(قوله) حيث قال في جوابه الخ ، في الاشارة من جوابه الى كون التخصيص بدليل مستقل خفاء وايضاً مذهب ابن ابان ان العام بعد التخصيص مطلقا مجمل فالرد عليه لايشعر بالتفصيل

---

الرجال المسلمون مكرمون اه نيسابوري (١) المراد به الامام فخر الدين الرازي المعروف بابن الخطيب اه (٢) نسبه في شرح المختصر اليه وفي حاشيةالناسب هوصاحب الفصول اه(٣) الظاهر ان النسبة غير وهم فيتأمل كلام ابي الحسين البصري الآتي اه (٤) هذا خلاف مااختاره في عمد الادلة حيث قال والصحيح انه يصير مجازاً باي شيء خص فانه استعمال اللفظ في غير ماوضع له لقرينة اتصلت او انفصلت استقلت ام لا اه سعد (٥) أي على مابقي وقوله فانه فيه أي في الاقتصار اه (٦) ابن ابان يقول بان العام مجمل مع التخصيص مطلقا فالرد عليه لايشعر بالتفصيل بين المستقل وغيره كما اخذه المؤلف عليه السلام لابي الحسين من الرد اه (٧) وهو معنى انه مجاز في الاقتصار اه (٨) الظاهر من كلام ابي الحسين عدم التعرض لكون التخصيص بدليل مستقل ففي القول بان في كلامه اشارة الى خصوص هذا المذهب خفاء لايخفى اه (٩) لا المخرج فغير سابق كما لو قيل الخارج من السبيلين ناقض الا الحصى لان السابق الى الفهم من الخارج انما هو الأذى وكما لو قيل الثني يجزى في الأضحية الا المعيب فان السابق الى الفهم هو السليم اه نظام الفصول للجلال (*) دون المخرج فلايسبق الى الفهم كما اذاقيل اقتلوا المشركين فان السابق الى الفهم من المشركين هو من يجعل مع الله شريكا فاذا خص اهل الكتاب كان حقيقة في الباقي قوله والا فمجاز اى ان لم يسبق الى الفهم الباقي وحده بل يسبق هو والمخصوص كان في الباقي مجازاً كما اذا قيل لاتقتلوا اهل الكتاب ثم خص اليهود فانه يكون في الباقي مجازاً لسبق الباقي

تعالى « اقتلوا المشركين » فانه يسبق الى الفهم عند اطلاقه وجوب قتل المشرك على اي حال وجدناه وان كان قد خص منه اهل الذمة والمستجير ومن لم تبلغه الدعوة وكقوله ﷺ فيما سقت السماء العشر وغير ذلك من الظواهر التي يطول تعدادها الواجب الرجوع اليها مع التخصيص فما فهم المراد من ظاهره فهو حقيقة فيما يتناوله وما لم يفهم الا بقرينة فهو مجاز كما لو قال لا تقتلوا أهل الكتاب ثم خص اليهود من ذلك وامر بقتلهم فانه مجاز لأنه خرج من العموم ما يسبق الى الفهم دخوله تحت العموم ، الحادي عشر أنه حقيقة ان خص بأستثناء والا فمجاز وهو لبعض الشافعية ، الثاني عشر أنه حقيقة في الباقي ان كان جمعاً والا فمجاز وهو منقول عن بعض اصحاب ابي حنيفة ، الثالث عشر أنه حقيقة في الباقي اذا كان الاخراج بغير المستقل اوبالمستقل المتراخي مطلقاً اذ لا تخصيص(١) فيهما وأما اذا كان بالمستقل (٢) المقارن فهو حقيقة في التناول مجاز في الاقتصار وهذا القول اختاره صاحب فصول البدايع من الحنفية وصححه لمذهبهم ، الرابع عشر وهو لابي الحسين ذكره في المعتمد انه ان كان التخصيص بمستقل فمجاز وان كان بغير مستقل فلفظ العموم على انفراده ليس بحقيقة ولا مجاز وانما الحقيقة بمجموع الامرين العام والمخصص غير المستقل ( لنا )في انه مجاز فيما بقي بعد الاخراج انه ثبت ( القطع بأن الباقي تمام المراد ) (٣) وليس ذلك من لفظ العموم لأنه خلاف المتبادر منه عند الاطلاق وانما هو ( بمعونة القرينة وهو معنى المجاز ) ، فان قيل ارادة الباقي معلومة من غير قرينة وانما المحتاج الى

---

والخصوص الى الفهم عند اطلاق لفظ العام اه (١) قال في فصول البدايع في اول بحث تعريف التخصيص ما لفظه لانه أي التخصيص ان كان بغير مستقل أي بكلام يتعلق بصدره وهو خمسة الاستثناء والشرط والصفة والغاية والبدل فليس تخصيصاً بل بيان تعيير اوتفسير او تقرير لان الحكم لا يتم الا باخر الكلام وما لم يتم لا يحكم باستيفاء مقتضياته عموماً وخصوصاً في حقه وان كان بالمستقل فان لم يتصل فهو نسخ وبيان تبديل لان حكمه قد تقرر والرفع بعد التقرر نسخ اه المراد نقله لبيان قوله اذ لا تخصيص اه (٢) قال في فصول البدايع واما في المقارن فمن حيث التناول ولذا وجب العمل وان كان من حيث قصوره عن سائر الافراد مجازاً بطريق اسم الكل على الجزء لان كلا من الافراد جزء العام من حيث العموم وان كان جزئياً من حيث ماهيته وهو كذهب إمام الحرمين رحمه الله لولا شموله غير المستقل والمستقل المتراخي عنده والحق ان غير المستقل دافع لان تمام الحكم بقيده والمستقل المتراخي رافع لتمام الحكم قبله لاستقلاله وتقرر تماميته بماهيته للفعل والمستقل المتصل على التخصيص له شبههما اه (٣) استدل السيد العلامة الحسن بن احمد الجلال في شرح الفصول بقوله لنا انه صار مستعملا في بعض مدلوله وذلك معنى المجاز ثم قال واجيب بان ذلك انما يلزم لو كانت دلالته من دلالة الكل على الاجزاء لامن دلالة الكلي على الجزئيات لان دلالته على كل الجزئيات الذى هو الاستغراق وعلى بعضها دلالة واحدة مطابقية ولم يحمل على كل مايطلق عليه عند عدم قرينة البعض الا دفعاً للتحكم

---

( قوله ) الواجب الرجوع اليها صفة للظواهر وقوله او بالمستقل المتراخي مطلقا ، في التناول والاقتصار ( قوله ) اذ لا تخصيص فيهما ، لان الثاني نسخ والاول عنده غير مراد ( قوله ) لنا القطع بان الباقي تمام المراد ، عدل المؤلف عليه السلام عما ذكره ابن الحاجب في تقرير الاستدلال لما ذكره شارحه من الاعتراض عليه وايد صاحب الجواهر هذا الاستدلال الذى ذكره المؤلف عليه السلام حتى قال هو قوي لا مدفع له عندي

القرينة عدم ارادة المخرج ، فالجواب أن اللفظ انما يكون حقيقة لو علم ارادة الباقي من دون قرينة على أنه نفس (١) المراد لكنه انما يعلم قبل القرينة على أنه داخل تحت (٢) المراد وجزء منه وانما يصير تمام المراد بمعونة القرينة وهذا معنى المجاز ، إحتج (الاول) من المخالفين وهو القائل بأنه حقيقة ، كان اللفظ متناولا للباقي حقيقة باتفاق وذلك (التناول باق) على ما كان لم يتغير وانما طرأ عدم تناول الغير (قلنا) حقيقة الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له و (مطلقه) أي التناول الباقي (غير كاف) في ذلك للقطع بأن البعض لم توضع له صيغة العموم (و) التناول له (مع غيره) بحيث يكون مستعملا فيما وضع له (غير باق) لانه المفروض (٣) ، (الثاني) وهو القائل بأنه حقيقة في الباقي ان كان غير منحصر قال (معنى العموم) حقيقة (الدلالة) الحاصلة من لفظه (٤) (على) امر (غير منحصر) في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما (ورد بالمنع) فلا نسلم كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع (٥) واذا لم يتناول الجميع يكون مجازاً (٦) (الثالث) وهو الشيخ ابي الحسن الكرخي (٧) ومن وافقه قال (الدال على البعض المجموع والا انتفت فائدة القيد) وتقريره ان القائل اذا قال اضرب بني تميم الطوال اوان كانوا طوالا او الا من دخل الدار فانه لم يرد البعض بلفظ العموم وحده والا لزم ان لا يكون اراد بالاستثناء والصفة والشرط شيئاً فثبت أنه انما عنى البعض بالمجموع فيكون اللفظ المستثنى منه مع الاستثناء حقيقة فيما يفيده وهكذا المشروط مع الشرط والموصوف مع الصفة ومثل هذا لا يمتنع في الكلام فان الخبر اذا انضم الى المبتدأ افادا بمجموعهما مالا يفيده كل واحد منهما بانفراده (قلنا) لا نسلم ان الدال على البعض المجموع انما الدال عليه لفظ العموم والقيد انما (هو قرينة) لارادة البعض من لفظ العموم وذلك فائدته : (الرابع) وهو الباقلاني

---

بتخصيص بعض دون بعض لان الكل هو الموضوع له اه (١) متعلق الجار والمجرور ارادة وقوله يعلم الضمير للارادة مظروف العلم قبل القرينة فهو لغو وقوله على انه داخل في الجار والمجرور ضمير يعود الى الارادة التي صارت ضميراً في يعلم وهو يؤدي الى كون الضمير عاملا في المستقر وقد عمل قليلا كقوله ، وماهو عنها بالحديث المرجم ، كذا افاده الحبشي اه (٢) لفظ على فيها نبوة الا ان يضمن يعلم معنى يدل اه (٣) في نسخة وهو المفروض (٤) في نسخة من لفظ اه (٥) وغير المنحصر قد لا يتناول الجميع فافترقا اه (٦) ولا يخفى ان هذا منشاؤه اشتباه كون النزاع في لفظ العام اوفي الصيغ اه عضد قال سعد الدين مثل هذا وقع لكثير من الاصوليين في كثير من المواضع ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والعام مجاز في الباقي والاستثناء مجاز في المنقطع وهذا من اشتباه العارض بالمعروض اه (٧) قوله وهو الشيخ ابي الحسن كان مقتضى الكلام ان يقول وهو الشيخ ابو الحسن لان المحمول على اسماء الاعداد هو القائل لا قول اه

( مثله ) اي مثل الذي قبله في الاحتجاج والجواب ( و ) خرجت ( الصفة )(١) من عموم الدليل لانها ( اما غير منضبطة او غير لفظي تخصيصها ) اما عدم انضباطها فلانها قد تشمل افراد الموصوف كالجسم الحادث وقد لاتشمله واما كون تخصيصها غير لفظي فلان عدم شمولها الموصوف في بعض الاحوال انما يعلم من خارج (٢) لا من الصفة نفسها والا لما اختلفت (٣) حالاتها ، ( الخامس ) وهو القاضي عبدالجبار قال ( غير الاستثناء ) من الشرط والصفة ومثلها الغاية كما ذكره في الفصول ( يخرج الاحوال وهو ) اي الاستثناء(٤) يخرج (الاعيان فافترقا) بيان ذلك انك اذا قلت أكرم بني تميم ان كانوا دخلوا او الكائنين في الدار اوالى ان يخرجوا منها فانها لاتبعض تلك الاعيان وانما اخرجت هذه العبارات احوالا لا اعياناً بخلاف ما اذا استثنيت الاحاد فيكون مااخرج الاحوال باقياً (٥) على الحقيقة وما اخرج الاعيان غير باق فيكون مجازاً ، ( قلنا مخرج الاحوال مخرج الاعيان ) (٦) فيكون في الجميع مجازاً بيان ذلك انك اذا قلت اكرم بني تميم ان كانوا دخلوا الدار فقد اخرجت الاعيان الذين لم يدخلوا الدار على ان الشرط والصفة قد يتناولان الاعيان لانك اذا قلت اكرم بني تميم اذا كانوا من بني سعد اوالكائنين من بني سعد فقد اخرجت غيرهم من الاشخاص هكذا صحح تقرير مذهب القاضي عبد الجبار وحجته في المعتمد وغيره وقد ظن ابن الحاجب ولم يصب في ظنه ان اخراجه الاستثناء ليس لكونه مجازاً في الباقي معه بل

(قوله) وقد لايشمله ، مثل بني تميم الطوال وكالجسم النامي (قوله) ليس لكونه مجازاً في الباقي معه ، اي مع الاستثناء

---

منقوله وفي نسخة وهو الشيخ وعليها فلا اعتراض اه (١) والغاية والبدل كالصفة قد يشملان المغيا والبدل اه فصول بدايع والله اعلم (*) ولفظ فصول البدايع للقاضي مثلة الا ان التخصيص في الصفة ليس بها لجواز شمولها الافراد الموصوفة نحو الجسم الحادث والصانع القديم بل من قرينة خارجيه عقلية او حسية او لفظية ليست جزأ من الدال وهذا شأن المجاز والغاية والبدل كالصفة قد يشملان الخ اه (٢) من قرينة حسية الخ ماتقدم اه (٣) عبارة العضد ولان التخصيص فيها بمفهوم المخالفة وليس من دلالة اللفظ بل هو عقلي اه والحاصل ان التخصيص ليس بها بل اما بدليل خارجي او عقلي فيكون اللفظ في الباقي مجازاً لعدم اتصال المخصص اه شرح ابن جحاف (٤) والغاية في معناه فمعنى اكرم القوم الى ان يخرجوا اكرمهم في جميع الاوقات الى وقت خروجهم اه فصول بدايع (٥) لعل هنا سقط من الناسخ والاصل هكذا فيكون العام مع مااخرج الاحوال باقياً على الحقيقة ومع مااخرج الخ اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٦) فلو قيل في الغنم السائمة زكاة في الغنم ان سيمت زكاة لم يخرج بذلك منها الاحالة العلف فلفظ الغنم باق على عمومه لم يخرج منه الا حالة من احواله والاعيان باقية بخلاف مالو قيل في الغنم زكاة لا المعلوفة فالمعنى اخراج بعض اعيان الغنم المتصفة بالعلف لان الاستثناء لاخراج الاعيان فافترقا قلنا اخراج الاحوال دون الاعيان لايتصور والاحوال صفة والاعيان موصوفة واخراج الصفة وحدها محال اذ لا بد لها من محل تقوم به فلا تخرج

لكون الاستثناء عنده ليس بتخصيص وتبعه في هذا الظن الامام المهدي عليه السلام في المنهاج ونص القاضي يدل على ان الاستثناء عنده تخصيص قال في عمد الادلة باب في ذكر جمل الادلة التي يعرف بها خصوص العام ، اعلم أن العام يعلم(١) خصوصه من وجهين احدهما مايتصل به من الكلام والاخر ماينفصل منه من الادلة وما يتصل به من الكلام قد يكون استثناء وقد يكون شرطاً وقد يكون تقييداً بصفة ثم قال باب في ذكر تخصيص العام بالاستثناء ( السادس ) وهو القائل بأن المخصص بالدلائل اللفظية على الاطلاق حقيقة قال ( كالثالث ) في احتجاجه (٢) ( وهو ) في حق هذا ( اضعف ) (٣) لان غير المستقل كالجزء من الكلام بخلاف المستقل فلا وجه للتعميم ( السابع ) وهو الجويني قال ( العام كتكرير الاحاد)(٤) المتعددة اذ هو كثرة مجتمعة من الاحاد فان معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما اختصر بوضع الرجال (٥) ولاشك أنه اذا اقتصر على بعض الاحاد في التكرر بقي الباقي حقيقة (٦) بالاتفاق ( فاذا اقتصر ) في العام الذي هو بمنزلته بأن اخرج منه البعض ( فالباقي حقيقة ) ايضاً (والاقتصار جهة المجاز) (٧) حيث كان غير مقتصر فيه ثم صار مقتصراً ( قلنا ) لانسلم ان العام كتكرير الاحاد بل هو ظاهر في جميع الافراد الداخلة تحته فاذا اخرج عنه واحد خرج عن وضعه الاول قطعاً بخلاف التكرر فانه نص في مدلوله قليلا كان اوكثيراً وانما قيل انه ( مثلها ) اى مثل

( قوله ) على الاطلاق ، مستقلا او غير مستقل

---

الا بمحلها فمخرج الاحوال هو بعينه مخرج الاعيان فلا فرق فاللفظ غير باق على عمومه مطلقا فيكون مجازاً في الكل اه شرح ابن جحاف والله اعلم (١) وفي نسخة يعرف اه (٢) وهو ان الدال على البعض المجموع والجواب ان الدال لفظ العموم والقيد قرينة لارادة البعض من لفظ العموم وذلك فائدته اه (٣) من احتجاجهم لان الجامع في قياسهم قرينة لفظية غير مستقلة وفي قياسه قرينة لفظية مطلقا والجامع كلما كان اعم كان القياس اضعف اه نيسابورى (٤) عبارة التحرير وشرحه الجمع كتكرير الآحاد اه (*) كالرجال مثلا تناوله للافراد المشتمل هو عليها بالقوة كتكرير الآحاد بالفعل اذا قال زيد وعمرو وبكر وخالد الى ما لانهاية له اه نيسابورى (٥) مكان الآحاد التى لا تتناها فكما ان اخراج بعض الاحاد المكررة بالفعل لايوجب التجوز في الباقى فكذلك اخراج بعض الاحاد عن العام لايوجبه بالنسبة الى الباقى اه نيسابورى (٦) عبارة العضد ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقى مجازاً فكذا هاهنا اه والله اعلم (٧) هذا ما ذكر ولم يستدل الامام على شقه الآخر وهو انه مجاز في الاقتصار على الباقى لظنه ظهوره أي ظهور كونه مجازاً فيه وهو غلط لانه لايكون العام مجازاً باعتبار الاقتصار الا لو استعمل في معنى الاقتصار وانتفاؤه أي استعماله فيه ظاهر بل الاقتصار انما يلزم استعماله يعنى العام في الباقي بلا زيادة فهو أى الاقتصار لازم لوجوده أى وجود الاستعمال في الباقي لامراد لإفادته أى الاقتصار به اى بالعام المخصوص ولو اراد بالاقتصار استعماله أى العام الباقي بلا زيادة فهو شقه الاول وعلمت مجازيته فيه أى في الباقي اه تحرير وشرحه

تكرير الاحاد تبييناً ( لحكمة وضعه(١) لا ) أن المقصود من ذلك ( تماثل الاحكام ) من جميع الوجوه للقطع بانتفاء التماثل في بعضها كما بيناه (٢) ( وايضاً يمتنع كون الكلمة بحسب وضع واحد حقيقة ومجازا باعتبارين ) (٣) وما ذكر في بعض شروح المفتاح من تجويز ذلك لاصحة له وتنظيره بلفظ الدابة اذا اطلقت على الفرس باعتبار مجرد انه يدب على الارض يكون حقيقة لغة وباعتبار خصوصية الفرس (٤) والديب جميعاً يكون مجازاً لغة منظور فيه لان لفظ الدابة انما يكون حقيقة لغة اذا استعمل في المعنى العام وانما يكون مجازاً اذا استعمل في خصوص المقيد ، فالمعنى الحقيقي والمعنى المجازي مختلفان لا متحدان كذا حققه العلامة السمرقندي ( الثامن ) وهو الشيخ الحسن وحفيده قالا ( في ) ماخص بالدليل ( المتصل كالثالث ) في احتجاجه يعني أن لفظ العموم قد صار مع الاستثناء ونحوه كلفظ موضوع لما بقي (و) قالا فيما خص بالدليل ( المنفصل ) ان ( جهة الحقيقة ) فيه ( كالاول و) جهة المجاز ( كالسابع ) يعني أن كلامهما في جهة الحقيقة ككلام الاولين من المخالفين للمذهب المختار وفي جهة المجاز ككلام السابع ، وتقريره ان تناول العام المخصص للباقي باق وذلك جهة الحقيقة والاقتصار على بعض مايطلق عليه دون بعض جهة المجاز والجواب الجواب **مسئلة** اختلف في العام المخصص بمبين (٥) هل يصح

(قوله) بحسب وضع واحد ، يعني لغة اوعرفا فقط ونحو ذلك (قوله) وتنظيره ، أي تمثيله مبتدأ خبره منظور فيه (قوله) في المعنى العام ، أي مفهوم الدابة ومدلولها العام (قوله ) في خصوص المقيد وهو لديب المقيد بكونه في الفرس

---

(١) وهي الدلالة على ما الاحاد دالة عليه مع الاختصار اه من شرح جحاف على الغاية (٢) من النصية في المتكرر والظهور في العام اه (*) من ان العام ظاهر في الجميع فاذا اخرج بعض خرج عما هو ظاهر فيه قطعاً فيكون مجازاً والمتكرر استعمل كل واحد في واحد نصاً فاذا اخرج بعض عن الارادة فلم يؤت بلفظ يدل عليه بقي الباقي ناصاً فيما يتناوله لم يتغير اصلا عن وضعه فكان حقيقة وأيضاً فالحقيقة والمجاز صفتان للفظ والتناول والاقتصار ليسا بلفظ فلا يتصفان بحقيقة ولا مجاز اه من شرح الغاية لابن جحاف (٣) حقيقة في التناول مجاز في الاقتصار اه (*) على انه نقل اتفاق نفيه أي الاتفاق على نفي كون اللفظ حقيقة ومجازاً في استعمال واحد وانما اختلفوا في صحة ارادة المعنى الحقيقي والمجازى معاً في استعمال واحد ثم يكون حقيقة او مجازاً اه تحرير وشرحه (٤) في نسخة الفرسية (٥) قال البرماوى في شرحه لالفيته بعد ذكر المسئلة الاولى اعني كون العام المخصص مجازا ام حقيقة ما لفظه فائدة الخلاف في هذه المسئلة كالخلاف في المسئلة الآتية فمن يقول حقيقة يقول انه يحتج به في الافراد الباقية ومن يقول مجاز فلا الا لقرينة تدل على بقاء الحكم فيها اه والصواب انهما مسئلتان مختلفتان ولا تلازم بينهما اذ لا يلزم من القول بان العام بعد التخصيص مجاز ان لا يكون حجة بعد التخصيص فان الاستدلال بالمجازات شايع ذايع في الكتاب والسنة بل ربما كانت دلالتها اقوى من الحقيقة ومما يوضح عدم التلازم ان الجماهير من العلماء ذهبوا الى ان العام المخصص مجاز في الباقي مع ذهابهم الى ان العام المخصص بمبين يكون حجة ويوضحه أيضاً ان القول بان العام

الاحتجاج به بعد التخصيص مع الاتفاق على أن المخصص بمجمل (١) نحو قوله تعالى « احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم » (٢) لا يبقى حجة فيما بقي لان كل فرد يجوز فيه ان يكون مخرجاً وان لايكون كذا قيل وفي حكاية الاتفاق نظر فان ابن برهان في الوجيز حكى الخلاف (٣) في هذه الحالة وصحح العمل به مع الابهام قال لانا اذا نظرنا الى فرد شككنا فيه هل هو من المخرج املا والاصل عدمه فيبقى على الاصل ويعمل به الا أن يعلم بالقرينة ان الدليل المخصص معارض للعام وانما يكون معارضاً عند العلم به انتهى ونقل ابن الساعاتي العمل به عن بعض الحنفية وكذا صاحب اللباب وابو زيد وغيرهم وحكاه ابو الحسين القطان عن بعض الشافعية (٤) والقول به في غاية البعد (٥) لان اخراج المجهول من المعلوم يصير المعلوم مجهولاً (٦) (و) المختار أن (المخصص بمبين حجة) في الباقي وهو قول الجمهور (وقيل لا) يكون حجة فيما بقي واليه ذهب ابو ثور وعيسى بن ابان (٧) (وقيل) انه يبقى (حجة في

---

(قوله) الا ان يعلم بالقرينة ان الدليل المخصص ، بكسر الصاد معارض للعام المذكور في شرح الجمع انه يعمل بالعام الى ان يبقى فرد وكانه مراد المؤلف عليه السلام بقوله وانما يكون معارضاً عند العلم به (قوله) المخصص بمبين حجة الخ ، قال في شرح الجمع لك ان تقول هذه المسئلة هي التى قبلها الا انه عبر هناك بانه حقيقة املا وهنا بانه حجة املا ولا فرق بينهما ثم قال وجوابه ان هذه مرتبة على تلك والخلاف هنا متفرع على القول هناك بانه مجاز فاما اذا قلنا انه حقيقة فهو حجة قطعاً قال وكان ينبغي الافصاح عن ذلك لدفع الايهام (قوله) وقيل لا يكون حجة ، بل يبقي مجملا كما سيأتى في كلام المؤلف عليه السلام ذكره في شرح الجمع

(قوله) والخلاف هنا متفرع الخ ، لا يطرد له ذلك في جميع الاقوال فتأمل اه منه ح

---

المخصص مجاز في الباقي في اعلا درجات القوة والصحة والوضوح كما لايخفى على متأمل ادلته والقول بان العام المخصص بمبين ليس بحجة في اسفل درجات الضعف والفساد كما لايخفى على متأمل شبهته فتقرر بهذا عدم التلازم بين المسئلتين وان بينهما اوضح فرق اه

(١) مثل تخصيص عمومات عصاة الامة المتوعدين كمن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده ونحو ذلك كمن يشاء الله ان يغفر له في قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فان من تكون له المشية مجمل اه من شرح الجلال للمختصر (٢) وفي حواشي الفصول إقتلوا المشركين الا رجلا واهل الذمة الا واحداً اه معيار (٣) في حاشية ابن ابي شريف ان السبكي نقل عنه يعنى ابن برهان ماذكره ههنا من الوجه بلا مخالفة الا في قوله الى ان يعلم فان بدله هناك الا ان يبقى فرد ثم عقبه بما لفظه قال في شرح المختصر فهذا منه تصريح بالاضراب عن التخصيص بالمبهم و الانسحاب عن العمل بصور العام كلها المخصص وغيره وهو ناب عن قواعد الشرع وترك الدليل المخصص بلا موجب ويلزم عليه ان من طلق احدى امرأتيه يطأهما جميعاً وان من اشتبه عليه اناء طاهر باناء نجس يستعملهما جميعاً ولا يعلم احد من أصحابنا قال به ولو قيل يحتج به الى ان لايبقى فرد فلا يحتج به فيه كان على ضعفه اوجه اه فقوله ولو قيل الخ يؤذن بانه لم يقل وقول الشارح واجيب بانه يعمل به الى ان لايبقى فرد يوهم انه قيل وانه مرضى عند المصنف وليس كذلك والحاصل ان نقل ابن برهان وغيره الخلاف معتمد وان ترجيحه حجية العام المخصص بمبهم في كل افراده غير معتمد ، واعلم ان الذى ينبغي ان يعتمد في المسئلة ترجيحه ماقلناه عن الاكثر وهو ان المخصص بمبين الخ من الحيثية المذكورة بلفظها والله اعلم (٤) عبارة فصول البدايع هكذا الرابعة في ان العام المخصص حجة ظنية فيما بقي كغير المخصص عند الشافعي سواء كان المخصوص معلوماً كالمستأمن من المشركين او مجهولا كان يقال هذا العام مخصوص اه (٥) في حاشية دليله قصة نوح عليه السلام حيث قيل له واهلك الا من سبق عليه القول فقال رب ان ابنى من اهلى فعاتبه الله ذلك العتاب والله اعلم لانه تمسك بالمجهول اه (٦) وبعد البيان يكون حجة وذلك ظاهر اه املا (٧) ابان كسحاب مصروفة ابن عمرو وابن

أقل الجمع ) (١) اثنين أو ثلاثة على الخلاف فيه لا في الزايد على ذلك قال الصفي الهندي
ولعل هذا القول لمن لا يجوز التخصيص (٢) الى الواحد ( وقيل ان خص بمتصل ) (٣)
فهو حجة في الباقي لا ان خص بمنفصل وهو قول الشيخ ابي الحسن الكرخي ومحمد
ابن شجاع الثلجي بالثاء المثلثة والجيم وقد وقع في مختصر المنتهى (٤) نسبة هذا القول
الى البلخي بالباء الموحدة والخاء المعجمة ولا يبعد انه تصحيف (٥) الثلجي بالمثلثة
والجيم ( وقيل ان لم يفتقر الى بيان ) على معنى (٦) انا لو تركنا وظاهر العموم من
دون التخصيص كنا نمتثل ما اريد منا ونضم اليه مالم يرد منا نحو اقتلوا المشركين
المخصص بأهل الذمة فهو حجة وان كان بحيث لو تركنا وظاهره من غير تخصيص
لم يمكننا امتثال ماريد منا من دون بيان فانه لا يكون حجة مثل قوله تعالى « اقيموا
الصلاة » فانا لو تركنا وظاهره لم يمكننا امتثال ماريد منا من الصلاة الشرعية قبل
تخصيصه بالحائض لافتقاره قبل اخراجها الى بيان (٧) الصلاة الشرعية وكذلك بعد

---

سعيد ويحدثون اه قاموس من فصل الهمزة وباب النون وفي شرح ابن يعيش على المفصل ابان لا ينصرف للعلمية ووزن الفعل واصله ابين فقلبت الياء الفاً لانقلابها في الماضي المجرد وهو بان وقال قوم هو منصرف ووزنه فعال اه (١) قول ساقط مبني على توهم ان دلالة العام من دلالة الكل على الاجزاء لا من دلالة الكلي على الجزئيات اه نظام فصول للجلال (٢) واما من جوز التخصيص الى الواحد فيناسبه ماسيأتي عن ابي هاشم من انه انما يتمسك به في واحد اه من انظار الوالد هاشم (*) وظاهر هذا المنقول ان خلافهم هذا في الجمع العام وغيره كالمفرد المعرف بلام الاستغراق اه والذى في شرح الفصول للشيخ العلامة لطف الله رحمه الله مالفظه ولعل هذا اذا كان لفظ العموم جمعاً اذ لو كان مفرداً كالمعرف بلام الجنس فلعلهم يقولون الى الواحد اه (٣) لما تقدم ان المتصل مع ما اتصل به في حكم مفهوم واحد وردعليه الحكم ولم يرد على العام وحده والمخصص نقض لدليل الحكم والنقض مبطل الدليل ولهذا ذهب البعض الى ان التخصيص بالمنفصل نسخ اه شرح مختصر للجلال رحمه الله (٤) وفصول البدايع والتحرير اه لكنه ضبط قلم فيهما معاً اه (٥) ومراد المصحف نسبة القول فيه الى ابي القاسم ويؤيد التصحيف ان اكثر مايعبر عن ابي القاسم في كتب أصول الفقه بالكعبي نسبة الى القبيلة وفي كتب الكلام بالبلخي نسبة الى البلد اه (٦) عبارة العضد ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة والا فلا مثاله اقتلوا المشركين فانه بين مراده قبل إخراج الذمى بخلاف اقيموا الصلاة فانه مفتقر الى البيان قبل اخراج الحايض ولذلك بينه صلى الله عليه وآله بفعله فقال صلوا كما رأيتموني اصلي اه (٧) واعلم انهم ان ارادوا بالبيان المفتقر اليه بيان مفهوم الصلاة الكلي فهو مفهوم متحد لا علم للمخاطب به فلا عموم لان العموم فرع الدلالة ولهذا قيل في رسمه مادل على مسميات وان ارادوا بيان الشروط المعتبرة من صفات نحو الصلاة واحوالها فذلك قول ابي عبدالله «» على ان في التمثيل بتخصيص الحايض وهماً فاحشاً لان ذلك من تخصيص عموم الفاعل الذى لا اجمال فيه لا من تخصيص عموم الصلاة اه نظام فصول للجلال «» وهو ان انباء عن الباقي فحجة والا فلا اه (*) وقال الجلال ايضاً في شرح المختصر لكن هذا خبط

( قوله ) لمن لا يجوز التخصيص الى الواحد ، هذا بناء على ان اقل الجمع اثنان وذكر في شرح الجمع ان هذا القول لمن لا يجوز التخصيص الى دون اقل الجمع من غير تعيين الواحد ثم الظاهر ان هذا القول في الجمع العام وغيره كالمفرد المعرف بلام الاستغراق والذى في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله ولعل هذا اذا كان لفظ العموم جمعاً اذ لو كان مفرداً كالمعرف بلام الجنس فلعلهم يقولون الى الواحد ( قوله ) مثل اقيموا الصلاة ، هكذا في الفصول واعترض الشيخ رحمه الله تمثيله العام المحتاج الى بيان قبل التخصيص باقيموا الصلاة لان المحتاج الى البيان انما هو الصلاة والعام المخصص بالحائض انما هو الفاعل في اقيموا

اخراجها وهذا اختيار القاضي عبد الجبار من المعتزلة وكلام ابي طالب يومي اليه ( وقيل ان انبأ ) (١) لفظ العموم ( عن الباقي ) فهو حجة فيه والا فلا يعني ان التخصيص ان لم يمنع من تعليق الحكم في الباقي بالاسم العام فهو حجة فيه وان منع من تعليق الحكم فيه بالاسم العام واوجب تعليقه بأمر لا ينبي عنه الظاهر لم يجز التعليق (٢) به وهذا مذهب الشيخ ابي عبد الله البصري ومثل الاول بقول الله عز وجل « فاقتلوا المشركين » لان قيام الدلالة على المنع من قتل معطي الجزية لايمنع من تعليق القتل (٣) بالشرك ومثل الثاني بقول الله عز وجل « والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما » لان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق يمنع من تعليق القطع بالسرقة (٤) ويقتضي وتوعه على الحرز والقدر وذلك امر لاينبيء عنه اللفظ (٥) ، هذه المذاهب المشهورة في هذه المسئلة وقد حكى الغزالي في المنخول(٦) عن ابي هاشم قولا وهو انه يتمسك به في واحد ولا يتمسك به في جمع (لنا) في أنه حجة فيما بقي دليلان، الاول ( الاجماع ) من الصدر الاول وهو استدلال الصحابة مع التخصيص وتكرر وشاع ولم ينكر فكان اجماعاً، من ذلك احتجاج فاطمة رضي الله عنها على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى « يوصيكم الله في اولادكم » الاية مع أنه مخصص بالكافر والقاتل ولم ينكر أحد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه الصلاة والسلام نحن معاشر الانبياء لانورث ماتركناه صدقة ومنه احتجاج عمر على ابي بكر في قصة قتال مانعي الزكاة بالحديث المتقدم (٧) وغير ذلك كثير لاينكر على انه لايكاد

---

غفل عنه افاضل الشراح لان العموم المخصص بالحايض انما هو عموم ضمير المخاطبين وهو غير محتاج الى البيان وليس المخرج من العموم هو صلاتها ولو سلم فصلاتها انما اخرجت بعد بيان الصلاة اه (١) عبارة العضد هكذا ان كان لفظ العموم منبيا عنه أى عما بقي قبل التخصيص فحجة والا فلا مثاله اقتلوا المشركين فانه ينبيء عن الحربي انباءه عن الذمي بخلاف السارق والسارقة فاقطعوا فانه لاينبيء عن كون المال نصاب السرقة وهو الربع من دينار ومخرجاً من حرز فاذا بطل العمل به في صورة انتفائهما لم يعمل به في صورة وجودها اه قوله ومخرجاً عن حرز قال السعد ولا ينتقل الذهن الى ذلك مالم يبينه الشارع على التفصيل اه (٢) في نسخة التعلق اه (٣) في نسخة بالمشرك اه (*) بناء على ان الحربي اظهر مدلولات المشرك ذكره الجلال في شرح الفصول (٤) في الفرق بين الاثنين نظر فانه فيهما بمثابة التفسير فان اقتلوا المشركين الا اهل الذمة في قوة اقتلوا المشركين الحربيين والسارق والسارقة اى للنصاب ونحوه اه املا وفيه نظر يظهر بتأمل كلام السعد والعضد اه (٥) لان العام الذى هو لفظ السارق مطلق والباقي السارق للنصاب من حرز فهو مقيد والمطلق لايدل على المقيد قبل التخصيص ولا بعده فلا يكون حجة والمخرج مطلق فلذلك دل عليه ولم يدل على الباقي اه (٦) بالخاء المعجمة تشبيهاً بالمغربل اه شيخ لطف الله رحمه الله (٧) وهو امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لااله الا الله مع انه مخصص

يوجد في ادلة الاحكام عموم غير مخصوص فابطال حجية العام المخصوص ابطال لحجية كل عام (و) الثاني وقوع (القطع (١) بأنه اذا قيل اكرم بني تميم و) قيل ثانياً بكلام منفصل (لاتكرم زيداً) وهو منهم (فترك) اكرام سائر بني تميم (عد عاصياً) ولولا أنه ظاهر فيما عدا صورة التخصيص وحجة فيه لما عد عاصياً بالترك وأيضاً العام قبل التخصيص كان حجة فى كل واحد من أقسامه اجماعا والاصل بقاء ماكان على ماكان حتى يوجد معارض والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الدليل وعدم الحكم فى بعض الافراد لايصلح معارضاً لان عدم الحكم فى فرد لا ينافى ثبوته في اخر، إحتج (الاولان) وهما القائل بأنه لايكون حجة اصلا والقائل بأنه يبقى حجة في اقل الجمع اما الاول فبان حقيقته (٢) العموم وذلك غير مراد وسائر ماتحته من المراتب مجازات له والباقى أحد المجازات فقد (تردد فيما بقى و) (٣) فى (كل) مرتبة (منه) أي مما بقى (مجازاً فصار مجملا) فيها فلا يبقى حجة في شيء منها واما الثاني فقال اقل الجمع هو المتحقق (والزايد على الاقل مشكوك) فيه فلايصار اليه (قلنالا) نسلم ان الباقي متردد فيه اومشكوك فيه وانما ذلك لو كانت المراتب متساويه ولا

(قوله) تردد فيما بقى، اي في جميع الباقي وقوله مجازاً حال (قوله) والزايد على الاقل مشكوك فيه لعله معطوف على اول الكلام اعنى قوله تردد فيما بقي او على قوله فصار مجملا

بقوله تعالى فقاتلوا التى تبغي اه (١) قال في فصول البدايع ان الدليل الأول وهو الاجماع والثالث هنا وهو قوله وايضا العام الخ ينتهضان على الكل وأما هذا وهو قوله القطع بانه اذا قيل الخ فعلى غير البصرى وعبد الجبار اه (*) قال الجلال في نظام الفصول بعد كلام ذكره وبعد هذا تعلم ان الاستدلال بالقطع بانه اذا قيل اكرم بنى تميم ولا تكرم منهم زيداً عدعاصياً، محل استفسار بان يقال ان اردت انه يعصي اذا لم يكرم جمعاً منهم فمسلم وليس بمطلوبك لان المأمور بمطلق يعصى اذا لم يفعل منه واحداً، وان اردت انه يعصي اذا لم يكرم كل واحد منهم فممنوع وهو مصادرة لانه اول المسئلة اه وقال أيضا في شرح المختصر ان القطع اذا قيل اكرم الخ ممنوع لان دلالة العموم ظنية قبل التخصيص فما ظنك بمابعده وانما القطع بالعصيان من حيث انه يترك اكرام جمع منهم لكن العصيان حينئذ بترك فعل المطلق لابترك اكرام الجميع كما هو المدعى اه باختصار (٢) أى العام المخصص بمبين، وذلك أى العموم غير مراد اه (٣) يعنى يحتمل ان يكون مجازاً في جميع الباقي وفي كل بعض من الباقي لكن هنا تحقيق اشار اليه العلامة المحقق الجلال وهو انه اذا استدل الاشعرى على المعتزلي فقال افعال العباد مخلوقة لعموم، الله خالق كل شيء فان المعتزلى له نقض هذا الدليل والنقض ثابت عند الجميع، وذلك بان يقول العام دليل على تعلق الحكم بكل فرد وقد وجدنا الدليل اعنى هذه الآية ولم يوجد المدلول فان كلا من ذات الله تعالى وصفاته شيء غير مخلوق فأفعال العباد التى تخالف المعتزلي في خلقها تحتمل كونها مخصصة فلا يكون العام المخصص دليلا للاشعرى على المعتزلي ولا حجة عليه فيما اختلفوا فيه لما تقرر ان الدليل يبطل بالنقض فالمراتب حينئذ غير متساوية لانها اتفقوا عليه كالسماء والارض ونحوهما فان العام المخصص دليل في كونها مخلوقة لاستواء المراتب فيها اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد واما استدلال الصحابة فليس من العام المخصص بل لكونه من المطلق الموجود في الكل والبعض ولا يقع نقض فيه اذ لايتخلف

دليل على تعيين احدها وليس كذلك ( لما سبق ) من الدلائل على وجوب الحمل على ما بقي واحتجاج ( الثالث ) وهو الكرخي ومن وافقه ( كالاول في ) التخصيص بالدليل ( المنفصل ) اما مع التخصيص بالدليل المتصل فانه يبقى عنده حقيقة في الباقي كما سبق له في المسئلة التي قبل هذه فيكون متبادراً فيه لا متردداً ( الاخران ) وهما القاضي والبصري احتجا بأن العام ( المفتقر ) الى البيان ( وغير المنبيء ) عن الباقي من العموم ( مجمل ) اما الاول فلعدم الاكتفاء بالظاهر فيه ، واما الثاني فلعدم انباء الظاهر عما تعلق به الحكم في الباقي ، ( قلنا ) في الجواب عن ذلك ( أما الاول فلا امتناع ) للعمل فيه ( ان بين ) المراد ( وأما الثاني فلا اجمال ) فيه فلا يمتنع العمل به بيان ذلك ان قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما » عام في كل سارق سرق قليلا أو كثيراً من حرز أو غير حرز فقيام الدلالة على اشتراط الحرز وقدر مخصوص من المال لا يمنعان العلم بوجوب قطع من سرق من حرز ذلك القدر المخصوص كما ان قيام الدلالة على المنع من قتل معطي الجزية والمعاهد لا يمنعان العلم بوجوب قتل المشرك الذي لا يكون كذلك ،

**مسئلة** اختلف (١) في الوقت الذي يجوز (٢) للمجتهد العمل بحكم العموم فيه (و) مختار أئمتنا والجمهور على أنه (لا) يجوز ان ( يعمل بالعام قبل ظن عدم المخصص فيجب البحث عنه ) لتوقف (٣) ظن عدم المخصص عليه لكثرة المخصص في الشرع حتى قيل لا عام الا مخصص (٤) الا قوله تعالى « والله بكل شيء عليم » وقال الباقلاني ومتابعوه أنه لابد من القطع بانتفاء المخصص مصيراً منه الى ان الجزم بعمومه والعمل به مع احتمال وجود المعارض للعموم ممتنع فاذا لولم يحصل القطع

---

المدلول عن الدليل اه من خطه ايضاً (١) قال العضد ماحاصله ان ابن الحاجب نقل الاجماع على امتناع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وانما الخلاف في مبلغ البحث اهوفي قوله كذلك إشارة الى خلاف الصيرفي فانه مخالف للاجماع وقد ذكر السعد توجيهه في الحواشي اهوسيأتي نقله قريباً (٢) في نسخة الذي لا يجوز (٣) اما في حياته صلى الله عليه وآله وسلم فانه يعمل به في جميع افراده قبل البحث عن مخصصه بلا خلاف ذكره في الجمع وشرحه ونقله في شرحه عن الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وانما الخلاف بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم اه (٤) القياس ان يقال لا عام في ادلة الاحكام الا مخصص كما تقدم قريباً واما في غير ادلة الاحكام فالعمومات الغير المخصصة كثيرة نحو الحمد لله رب العالمين ولا يظلم ربك احداً والله يحب المحسنين وما الله يريد ظلماً للعباد وغير ذلك مما لا يحصى كثرة اه من خط القاضي محمد بن ابراهيم السحولي وسينقل المؤلف رحمه الله في اواخر مسئلة جواز تأخير البيان الى وقت الحاجة عن بعض العلماء تصريحاً بأن ذلك في ادلة الاحكام اه بل قد ذكره في المسئلة التي قبل هذه في دليل الاجماع اه

( قوله ) لما سبق من الدلائل ، يعني الثلاثة على كونه حجة بعد التخصيص (قوله) لا يمنعان ، الاولى توحيد الضمير لعوده الى لفظ قيام وكذا قوله فيما يأتي لا يمنعان ( قوله ) مسئلة لا يجوز ان يعمل بالعام الخ ، هذه المسئلة ذكرها ابن الحاجب في باب البيان والمبين والمؤلف عليه السلام ذكرها هاهنا لكونه انسب لكن ابن الحاجب وصاحب الفصول لم يخصصوا ذلك بالبحث عن المخصص بل قالوا كل دليل مع معارضه كذلك كالنص مع ناسخه والعلة المعارضة في القياس مع علة القياس

( قوله ) وكذا قوله فيما يأتي لا يمنعان ، لكنه عائد الى القيامين المضافين الى الدلالتين على الاشتراطين اه

بعدمه يتنع الجزم بعمومه والعمل به قالوا ويحصل ذلك بتكرر النظر والبحث واشتهار كلام العلماء من غير ان يذكر احدهم (١) مخصصاً وحكى الغزالي قولا متوسطاً وهو أنه لايكفي الظن ولايشترط القطع بل لابد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفائه وقال الصيرفي والبيضاوي واليه ميل الرازي انه يجوز العمل بالعام الى ان يظهر الخاص ولايجب البحث (٢) ذهاباً منهم الى ان العموم حقيقة في الاستغراق والحقايق يلزم التمسك بظاهرها من دون طلب للمجازات لان الحقايق هي الاصل والتخصيص مجاز طار والاصل عدمه (و) الجواب ان (كون الاصل الحقيقة وعدم المخصص) مسلم ولكنه (لايفيد ظناً) بعدم التخصيص بل لايبعد ظن وجوده قبل الطلب وذلك (لسعة التخصيص) خصوصاً في احكام الشرع والعمل فيها مع الشك اوالوهم لايجوز اتفاقاً ﴿ فصل ﴾ (التخصيص (٣) قصر العام على بعض افراده) هذا شروع في بحث التخصيص وما يتبعه والخلاف في جوازه وفيما يجوز فيه وهو في الاصطلاح كما ذكره يعني حبس العام على ذلك البعض ومنعه من التجاوز عنه الى جميع افراده (و) التخصيص كما يقال على قصر العام على بعض افراده (يقال على قصر اللفظ على بعض افراده) وان لم يكن ذلك اللفظ عاما في الاصطلاح (كعشرة (٤) والمسلمين) وغيرهما مما له اجزاء يصح افتراقها حساً أوحكماً (٥) فان العشرة اذا قصرت على خمسة باعتبار الاستثناء قيل أنها قد خصصت والمسلمين المعهودين نحو جاءني مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيداً

---

(١) وهذا الخلاف لايختص بهذه المسئلة بل كل دليل مع معارضه كذلك لنا لو اشترط القطع لبطل العمل بأكثر العمومات للعمل بها وهو باطل اتفاقاً اذ القطع لاسبيل اليه والغاية عدم الوجدان اه (٢) لكن ذكر الشارح العلامة انه مراده ان قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزماً ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك والا تعين الاعتقاد صرح بذلك امام الحرمين ثم قال وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومناظرة العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد اه سعد (*) في شرح ابن جحاف قالوا لأن الاصل في اطلاق لفظ العام الحقيقة والمجاز خلاف الاصل وايضاً الاصل عدم المخصص وهذا بمجرده يفيد ظن انتفاءه من غير بحث لأن الظاهر عدمه قلنا ماذكر لايفيد انتفاؤه لأنه معارض بسعة التخصيص وكثرته وغلبته في العمومات حتى قيل لاعام غير مخصص الا قوله تعالى وهو بكل شيء عليم وبذلك يكون الظاهر وجوده ويتساقط الظاهران فلا يحصل قبل البحث ظن بوجوده ولا بعدمه اه والله اعلم (٣) التخصيص مصدر خصص بمعنى خص فعل بالتضعيف بمعنى اصل الفعل دون رعاية التكثير الذي تفيده هذه الصيغة غالباً اه حاشية ابن ابي شريف (٤) في الحاشية السعدية وكذلك ضمائر الجمع مثل جاءني المسلمون فاكرمتهم الا زيداً الى آخر كلامه فخذه اه (٥) كشريت الجارية الا نصفها (*) في المختصر وشرحه للنيسابوري ولا يستقيم تخصيص اصطلاحياً كان اوغيره الا فيما يستقيم

(قوله) ويحصل ذلك القطع بتكرر النظر والبحث الخ ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام لجواب هذه الشبهة وقد اجاب في شرح المختصر بمنع ذلك اذ كثيراً ما يبحث اويبحث فيحكم ثم تجد مايرجع به عن حكمه وهو ظاهر (قوله) وحكى الغزالي قولا متوسطاً هكذا في شرح الجمع ولعل الفرق بين القطع والاعتقاد اشتراط المطابقة للواقع مع القطع وعدم ذلك في الاعتقاد الجازم مع سكون النفس (قوله) والتخصيص مجاز طار لوقيل بوجوب البحث وان كانت حقيقة في الاستغراق لكثرة التخصيص وقد استفيد ذلك من الجواب (قوله) ومايتبعه كالكلام في كيفية بناء العام على الخاص

---

(قوله) اذ كثيراً ما يبحث او يبحث ، الاول على لفظ المفعول والثاني على لفظ الفاعل اه

يقال فيه قد خصص باعتبار الاستثناء وذلك (كما) أنه (يقال له) أي للفظ المخرج عنه (عام) وان لم يكن عاما في الاصطلاح كما في المثالين (والمخصص) بالفتح هو العام (المخرج عنه) بعض افراده لا البعض المخرج عن العام كما زعمه بعضهم فان المخصص هو الذي تعلق به التخصيص (١) اودخله التخصيص وهو العام يقال عام مخصص ومخصوص (والمخصص المخرج) بالكسر فيهما (و) المخصص حقيقة (هو ارادة(٢) المتكلم) لانه لما جاز ان يريد بالخطاب خاصاً وعاما لم يترجح احدهما على الآخر الا بالارادة (ويقال) اي ويطلق المخصص ايضاً (على الدال عليها) أي على الارادة (مجازاً) سوآء كان ذلك الدال لفظياً أو عقلياً تسمية للدال(٣) باسم المدلول الا أنه مجاز قد اخرجته الشهرة الى حيز الحقيقة

**مسئلة** ذهب اكثر القائلين بالعموم الى ان (التخصيص) للعام (جائز) خبراً كان العام او انشاء وذهب شذوذ من الناس الى أنه لايجوز فيهما وحجة الاكثرين المعقول والمنقول، اما المعقول فلان حاصل التخصيص يرجع الى صرف اللفظ من جهة العموم الذي هو حقيقة الى جهة الخصوص الذي هو مجاز والتجوز غير ممتنع

(قوله) كما زعمه بعضهم، ذكر صاحب الفصول ان المخصص بالفتح هو البعض المخرج والمخصوص هو العام المخرج بعضه والاول ما ذكره المؤلف عليه السلام ولذا قال الشيخ رحمه الله في شرح الفصول المشهور اطلاق المخصص بالفتح على العام المخرج بعضه على ما هو معنى المخصوص

(قوله) بالكسر فيهما، اي في المخصص والمخرج

---

توكيده لكونه ذا اجزاء يصح افتراقها حساً او حكما مثل قوله تعالى تلك عشرة ومثل قولك جاءني رجال كرماء اهـ (١) لو قال هو الذي قصر على بعض افراده لكان اظهر اهـ

(٢) قال البرماوي في شرح الفيتة مالفظه المخصص بالكسر حقيقة فاعل التخصص الذي هو الاخراج ثم اطلق على ارادة الاخراج لأنه انما تخصص بالارادة فاطلق على نفس الارادة تخصيصاً حتى قال الامام الرازي واتباعه ان حقيقة المخصص هو الارادة لكن الاصوب ماذكرناه ثم اطلق المخصص على الدليل الدال على الارادة ومنهم من يحكي هذين قولين كما فعل القاضي عبد الوهاب وابن برهان احدها ان المخصص ارادة المتكلم اخراج بعض مايتناوله الخطاب والثاني الدليل الدال على ارادة ذلك وبالجلة فالمقصود من الترجمة الثاني وهو الدليل فانه الشايع في الاصول حتى صار حقيقة عرفية وربما اطلق المخصص على المظهر لارادة مريد التخصيص من مجتهد او غيره اهـ(*) في شرح ابن جحاف والمخصص بصيغة اسم الفاعل المخرج وهو حقيقة ارادة المتكلم لأن التخصيص قائم بها حقيقة ويطلق المخصص على الدال عليها لفظاً كان او غيره مجازاً وهو من المجاز في الاسناد مجاز عقلي لأن التخصيص به اي بالدال قائم بها حقيقة فاسناده اليها حقيقة واسناده الى الدال عليها للملابسة بين الدال والمدلول مجاز عقلي كقولنا دليل موجب اومحرم والموجب والمحرم حقيقة ارادة المستدل فاسناده الى الدليل للملابسة مجاز عقلي على نحو عيشة راضية اهـ (٣) والظاهر ان العلاقة هي السببية اذ الارادة وهي المعنى الحقيقي سبب في الدال فهو مجاز لغوى وقيل ان العلاقة هي اللزومية فالدال ملزوم والمدلول لازم فاطلق اسم اللازم على الملزوم وقيل ان المجاز عقلي لان اسناد التخصيص الى الارادة حقيقة واسناده الى الدال للملابسة على نحو عيشة راضية ولو قيل بالاول والثاني لم يبعد فبالنظر الى الاسناد مجاز عقلي وبالنظر الى اطلاق اسم السبب على المسبب مجاز لغوى مرسل فينظر اهـ

لا لذاته ولا لغيره واما المنقول فكثرة وقوعه أما في الخبر فكقوله تعالى « خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير ، ماتذر من شيء أتت عليه الا جعلته كالرميم واوتيت من كل شيء » مع تخصيصها لانه تعالى ليس خالقاً لذاته ولا قادراً عليها ولأنها اتت على الجبال والارض ولم تجعلها كالرميم ولأنها لم تؤت السماء والارض (١) واما في الاوامر العامة فكقوله تعالى « اقتلوا المشركين، السارق والسارقة فاقطعوا الزانية والزاني فاجلدوا » مع تخصيصها بعدم قتل أهل الذمة وقطع كل سارق (٢) وجلد كل زان والنصوص العامة المخصوصة اكثر من ان تحصى ولذلك لم يرد عام الا وهو مخصوص غير قوله تعالى « والله بكل شيء عليم » (٣) ومستند النافين (٤) للجواز اما فى الخبر فما تقدم فى المجاز من انه كذب لانه ينفى فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا صدق النفي والاثبات معاً وهو محال فقولك جاءني كل من فى البلد وقد تخلف بعضهم كذب لصدق ماجاءني كل من فى البلد والجواب المنع ( وصدق النفى انما هو بقيد العموم ) لامطلقاً والاثبات انما هو بقيد الخصوص فلم يتوارد الاثبات والنفى على شيء واحد فكانا جميعاً صادقين واما فى الانشاء فلانه لو جاز التخصيص فيه لزم البدا وهو ظهور المصلحة بعد خفائها والجواب المنع ايضاً ( والبدا (٥) انما يلزم لو اريد العموم ابتداء ) لكنه لم يرد من أول الامر العموم وانما اريد به الباقي بعد التخصيص ولهذا امتنع تأخير البيان كما يجيء انشاء الله تعالى

**مسئلة** اختلف فى الغاية التي يقع انتهاء التخصيص (٦) اليها ( و ) المختار

---

(١) الاحسن لانها لم توت من السماء والارض اذ هو مقتضى العموم ، قال ابوزرعة في شرح الجمع في ذكر التخصيص بالحسي مالفظه نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء لانا نشاهد اشياء لم تؤت منها كالسماء وملك سليمان عليه السلام (٢) لخروج مثل سارق بيت المال ومثل من يسرق المشترك بين السارق وغيره وكذلك الجلد لخروج وطء امة الابن والامة المشتركة فهذه الاشياء مخصصة فتأمل اه سحولى (٣) قد عرفت صحة هذا في الحاشية السابقة في المنقول عن السحولي اه (*) وفي حاشية فيه ان العموم الغير المخصوص في القران كثير وان شئت فاقرأ الفاتحة اه (٤) في شرح ابن جحاف قالوا لو جاز التخصيص لصار كذباً فلو كان المراد بقولنا اكرمت بنى تميم الطوال البعض منهم المتصفين بالطول فقط لصدق مااكرمت بنى تميم فيكون اكرمت بنى تميم كذباً لانه يصدق نفيه وماصدق نفيه فهو كذب وكونه أمرا بالكل اولا وبالبعض ثانياً حقيقة البدا ولا يجوز على الله شيء منهما قلنا قولكم صدق نفيه غير مسلم لانه انما صدق النفي لتوجهه الى قيد العموم لان النفي اذا دخل على مقيد توجه الى ذلك القيد فاذا قلت مافعلت كل ذلك بل بعضه لم يكن كلاما متناقضاً قطعا واما البدا فانما يلزم لو اريد العموم ابتداء ولم يرد ذلك بل الخصوص هو المراد ابتداء والتخصيص هو الكاشف عن عدم إرادة العموم ابتداء فلا بدا اه منه (٥) البدا بالدال المهملة والمد هو ظهور المصلحة بعد خفائها قال الجوهري وبدا له فى الامر بداء ممدود اى نشأ له فيه رأى اه اسنوى (٦) عبارة البرماوي في شرح الفيته القدر الذى ينتهي اليه التخصيص ويبقى العام

( قوله ) غير قوله تعالى والله بكل شيء عليم وغير ذلك مثل الحمد لله رب العالمين

( قوله ) والبداء بالمد كما ذكره في الصحاح والاستواء

وعليه الاكثر انه (يجوز) التخصيص (بغير الاستثناء مابقى) من العام قدر (غير محصور) (١) وبه قال الامام (٢) يحيى ابن حمزة وابو الحسين البصري والغزالي والرازي والجويني واكثر الشافعية (٣) ونسب الى المعتزلة عموما الا ان ظاهر اطلاقاتهم يوهم انهم يجعلون هذا الحكم عاما فى الاستثناء وغيره ولكن كلامهم فى الاستثناء يرفع ذلك الابهام وعليك بتأمل كلام ابي الحسين في المعتمد والامام يحيى فى المعيار والغزالي فى المستصفى والرازي في المحصول والمنتخب وغيرهم تجدهم مصرحين فى باب الاستثناء بما ذكرنا (وجوز) التخصيص (الى) ان يبقى (ثلاثة) (٤) وهو مذهب القفال من الشافعية فى الجموع المحلاة بلام الاستغراق نحو الرجال والمسلمين واما فى غيرها فيجوز (٥) الى واحد كالمذهب الاخر (و) بعضهم جوزه (الى اثنين) سواء كانت الصيغة جمعاً (٧) اولا حكاه ابن برهان وغيره لا الى الواحد فلا يجوز (و) بعضهم جوزه (الى واحد) مطلقاً (٦) وانما الممنوع أن يكون التخصيص مستغرقاً وهو مذهب الشيخ ابي اسحق الشيرازي وحكاه الجويني فى التلخيص عن معظم اصحاب الشافعي

---

مقصوراعليه اه (١) في جميع الفاظ العموم اه فصول (٢) قد فسره مرة بمافوق النصف ولاخفاء في امتناع الاطلاع عليه الافيما يعلم عدد أفراد العام اه سعد قيل أن إرادته يمتنع الاطلاع على مافوق النصف الا فيه يعنى فيما يعلم عدد افراد العام فيه فظاهر البطلان لانه اذا كان اهل بلد غير محصورين وقيل قتلت من في البلد واستثنى واحداً من اهل الديانة علم قطعاً ان مابقي بعد التخصيص اكثر من النصف اه علوى (*) قال البرماى في شرح الفيته مالفظه ذهب ابو الحسين وربما نقل عن المعتزلة من غير تعيين واليه ميل امام الحرمين واختاره الغزالى ونقله بعض المتأخرين عن اكثر اصحابنا انه لابد من بقاء جمع كثير وهذا المذهب نقله ايضاً الآمدى وابن الحاجب عن الاكثرين واختاره الامام واتباعه لكن اختلفوا في تفسير ذلك الجمع الكثير الذى يبقى فقال ابن الحاجب انه الذى يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا ان يكون اكثر من النصف وفسره جمع كالبيضاوى بان يبقى غير محصور والتفسيران يتقاربان اذ المراد بكونه يقرب من مدلول العام ان يكون غير محصور ولهذا قابله بن الحاجب بالاقوال الثلاثه والاثنين والواحد واذا تقرر ماذكرناه من عدم مغايرة التفسيرين عرفت ان ما في جمع الجوامع من جعلهما قولين متغايرين ليس بجيد اه (٣) هذا يخالف نقل امام الحرمين عن الشافعية الآتى قريباً فينظر اه من خط السيد الصفى احمد بن اسحق رحمه الله (٤) الفرق بين الأول والثانى وما بعده انه لو قال اكرم اهل بغداد العلماء واراد ثلاثة صح بخلاف لو لم يذكر العلماء واراد ثلاثة لان العلماء غير محصور وثلاثة محصور اه (٥) قال الرازى في المحصول مالفظه اتفقوا في الفاظ الاستفهام والمجاز على جواز انتهائها في التخصيص الى الواحد واختلفوا في الجمع المعرف فزعم القفال انه لايجوز تخصيصه بما هو اقل من الثلاثة ومنهم من جوز انتهاءه الى الواحد ومنع ابو الحسين من ذلك في جميع الفاظ العموم واوجب ان يراد بها كثرة وان لم يعلم قدرها الا ان تستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم والابانة بان ذلك الواحد يجرى مجرى الكثير وهو الاصح اه (٦) سواء كانت الصيغة جمعاً اولا اه شرح برماوى

(قوله) بغير الاستثناء اما المستثنى فيصح الى واحد كما سيصرح به قريباً (قوله) غير محصور مقتضى كلام المؤلف عليه السلام الآتى ان غير المحصور هو مالم يدل على قدره في عدد معين كالعلماء والطوال وان دخلوا وكالمدلول عليه من ذلك بدليل منفصل وان كانوا متعينين في نفس الامر بان لا يكون منهم الا واحد او ثلاثة اونحو ذلك والمحصور بخلافه نحو اكرم كل من في المدينة ثلاثة منهم او اثنين (قوله) وبه قال الامام عليه السلام الذى في الفصول عن الامام يحيى عليه السلام وابى الحسين والغزالى والرازى انه يمتنع التخصيص الى دون اقل الجمع (قوله) والجوينى، في الفصول عنه القول بجوازه الى واحد

---

(قوله) الذى في الفصول عن الامام الخ، قد ضعف المحقق الجلال في النظام نقل صاحب الفصول عن ابى الحسين وقد نقل صاحب الفواصل عن ابى الحسين ما يرشد الى صحة ما نقله ابن الامام وغلط ما نقله صاحب الفصول اه احمد بن محمد اسحق ح

قال وهو الذي اختاره الشافعي واليه ذهب الشيخ الحسن الرصاص من اصحابنا ولابن الحاجب تفصيل لايعرف لغيره وهو أنه ان كان التخصيص بالاستثناء أو البدل(١) جاز الى واحد نحو عشرة الاتسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء (٢) اوان كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان في محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلاثة أواربعة وقد قتلت اثنين منهم (٣) وان كان في غير محصور أو فى عدد كثير : فالمذهب قول الاكثر (٤) هذا كلامه (٥) ولم يبرهن الا على الطرف الاخر(٦) ولاوجه لقوله وان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين للقطع بصحة قولنا من جاءك من أهل المدينة فاكرمه ان كان عالماً مع أن العالم فيها واحد وهذا لاينافي قول الاكثر لان العبارة ليس فيها دلالة على أن الباقي محصور ووحدته المفروضة وقعت بالاتفاق(٧) (واما) التخصيص (بالاستثناء فسيأتي) انه انما يشترط فيه عدم الاستغراق فيجوز الى واحد ، (لنا) فى الاستدلال على ما اختاره الاكثر انا نقطع بأنه (لو قال) قائل (قتلت كل من في المدينة ولم يقتل الا ثلاثة) (٨) أواربعة (عد لاغياً) في

---

(١) اى بدل البعض من الكل اه من منتخب النقود والردود (٢) فالناس عبارة عن العلماء اه (٣) عبارة العضد فان كان في محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلاثة او اربعة اه ولم يقل وقد قتلت الخ كما قاله ابن الامام رحمه الله (٤) فلا يقال من دخل دارى فاكرمه ويفسر بزيد وعمرو وبكر اه عضد (٥) فيكون مذهبه في الكثير وغير المحصور انه لابد ان يبقى جمع يقرب من مدلوله اه (٦) وهو انه ان كان في غير محصور او في عدد كثير فالمذهب الاول والبرهان الذى ذكره عليه هو ماقال لنا لوقال قتلت كل من في المدينة ولم يقتل الا ثلاثة نفر عد لاغياً ومخطياً وكذلك لوقال اكلت كل رمانة في البستان ولم يأكل الا ثلاثا وكذلك لو قال كل من دخل دارى فهو حر وكل من اكل فاكرمه وفسره بثلاثة فقال أردت زيداً وعمراً وبكرا عد لاغياً ومخطياً اه وفي حاشية مالفظه قد اكتفى في سائر دعاويه بالاحتجاج عن اصحابها على ما نقل او جعل الامثلة التى ذكرها حججا عليها بادعاء صحتها عرفاً على مافصله الشارح والمصنف لم يتعرض لها لظهورها اه ميرزاجان (٧) يعنى حيث قال اكرم العلماء فلا يرد الحصر في واحد لكن جاء الواحد اتفاقاً يعنى على سبيل الاتفاق اه (٨) وعلم ذلك بدليل

---

(قوله) الى اثنين سواء كانت الصيغة جمعاً اولا ، قيل لا يصح قول المخالف اولا بما يأتى من ان بناء هذين المذهبين على اقل الجمع (قوله) وقد قتلت اثنين منهم لايستقيم في الثلاثة (قوله) فالمذهب قول الاكثر ، عبارة ابن الحاجب فالمذهب الاول اي اول المذاهب التى ذكرها وهو انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام فلم يكن اول المذاهب في عبارته ما ذكره المؤلف من بقاء قدر غير محصور ولعل المؤلف عليه السلام عدل عما ذكره ابن الحاجب لاحد امرين اما بناء على اتحاد ما ذكره المؤلف عليه السلام وما ذكره ابن الحاجب كما يشعر بذلك كلام شرح الجمع وذلك ان صاحب الجمع قال وقيل بالمنع الى ان يبقى غير محصور وقيل الى ان يبقى قريب من مدلول العام قال شارحه غاير المصنف بين هذا المذهب والذى قبله والظاهر انهما واحد فالمراد بقربه من مدلول العام ان يكون غير محصور فان العام هو المستغرق لما يصلح له من غير حصر قلت والمراد به قربه منه في المعنى لافي مدلول العدد واما بناء من المولف على عدم تحقق ما ذكره ابن الحاجب الا في القليل كما ذكره السعد فانه لما قال ابن الحاجب الاكثر على انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام قال السعد قد فسروه بما فوق النصف ولاخفاء في امتناع الاطلاع عليه الا فيما يعلم عدد افراد العام (قوله) ولم يبرهن الا على الطرف الآخر حيث قال لنا لوقال قتلت كل من فى المدينة ولم يقتل الاثلاثة عد لاغيا مخطئا (قوله) وقعت بالاتفاق ، اي من غير دلالة للعبارة عليه

---

(قوله) قيل لا يصح قول المؤلف اولا الخ ، لامنافاة بين بناء المذهبين على ذلك وكون اسم الجنس المستغرق يبنى على اقل الجمع لان المراد ان العموم مطلقا يبنى على اقل الجمع كما سيأتى وهو اعم من الجمع المعرف واسم الجنس كذلك فلا يصح اعتراض القائل بذلك وهو ظاهر اه ح عن خط شيخه (قوله) لايستقيم في الثلاثة ، يقال كان المعنى وقد قتلت واحداً من الثلاثة او قد قتلت اثنين من الاربعة وبهذا يستقيم كلام المؤلف اه منقولة كلام المؤلف مستقيم مع التأمل مع غير هذا اذ المراد بما بقي الذى ثبت له الحكم لا الباقي من العام اه شيخنا المغربي ح

قوله (مخطيا )(١) فيه عند أهل اللغة وكذلك يعد لاغياً مخطياً من قال اكلت كل رمانة فى البستان ولم يأكل الا ثلاثا ومن قال كل من دخل داري فهو حر وفسره بثلاثة(٢) (وبناء) المذهبين (الاولين) وهما المجوز الى ثلاثة والمجوز الى اثنين (على اقل الجمع) كانهم جعلوه(٣) فرعاً لكون الجمع حقيقة في الثلاثة أوفي الاثنين ، والجواب ان الكلام فى أقل مرتبة يجوز تخصيص العام اليها لا فى أقل المراتب التي يجوز استعمال الجمع فيها (و) الجمع (٤) (ليس بعام) ولا دليل على تلازم احكامهما فلاتعلق لاحدهما بالاخر (وما احتج به الثالث) وهو المجوز الى واحد على الاطلاق (من قوله تعالى) « انا نحن نزلنا الذكر » (وانا له لحافظون) اطلق ضمائر الجمع والمراد بها هو تعالى وحده لاشريك له وقوله تعالى (الذين قال لهم الناس) ان الناس قد جمعوا لكم » والمراد بالاول نعيم بن مسعود الاشجعي (٥) وبالثاني ابو سفيان ولم يعده اهل

---

منفصل كالحس وقس عليه مابعده اه ميرزاجان (١) كانه يشير الى ان اللغو لاينافي الصحة اه سعد يريد انه انما قال مخطياً بعدقوله عد لاغياً الاشارة الى دفع مايتوهم من ان اللغو مناف للصحة والا لم يكن هذى إشارة الى ان اللغو لاينافي الصحة لكنه ليس كذلك اذ لو كان اللغو منافياً للصحة لكان اللغو مستلزماً لعدم الصحة لان احد المتنافيين يجب ان يكون مستلزماً لنقيض الاخر ومعلوم ان عدم الصحة هو الخطأ فيكون اللغو مستلزماً للخطأ واذا كان اللغو مستلزماً للخطأ كان ذكر الخطأ بعده تكراراً بل انما ذكر الخطأ بعد ذكر اللغو تنبيهاً على ان اللغو ينافي الصحة ولا يستلزم الخطأ فوجب ذكر الخطأ بعد ذكر اللغو ليكون جمعاً بينهما اه جواهر (٢) قال العلامة الجلال بعد ذلك في شرح المختصر مالفظه فانه يعد لاغياً في التعبير عن الثلاثة بلفظ الشمول بخلاف لو قال قتلت كل من في المدينة الا من لم يكن اعور وقال من دخل المدينة فاكرمه الا من لم يكن اعور فانه لايقبح ، هذا تقرير كلامه ولا يخفى انه غلط منشاؤه عدم الفرق بين العموم المخصوص وبين العموم الذى اريد به الخصوص والفرق بينهما ان العموم المخصوص مستعمل فيما وضع له فلا قبح فيه والعموم الذى أريد به الخصوص مستعمل في غير ماوضع له كاستعمال اسم الكل في الجزء فان كان اللفظ مما هو نص في الكل كلفظ الكل ونحوه عشرة لم يصح استعماله الا في الاكثر والاكبر اذهما يعد ان عرفا كالكل فيقبح عشرة الا تسعة وخذ العشرة واحدا منها وان لم يكن نصاً في الكل فان كان نصاً في الكثرة كالجمع فلا بد من بقاء مايصدق عليه الجمع ولو مجازاً من واحد او اثنين على الخلاف الماضي في مايصح اطلاق الجمع عليه والا صح اطلاقه على الواحد والامر في ذلك كله ان اللفظ لابد ان يبقى في واحد من مسمياته الحقيقية او المجازية وبهذا يعلم ان اطلاقه صحة الاستثناء الى واحد غلط لانه لايصح الاستثناء من لفظ كل وعشرة الى ان لايبقى الا واحد لان التجوز باسم الكل في البعض انما يصح حيث يكون للبعض حكم الكل بان يكون اكثره او اكبره اجداه في المقصود كما في تسمية الزبيبة عنباً او نحو ذلك هذه حجة القاضى والحنابلة كما سيأتى في الاستثناء ان شاء الله تعالى اه (٣) أى التخصيص الى ان يبقى ثلاثة او اثنان اه (٤) يعنى من حيث انه جمع اه (٥) قال البرماوى في شرح الفيته القائل بذلك هو نعيم بن مسعود الاشجعي كما ذكره الآمدى وابن الحاجب تبعاً لكثير من المفسرين لكن الذى ذكره الشافعي في الرسالة

(قوله) مخطئا انما زاد مخطئا بعدقوله لاغيا اشارة الى دفع مايتوهم من ان اللغو لاينافي الصحة كما ذكره في الحواشي (قوله) لاتعلق لاحدهما بالاخر ، فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتاً للاخر

اللغة مستهجناً مع قيام القرينة فجاز التخصيص الى الواحد اذا وجدت القرينة (١) (و) من ( جواز اكرم الناس الا الجهال والعالم واحد ) بالاتفاق (٢) (و) من ( صحة ) قولك ( اكلت الخبز وشربت الماء ) مريداً ( لاقل شيء) مما يتناوله الماء والخبز علم ذلك من اللغة بالضرورة ، فالجواب عن جميع ذلك أنه ( خارج عن محل النزاع ) فلا يقوم شيء حجة في المدعى أما نحو قوله تعالى « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص (٣) في شيء واما قوله تعالى « الذين قال لهم الناس ان الناس » فالناس للمعهود والمعهود ليس بعام وجاز اطلاق الناس على نعيم وحده لانه من جنس الناس وكلامه كلامهم (٤) والاستثناء مستثنى(٥) عن الكلية المدعاة وكل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام والتعريف فيهما انما هو للعهد(٦) الذهني كما في ادخل السوق ، واما احتجاج الثالث (٧) بأن استعمال العام في غير الاستغراق استعماله في غير ماوضع له فليس جواز استعماله في البعض (٨) اولى منه في البعض الاخر ، فجوابه انه قد تقرر أن المجاز لا يجب(٩) اطراده فاذا ثبت استعماله في بعض المعاني المجازية لم يجب استعماله في البعض الاخر وان

---

انهم اربعة وزاد بعضهم في نقله عن الرسالة قال وهم الاربعة الذين تخلفوا عن احد لكن الذى رايته في الرسالة في عدة نسخ صحيحة في باب مايكون من الكتاب عام الظاهر والمراد خاص ماسبق بدون هذه الزيادة ، أما الناس في قوله تعالى « إن الناس قد جمعوا لكم » فذكر كثير من المفسرين انه ابو سفيان فيكون ايضاً شاهداً للمسئلة ومنه ايضاقوله تعالى « ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله » المراد بالناس هم النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما قاله كثير ونحوه ايضاً قوله تعالى فنادته الملئكة وهو قائم يصلي في المحراب قيل هو جبريل وحده وكذا قيل به في قوله تعالى اذ قالت الملائكة يامريم ينزل الملائكة بالروح من امره اى بالوحي لان الرسول الى جميع الانبياء جبريل عليه السلام قلت وفي الاستدلال بذلك على المسئلة نظر فان ذلك انما هو من العام المراد به خاص لا من العام المخصوص ويدل على ذلك ترجمة الشافعي السابقة اه (١) عبارة العضد فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة (٢) متعلق بجواز اه (٣) وذلك لما جرت به العادة ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظاً اه عضد (٤) واجيب ايضاً انه انما اطلق لفظ الناس على نعيم لانه لم يخل من ناس من اهل المدينة يضامونه ويصلون جناح كلامه وكذلك المراد بالثاني ابوسفيان واصحابه اه شرح فصول (٥) يعني في قوله اكرم الناس الا الجهال والعالم واحد مستثنى عن الكلية المدعاة وهي قولنا لايجوز تخصيص العام الى واحد وعبارة العضد والجواب ان عموم قولنا لايجوز تخصيص العام الى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحوه بدل البعض فانا قد استثنيناهما عن الكلية المدعاة فلا يمكن الالزام بهما والفرق قائم اه (٦) فهو كالمعهود الخارجي سواء في ان كلا منهما ليس بعام اه شرح بن جحاف (٧) القياس واما احتجاجه اذ قد قال وما احتج به الثالث اه (٨) يعني الغير المحصور اولى منه في البعض الآخر وهو واحد اه (٩) حاصله ان التخصيص الى حد يكون الباقي غير محصور صير العام

---

( قوله ) بالاتفاق ، اي لاخلاف في ذلك ويحتمل بالاتفاق اي اتفق كون العالم واحداً من غير دلالة للعبارة عليه ( قوله ) وجاز اطلاق الناس على نعيم الخ ، قصد المؤلف عليه السلام بهذا دفع ما ذكره في الحواشي من انه يبقي البحث في صحة اطلاق الناس المعهود على واحد «فائدة» قال في شرح الجمع لم يتعرض المتقدمون للفرق بين العام المخصوص والعام الذى اريد به الخصوص وهو مهم والفرق بينهما ان العام المخصوص اريد به عمومه وشموله لجميع الافراد من جهة تناول اللفظ لها لا من جهة الحكم والذي اريد به الخصوص لم يرد به شموله لجميع الافراد لا من جهة التناول ولا من جهة الحكم بل هو كلي استعمل في جزئي ولهذا كان مجازا قطعا لنقل اللفظ من موضعه الاصلي بخلاف العام المخصوص فان فيه خلافا (قوله) عن الكلية المدعاة اعنى به انه لابد من بقاء قدر غير محصور ( قوله ) واما احتجاج الثالث اى القائل بهذا المذهب الثالث ولعل وجه فصل المؤلف عليه السلام لهذه الحجة عما تقدم من الحجج بقوله واما احتجاج الثالث بعدم مشاركة هذه لتلك في الجواب المتقدم

---

( قوله ) اعنى به لا بد من بقاء قدر الخ ، الكلية المدعاة هي انه يجوز التخصيص بغير الاستثناء الخ ولعله خفي على المحشي اه

وجدت العلاقة كما جاء استعمال نخلة فى الطويل من الانسان ولم يجيء استعمالها في كل طويل على ان اللغة انما تثبت بالنقل لابالرأي والترجيح ﴿ فصل ﴾ في بيان الطرق التي يعرف بها تخصيص العام وهي قسمان بينهما بقوله (والمخصص متصل) لايستقل بنفسه (ومنفصل) يستقل (فالمتصل) (١) منه (مايخرج المذكور وهو) امران احدهما (الاستثناء (٢) المتصل) نحو اكرم الناس الا الجهال اخرج الجهال وهو مذكور فى الكلام واما الاستثناء المنقطع فلا تخصيص فيه (و) الثانى (الغاية) نحو اكرم الناس الى أن يجهلوا فانه يخرج الجهال ايضاً وهو مذكور في الكلام (و) منه (مايخرج غيره) أي غير المذكور فى الكلام (وهو) ثلاثة احدها (الشرط) مثل اكرم الناس ان كانوا علماء (و) الثاني (الصفة) مثل اكرم الناس العلماء (و) الثالث (بدل البعض) مثل اكرم الناس العلماء منهم فانه يخرج الجهال فيها جميعاً وهو غير مذكور فى الكلام ، **(مسائل المتصل)** هذا شروع منه فى الكلام على القسم الاول وهو المخصص المتصل وقدم منه الاستثناء فقال ،

**مسئلة** الاستثناء ينقسم الى متصل ومنقطع لانه ان كان المستثنى بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فهو منقطع (٣) ولا مدخل للمنقطع في

مجازاً في الباقي فليكن التخصيص الى حد يكون الباقي واحداً كذلك فاجاب بقوله ان المجاز الخ اه شيخ لطف الله (١) فالمتصل انواع خمسة الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وبدل البعض الا انا سنعرفك ان الشرط والغاية ليسا بتخصيص رأساً وانما هما تقييد للحكم كما ان الاستثناء والبدل راجعان الى الصفة اما الاستثناء فلان قولك جاني القوم الا زيداً في قوة قولك جاءني القوم الخارج عنهم زيد واما البدل فلانه هو المقصود بلفظ البدل منه فهو كالوصف الكاشف كما نبهناك عليه في أول الباب فاذاً المستثنى منه والمبدل منه من العموم المراد به الخصوص لامن العموم المخصوص فهما كالصفة مع الموصوف سواء سواء لدفع توهم دخول غير من هي له في مفهوم الموصوف ثم نسبة التخصيص الى منطوق الصفة تسامح لان التخصيص انما هو مفهومها لما عرفناك به من ان التخصيص مصدر بمعنى الفاعل أي الدال على اختصاص بعض مفهوم العام بالحكم والدال على ذلك في الصفة والاستثناء عند من لايجعله من النفي اثباتاً والعكس انما هو المفهوم لاالمنطوق فاذاً ينحصر المخصص المتصل في الاستثناء على الصحيح وفي المفهوم عند معتبره ومن لايجعل الاستثناء منطوقاً ولا يعتبر المفهوم فحقه ان لايثبت تخصيصاً بمتصل رأساً وانما التخصيص عنده بمنفصل لاغير اه مختصر وشرحا للجلال (٢) وهو مأخوذ من الثني وهو العطف تقول ثنيت الحبل أثنيه اذا عطفت بعضه على بعض وقيل من ثنيته عن الشيء اذا صرفته عنه اه من شرح الفية البرماوى وقيل مأخوذ من ثنيت الخبر بعد الخبر فكان المستثني يعني بصيغة التفاعل تكلم بالشيء مرتين مرة عموماً ومرة خصوصاً اه استعداد للموزعي (٣) في تنقيح الفصول في علم الاصول قال ابو العباس احمد بن ابى زكريا ادريس الصنهاجي وهو يعني الاستثناء ينقسم الى الاثبات والنفي والمتصل والمنقطع وضبطهما مشكل فينبغي ان تتأمله فاذ

(قوله) والغاية الخ ، قيل الاخراج بالغاية وما بعدها لايتصور من الحنفية لنفيهم مفهوم المخالفة والتخصيص انما هو على القول به وقال بعض المحققين العمل بالتقييد لا ينافي عدم العمل بالمفهوم لان معنى العمل بالمقيد كونه متعلق الحكم ومعنى العمل بالمفهوم كونه مختصاً بالحكم دون غيره واثبات تعلق الحكم بالمقيد لا يستلزم اختصاصه به كما ان نفى اختصاصه الذى يقول به الحنفيه لايستلزم نفي تعلق الحكم به لان الاختصاص اخص من التعلق ونفي الاخص لايستلزم نفي الاعم.

(قوله) قيل ، القائل ابن الهمام وقوله بعض المحققين هو الجلال.

التخصيص(١) ولايعرف خلاف في صحته لغة وانما (اختلف في كون الاستثناء في المنقطع حقيقة اومجازاً) يعني انهم اختلفوا في صيغ الاستثناء اذا استعملت في المنقطع نحو جاءني القوم الا حماراً هل هي مستعملة فيما وضعت له فتكون حقيقة اوفي غير ماوضعت فتكون مجازاً واما لفظ الاستثناء فانه حقيقة عرفية في القسمين بلانزاع (وعلى) القول (الاول) وهي كونها حقيقة اختلفوا ايضاً (في كونه مشتركا) لفظياً بين المتصل والمنقطع بمعنى ان الصيغ وضعت لكل واحد منهما بوضع مستقل (اوالمشترك) بينهما بمعنى انهاوضعت للقدر المشترك (٢) بينهما فيكون من قبيل المتواطي فهذه ثلاثة مذاهب ذهب الى كل واحد منها طائفة فالاكثرون الى ان صيغ الاستثناء في المنقطع مجاز (و) ذلك لان (تبادر المتصل دليل المجاز) ولاجل تبادرها في المتصل لم يحملها علماء الامصار على المنقطع الا عند تعذر المتصل (وحده على التواطؤ) اي حد الاستثناء باعتبار كونه مشتركاً بالاشتراك المعنوي(٣) بين المتصل والمنقطع أن يقال (مادل على مخالفة (٤) بالا غير

(قوله) فانه حقيقة عرفية في القسمين ، يعنى ان لفظ الاستثناء مجاز فيهما بحسب اللغة حقيقية عرفية بحسب النحو فيهما

---

كثيراً من الفضلاء يعتقد ان المنقطع عبارة عن الاستثناء من غير الجنس وليس كذلك فان قوله تعالى لايذوقون فيها الموت الاالموتة الاولى منقطع على الاظهر مع ان المحكوم عليه بعد الاهو بعض المحكوم عليه اولا ومن جنسه وكذلك قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة منقطع مع ان المحكوم عليه بعد الا هو عين الاموال التى حكم عليها قبل الا بل ينبغي ان يعلم ان المتصل عبارة عن ان تحكم على جنس ماحكمت عليه او لا بنقيض ماحكمت عليه اولا فمتى انخرم قيد من هذين كان منقطعاً فيكون المنقطع هو ان تحكم على غير جنس ماحكمت عليه او على جنسه بغير نقيض ماحكمت عليه اولا وعلى هذا يكون الاستثناء في الآيتين منقطعاً للحكم فيهما بغير النقيض فان نقيض لايذوقون فيها الموت يذوقون فيها الموت ولم يحكم به بل بالذوق في الدنيا ونقيض لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل كلوها بالباطل ولم يحكم به وعلى هذا الضابط يخرج جميع اقوال العلماء في الكتاب والسنة ولسان العرب اه (١) ينظر في ذلك فانهم قد عدوا الاستثناء في قراءة الرفع من قوله الا امرأتك بتقدير الجملة منقطعاً وكذلك في قراءة فشربوا منه الا قليل حيث قدر لم يشربوا فهو من المنقطع ويفيد التخصيص كما ترى والله اعلم ، والجواب انه بعد تقدير مابعد الا جملة يصير تخصيصاً بالمنفصل حتى لو كان مثل هذا في الاستثناء المتصل نحو ان يقال جاءني القوم لكن زيداً لم يجي لخرج عن التخصيص المتصل وكان من المنفصل فلااعتراض فافهم اه من فوايد السيد العلامة الحسن ابن اسمعيل الشامي (٢)وهو المخالف اه (٣) والمعنى المشترك هو مجرد المخالفة الاعم من الاخراج وعدمه اه عضد (٤) قوله مادل على مخالفة بالا غير الصفة لاتحمل الا على غير في الصفة غالبا الا اذا كانت تابعة لجمع أي واقعة بعد متعدد فوجب ان يكون موصوفها مذكوراً لامقدراً وبعد ان كان مذكوراً يكون متعدداً ليوافق حالها صفة حالها أداة استثناء فلا تقول في الصفة جاءني رجل الا زيد والمتعدد اعم من ان يكون جمعاً لفظاً كرجال او تقديراً كقوم ورهط وان يكون مثنى فادخل فيه ماجاءني رجلان الا زيد ولا بد ان يكون ذلك الجمع منكراً لايعرف باللام

الصفة(١) واخواتها) فقوله مادل على مخالفة هو الجنس العام لانواع التخصيص وغيرها وقوله بالا غير الصفة يخرج سائر انواع التخصيص ومثل قام زيد لا عمرو ، وتقييد الا بغير الصفة احترازاً عن الا التي هي صفة وهي ما كانت تابعة لجمع منكور غير محصور أي لجمع لايدخل فيه ما بعدها لو سكت عنه نحو قوله تعالى « لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا » وقوله واخواتها أراد بها ما يؤدي معناها من الاسماء والافعال والحروف نحو ليس ولايكون وما عدا وما خلا وعدا وخلا وحاشا وسوى وغير عند حمله على الا وهي معلومة معينة (٢) ، واعلم أن الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر وهو الاخراج أو المخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج أو المذكور بعد الا من غير اخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك وهو المقصود بالتعريف هنا (و) أما حد الاستثناء (على

---

حيث يراد به العهد او الاستغراق فيعلم التناول قطعاً على تقدير الاستغراق وعلى تقدير ان يشار به الى جماعة يكون زيد منهم فلا يتعذر الاستثناء المتصل او عدم التناول قطعاً على تقدير ان يشار به الى جماعة لم يكن زيد منهم فلا يتعذر ولابد ان يكون غير محصور والمحصور نوعان اما الجنس المستغرق نحو ماجاءني رجلان او رجال واما بعض منهم معلوم العدد نحو علي له عشرة دراهم اوعشرون الاثلاثة لانه اذا كان محصوراً كذلك وجب دخول مابعد الا فيما قبله فلم يتعذر الاستثناء نحو كل رجل الا زيد جاءني وله علي عشرة الا درهما وانما يصار عند وجود هذه الشروط الى حمل إلا على غير لتعذر الاستثناء فيضطر الى حملها على غير وقلنا غالباً لانه قد يتعذر الاستثناء في المحصور نحو جاءني مائة رجل الا زيد وقد لايتعذر في غير المحصور نحو جاءني رجال الا واحداً او الا رجلا او امثال ذلك نحو «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا» اهو الله اعلم (١) قيد الا بغير الصفة لانها صفة تدخل في المخصص الوصفي اه شرح تحرير (*) ان اكتفينا بالمخالفة بمجرد الحكم وعدم الحكم فظاهر وان اردنا بالمخالفة المخالفة بالاثبات والنفي فينبني على العمل بالمفهوم وسيأتي ان شاءالله تعالى الخلاف فيه ومن يرى ان الا التي هي صفة باقية على الاستثناء لايحتاج الى هذا القيد كما نبهناك عليه آنفا من انه يكفي في الاستثناء توهم دخول المستثنى والا لم يصح تسمية المنقطع استثناء ولا جعل الا فيه اداة استثناء اه جلال (*) خرج بقوله الا واخواتها لفظ استثني في علي لزيد الف استثني منها مائة فان فيه وجهين في الرافعي احدهما انه استثناء والثاني انه وعد بالاستثناء وليس باستثناء قال ابن جني ان استثني واحط صيغة استثناء اه من حواشي شرح المحلى (*) لم يقيد البرماوي في الفيته بهذا القيد لانه قال وذاك اخراج بنحو الا من واجب الدخول الخ وقال في الشرح وقيد البيضاوي وابن الحاجب في بعض تصانيفه الا بغير الصفة وان لم يقيد في تعريفه المختار والقصد بهذا القيد اخراج لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فليست الا فيه استثناء بل وصفاً والا لفسد المعنى لانه اذا كان الفساد مرتباً على وجود الهة ليس فيهم الله اقتضى نفي الفساد في وجود الهة فيهم الله وذلك باطل قطعاً ، نعم زعم المبرد انها استثناء ومابعدها بدل لان الشرط بلو امتناع وهو معنى النفي ورد بانه لايقال لوجاءني ديارا ومن احد كما يقال ماجاءني ديار ومن احد وانما لم يقيده به اكتفاء بلفظ اخراج فان الا الوصفية لا اخراج فيها بالوضع وان كانت مخرجة من حيث الوصفية ولذلك لم يذكرها الامام الرازي واتباعه غير من ذكرنا بل من الوصف مالا اخراج به اصلا فلا يقصر هذا القيد على الا بل يجرى فيما كان وصفا مما هو نحو الا كغير وسوى فينبغي تأخير القيد عن قوله ونحوها لتعم الا وغيرها اه منه (٢) فلا يقال اورد المجهول في الحد اه

---

(قوله) واخواتها هكذا في شرح المختصر قال في شرح المختصر قال في الحواشي المراد الاخراج بالا واحدى اخواتها والا لم يصدق على شيء من افراد الاستثناء ثم ذكر السعد ان الاولى ان يقال الاخراج بحرف وضع له وسيأتي قريباً انشاءالله تعالى اعتماد المؤلف لهذا (قوله) التي هي صفة فانها ليست باستثناء (قوله) مايؤدي معناها ، عدل عما ذكره في شرح المختصر من ان المراد باخواتها الحروف المرادفة لالا لما ذكره في الحواشي من انه تسامح اذ من الاخوات اسماء وافعال والترادف بمعنى اتحاد المفهوم مجاز ودفعه في الجواهر بانه اراد بالحروف الكلمات فكثيرا ما يجيء الحرف بمعنى الكلمة وبالمرادفة الدلالة على شيء واحد لا الموضوعة لشيء واحد اه وقد اعتمد المؤلف عليه السلام ما ذكره حيث قال اي اخراج بكلمة وضعت للاخراج الخ (قوله) عند حمله على الا ، يعني في كونها للاستثناء (قوله) وهي ، اي الاخوات معلومة معينة وهي الالفاظ المشهورة فيكون هذا التعريف حدا لفظياً اذ هو كشف لفظ بلفظ اجلى وتخرج الغاية ونحو جاء القوم الا زيداً فانهما وان دلا على مخالفة فليسا من تلك الالفاظ المشهورة المعينة (قوله) وهو الاخراج ، يعني في المتصل وقوله او المخالفة يعني في المنقطع (قوله) وهو المخرج ، في المتصل وقوله او المذكور بعد الا من غير اخراج ،

---

(قوله) فيكون هذا التعريف لفظياً ، ينظر فراد المؤلف بقوله معلومة

الاشتراك ) اللفظي ( أو ) على ( المجاز ) في المنقطع والحقيقة في المتصل فلا يمكن الجمع بينهما في حد واحد لان مفهومه حينئذ حقيقتان مختلفتان لا يجمعهما مفهوم مشترك كما هو المفروض و حينئذ ( يزاد في حد المنقطع من غير اخراج ) فيكون حد الاستثناء المنقطع ما دل على مخالفه بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج وبه يمتاز عن المتصل ( و ) يزاد في حد ( المتصل مع اخراج ) ليمتاز بهذه الزيادة عن المنقطع وهو ظاهر فعلى هذين القولين يكون الاخراج وعدمه جزئين من الماهيتين (١) والقائل بالتواطؤ يمنع من كونهما جزئين (٢) ويدعي انهما شرطان خارجان عن تمام الماهية (و) حد الاستثناء المتصل ( بالمعنى المصدري ) وقد عرفته (٣) ( اخراج بحرف وضع له ) أي اخراج بكلمة وضعت للاخراج فالمراد بالحرف هنا ما رادف الكلمة فلا يخرج الاستثناء باخوات الا من الاسماء والافعال عن التحديد

( **مسئلة** واختلف في دلالة ) الاستثناء (المتصل ) وذلك أنه لما كان يتبادر منه التناقض لان قولك علي عشرة الا ثلاثة فيه اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحاً ولا شك انهما لا يصدقان معاً والتناقض غير جائز سيما في كلام الله تعالى اختلفوا في دلالته على وجه يندفع معه التناقض ( فقيل المستثنى ) (٤) وهو ما بعد آلة الاستثناء ( غير داخل ) في المستثنى منه ( والاستثناء قرينته ) فيكون

---

(١) ماهية المتصل وماهية المنقطع اه (٢) لان الوضع واحد اه (٣) وهو الاخراج او المخالفة اه

(٤) لفظ الاستعداد للموزعي المسئلة الاولى اورد اشكال بان المستثنى في مثل قولك قام القوم الا زيداً لا يخلو اما ان يكون قد دخل المستثنى منه اولا فان لم يدخل فكيف يصح اخراجه وعدم خروجه باطل لاجماع اهل العربية على انه إخراج كما ذكرنا وان كان قد دخل فقد تناقض اول الكلام وآخره وذلك يؤدى الى وقوع الكذب في احد طرفي الكلام وهذا باطل لاشتمال القرآن عليه فحينئذ ذهب القاضي الى انه لا إخراج في ذلك بل المستثنى والمستثنى منه وضعا لمعنى واحد وهو ما يفهم الكلام أخرا فهو كالاسم المركب فيصير للسبعة عنده اسمان أحدهما مفرد وهو سبعة والآخر مركب وهو قوله عشرة الا ثلاثة ويصير الاستثناء على قوله ليس بتخصيص اه كلامه وقول الحنفية كقوله أي القاضي ولما رأى ابن الحاجب ما في هذا من نفي الاخراج الذى اجمع عليه اهل العربية ذهب الى ان اللفظ المستثنى منه أريد به جميع افراده ولا يحكم المستثني يعنى بصيغة الفاعل بالاسناد اليه الا بعد ان يخرج منه ما يريد إخراجه فبعد الأخراج يحكم بالاسناد فاذا قال قام القوم الا زيداً فقد اراد جميع افراد القوم ولكن لا يحكم باسناد القيام الا بعد إخراج زيد منهم ففي اللفظ اسند القيام الى جميع القوم وفي المعنى اسند الى بعضهم فكانه قال القوم الا زيداً قاموا وقال يعنى ابن الحاجب ان هذا توفية باجماع النحويين فان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وان فيه توفية بعدم التناقض فانك ما نسبت الا بعد ان أخرجت زيداً فعلى قوله ليس الاستثناء مبيناً للمراد باللفظ العام وانما عنده يحصل البيان لا به يحصل البيان ويصير الاستثناء عنده ليس بتخصيص والذى ذهب اليه الأكثرون ان

---

هذا في المنقطع (قوله) مع اخراج، «فائدة» ذكر في الحواشي ان المراد بالاخراج المنع عن الدخول لان الاخراج ان اعتبر بالنظر الى تناول اللفظ فهو باق لا اخراج عنه وان اعتبر بالنظر الى الحكم فلا دخول فلا اخراج والمؤلف عليه السلام اعتمد ما في الجواهر من ان المستثنى داخل في المستثنى منه وفي حكمه بحسب اعتقاد السامع وان لم يكن داخلا في الحكم بحسب اعتقاد المتكلم قال وهذا القدر كاف في تحقق الاخراج وسيأتي تصريح المؤلف عليه السلام بذلك في جوابه عن حجة المذهب الاول حيث قال ولا مخالفة للاجماع الخ

معينة دفع هذا الاعتراض فقد اندفع اه حسن بن يحيي الكبسي من خط حفيد مؤلف الروض

المراد بعشرة في قولك علي عشرة الا ثلاثة انما هو سبعة والا ثلاثة قرينة (١) لارادة السبعة (٢) من العشرة ارادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص بغير الاستثناء كان يقال لاتقتلوا اهل الذمة فانه مبين للمراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين وهذا مذهب الجمهور ( وقيل المجموع ) من المستثنى والمستثنى منه والآلة ( بمنزلة اسم واحد ) يعني أنه موضوع لمعنى واحد وهو ما يفهم منه اخرى من غير تقدير الاول لمعنى ثم الاخراج حتى كان العرب وضعت لمعنى السبعة عبارتين احدهما مفردة وهي سبعة والاخرى مركبة وهي عشرة الا ثلاثة (٣) وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني (٤) ونسبه الرضي (٥) الى القاضي عبد الجبار واليه يميل كلام ابي الحسين البصري (٦) في المعتمد حيث قال فيه فثبت انه انما عنى البعض بمجموع الامرين وكلام صاحب الجوهرة (٧) من اصحابنا حيث قال فيها والذي يدل عليه (٨) ان لفظ العموم قد صار مع الاستثناء ونحوه كلفظ موضوع لما بقي داخلا تحته ولكنهما جعلا ذلك عاما في المخصص بالمتصل سوآء كان استثناء اوصفة اوشرطاً اوغاية اوبدلا ( وقيل ) أن المستثنى ( داخل ) في المستثنى منه ( افرادا (٩) غير داخل تركيباً ) يعني ان المستثنى داخل في المستثنى منه حقيقة باعتبار افرادهما من التركيب الاسنادى وهو غير داخل فيه باعتبار الاسناد فلم يسند الا الى الباقي بعد الاخراج فالمراد

---

المراد باللفظ العام بعضه واطلق الكل وأريد به الجزء واسند الحكم اليه فعلى هذا الاستثناء مبين لغرض المتكلم بالمستثنى منه ويصير الاستثناء مخصصاً والله اعلم اهمن الاستعداد للموزعي رحمه الله تعالى والله اعلم (١) تدل السامع على مراد المتكلم اه (٢) وعلى هذا الاستثناء مبين لغرض المتكلم بالمستثنى منه فاذا قال علي عشرة كان ظاهراً في الجميع ويحتمل ارادة بعضها مجازاً فاذا قال الا ثلاثة فقد بين ان مراده بالعشر سبعة فقط كما في ساير التخصيصات واستنكر إمام الحرمين هذا القول وقال انه مجاز لايعتقده لبيب اه شرح الفية البرماوى (٣) فافرادها مستعملة في ما وضعت له لكن يحصل من المجموع معنى يصدق على السبعة كالطائر الولود على الخفاش وهذا قول الباقلانى وطائفة من الحنفية وعلى هذا فلا تخصيص اه من شرح منظومة الكافل (٤) قال الفقيه صالح في نجاح الطالب قوله القاضي ابو بكر في الرضي عبد الجبار وليس بقول لهما معاً وانما هو من مفاسد الاشتراك اه (٥) في شرح الكافية اه (٦) قد سبق للشارح في ذكر الخلاف في اطلاق العام على الباقي ان نسبة هذا القول الى ابي الحسين وهم اه لم يبين الكلام هنا على ماجزم به سابقاً بان نسبته الى ابي الحسين وهم حتى يرد عليه هذا بل بناه على ماتقدم له هنالك من ان مذهب ابي الحسين ان التخصيص اذا كان بمتصل فان العام حينئذ حقيقة في تناول الباقي والاقتصار عليه وهو لاينافي ماهنا فتأمل اه (٧) احمد بن محمد الرصاص (٨) اي على ان المجموع بمنزلة اسم واحد اه (٩) في شرح منظومة الكافل وقيل المراد بعشرة في هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار افرادها لم يتغير فهو يتناول السبعة والثلاثة معاً ثم اخرجت منه الثلاثة بقوله الا ثلاثة فدل الا على الاخراج وثلاثة على العدد المسمى بها حتى بقي سبعة

بعشرة فى قولك علي له عشرة الا ثلاثة هو معنى عشرة قبل الاسناد ثم اخرج منه الثلاثة بالاستثناء على التحقيق وحكم بالاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة (١) وهذا مذهب (٢) ابن الحاجب وغيره ، إحتج (الاول) بأن الاستثناء (كغيره من المتصل) وكما أن التخصيص بالشرط والصفة والغاية وغيرها (٣) يصير المخصص مجازاً كذلك الاستثناء ولا يمكن الفرق بأن الاسناد بعد الاخراج في الاستثناء خاصة لان الاسناد فى التحقيق بعد التخصيص فى المتصل والمنفصل جميعاً والا لزم ان لا يكون

---

ثم اسند اليه فلم يسند الا الى سبعة فليس في هذا التركيب الا اثبات واحد وهو السبعة ولم يكن فيه نفي اصلا لا للسبعة ولا للثلاثة اه (١) وانجم الدين كلام يشعر بهذا المذهب وهو قوى حيث تأخر الاسناد بعد المستثنى نحو القوم الا زيداً في الدار فأما مع تقدم الاسناد فضعيف نحو القوم في الدار الا زيداً لاقتضاء الاسناد الى الجميع قبل الاستثناء اه خير الله (*) تقديراً وان كان الأسناد قبله أى قبل اخراج الثلاثة ذكراً فكانه قال له علي الباقي من عشرة اخرج منها ثلاثة وليس في ذلك اثبات ولا نفي اصلا فلا تناقض اه جمع ومحلى (٢) تصحيحه اى ابن الحاجب لهذا المذهب ينافي ماسيأتى له من اختيار كون الأستثناء من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفياً اذ لا حكم على هذا القول قبل الأستثناء فكيف يقال استثناء من نفي او من اثبات وانما يتمشى على ما نبهناك عليه من ان الا في موقع الصفة مطلقا اه جلال (*) في الفواصل وهذا مختار ابن الحاجب وطايفة من الحنفية وهو صحيح الا انه يرجع الى احد القولين السابقين يعنى قول الجمهور وقول الباقلانى لان قوله عشرة باعتبار الافراد ان اراد أنها مرادة بعد الحكم على السبعة فهذا انما يتحقق باعتبار ظاهر اللفظ وهو مراد أهل القول الاول وان اراد أنها باقية على معناها الاصلى بعد اخرج الثلاثة والحكم على السبعة فواضح البطلان فلم يستفد إلا التعسف والتكلف مع رجوعه الى القول الاول وان اراد ان الافراد باقية على معناها الاصلى وانما اسند بعد الأخراج الى السبعة واستفيد من المجموع ان المقر به سبعة فهو بعينه مذهب الباقلانى ومن هنا تعلم ان من قال برجوع المذهبين الى قول ابن الحاجب فقد ابعد بل هو اما فاسد او راجع اليهما وأيضاً فهذا ينافي ما اختاره ان الأستثناء من النفي اثبات وبالعكس فانه صرح ان لا نفي اصلا وهكذا في ماله على الا ثلاثة ليس فيه الا اثبات الثلاثة فعرفت بهذا ان ما اختاره هنا لا ينطبق عليه ان الأستثناء من النفي اثبات وبالعكس بل ما اختاره هنا قول طايفة من الحنفية القائلين بانه ليس كذلك اه (٣) بدل

(قوله) وهذا مذهب ابن الحاجب لكن هذا ينافي ماذكره ابن الحاجب من ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات ذكره في الحواشي وذكر مثله الدماميني (قوله) كغيره هكذا استدل لهذا القول في شرح الفصول وشرح المختصر الا انهما لم يقيدا بالمتصل وهو الموافق لتعميم المؤلف في الشرح حيث قال لان الاسناد في التحقيق بعد التخصيص في المتصل والمنفصل جميعاً ولعل وجه تقييد المؤلف عليه السلام هنا بالمتصل لئن قياس الاستثناء على المتصل اظهر لعدم استقلالها ووجه التعميم بعد ذلك ان عدم الفرق ثابت في المخصصات جميعاً (قوله) يصير المخصَص ، بفتح الصاد (قوله) ولا يمكن الفرق ، يعنى بين الاستثناء وسائر المخصصات ولا يمكن الفرق بان الاسناد بعد الاخراج في الاستثناء خاصة كما عرفت قريباً (قوله) لأن الاسناد في التحقيق بعد التخصيص الخ ، يعنى فيكون العام مع الاستثناء مجازاً كغيره من العمومات المخصصة فان قيل في هذا منافاة لما يأتى قريباً في شرح قوله ومراعاة جانب اللفظ كثيرة من ان العشرة مع الاستثناء نص في مدلوله فيكون العام حقيقة مع ان الذى سيأتى كلام من قبل هذا القائل بالمذهب الاول قلنا ما ذكره هاهنا باعتبار ارادة المتكلم فان المراد عنده بالعام هو الباقي بعد الاستثناء وما سيأتى بناء على ما يفهم السامع من ظاهر اللفظ كما سيذكره المؤلف عليه السلام والله اعلم ؛ واعلم ان ظاهر كلام المؤلف عليه السلام ترجيح هذا القول فانه لم يجب عن احتجاج صاحب هذا القول بل قرره ودفع ايضاً الوجوه التى ابطل بها هذا القول كما يأتى (قوله) والا لزم ان لا يكون ، اي العام بعد التخصيص مجازاً وقد عرفت اختياره والدلالة عليه

---

(قوله) لكن هذا ينافي الخ ، وسينقل المحشي اعتراض الجواهر عليه فيما يأتى في تلك المسئلة اهـ ح وفي حاشية ما لفظه يمكن ان يقال ان اخراج بعض افراد المستثنى منه قبل الحكم عليه يدل على انتفاء الحكم عنه بحكم الاستعمال اللغوي وان جاز عند العقل ان يكون خروجه للسكوت عن حاله فتأمل اهـ من خط السيد حسين الاخفش رحمه الله

مجازاً (١) في الباقي وان لا يمتنع تأخره عن وقت العمل (٢) وان يكون نسخاً ، وقد ابطل هذا القول بوجوه ، منها انه لو اريد بالجارية في قولك اشتريت الجارية الا نصفها نصفها لزم استثناء نصفها من نصفها وهو استثناء مستغرق غير جائز بالاتفاق وايضاً يلزم من استثناء نصفها من نصفها التسلسل (٣) بيان ذلك انه لو اريد استثناء نصفها من نصفها لكان المراد بالنصف المستثنى منه هو الربع (٤) لانه الباقي بعد اخراج النصف من النصف ثم يلزم ان يكون المراد به الثمن لانه الباقي بعد اخراج النصف من الربع وهكذا لا الى نهاية (و) اجيب بأنه ( لا يلزم من شريت الجارية الا نصفها الاستغراق او التسلسل لعود الضمير الى ظاهر اللفظ (٥) ومراعاة جانب اللفظ ) في كلام العرب ( كثيرة ) جداً على ان ما يفهمه (٦) السامع قبل القرينة

---

البعض لا غير اه (١) الوجه ظاهر لانه اسند الحكم الى جميع ماوضع له ومع ذلك فالاخراج اما نسخ ان كان بعد وقت تمكن العمل او بدأ اوعبث فتأمل اه شامى (٢) لانه على فرض الحكم قبل الاخراج تمكن العمل بالعام لفهم ماأريد منه قبل التخصيص اه (٣) قال بعض الاذكياء لزوم التسلسل على تقدير ان يراد بالضمير ماأريد به الظاهر والاستغراق على تقدير ان يحمل على المعنى الحقيقي وهو معنى كلام السعد اه من خط السيد صلاح الاخفش (٤) يوضحه انه استثنى من الجارية النصف وهو يقتضى ان يراد بها النصف ثم أخرج النصف من النصف وهو يقتضى ان يراد به الربع ثم أخرج النصف من الربع وهو يقتضى ان يراد به الثمن ثم اخرج النصف من الثمن وهو يقتضى ان يراد به نصف الثمن وهو جزء من ستة عشر جزأ وهكذا الى غير النهاية وهو المعني بالتسلسل هنا لاترتب أمور غير متناهية اه علوى هذا اذا كان الاستثناء اخراج بعض مادخل في المراد اما اذا كان لدفع دخوله في الارادة لم يلزم ماذكر اه جلال في شرح المختصر (٥) يوضحه ان لفظ الجارية في الظاهر للمعنى الحقيقي وارادة النصف خلاف ظاهر اللفظ فبالنظر الى ظاهر اللفظ لايلزم الاستغراق او التسلسل وبالنظر الى الحقيقة يلزم احدهما فجاز الاستثناء رعاية لظاهر اللفظ والله اعلم اه من انظار السيد حسين الاخفش وخطه (٦) قوله على ان مايفهمه السامع الخ الظاهر ان الاتيان بالعلاوة التى هي في قوة قوله مع ان ما يفهمه الخ ان المفهوم اولا من قوله الى ظاهر اللفظ اعتبار بمجرد ظاهر اللفظ من دون نظر الى المعنى والمفهوم والمراد من قوله مايفهمه الخ هو اعتبار المعنى فتغايرا وصح التعبير بالعلاوة والله اعلم اه من خط السيد صفي الدين احمد بن اسحق رحمه الله تعالى

---

(قوله) وان لا يمتنع تأخره ، اي التخصيص عن وقت العمل اي ارادة العمل لان الاسناد اذا كان قبل التخصيص كان الى جميع ماوضع العام له فلا يمتنع تراخي المخصص عن وقت العمل اذ لاحاجة الى البيان لان اللفظ باق على معناه بخلاف ما اذا كان المراد بالعام هو الباقي واسند اليه بعد هذه الارادة فانه يمتنع تأخره كما هو المختار لانه مجاز في الباقي فاذا تأخر المخصص كان الغازاً وتعمية وقت الحاجة لكن التراخي انما يمكن في المنفصل لا المتصل لعدم استقلاله اذ حقيقة المتصل كما ذكره الشيخ رحمه الله تعالى مالا يستقل بنفسه في الافادة بل يفتقر الى كلام آخر يتصل به (قوله) وان يكون نسخاً، هذا مترتب على ما قبله يعنى ويلزم مع تأخره ان يكون نسخاً واما مع عدم تأخره فانه يكون بدأ (قوله) لزم استثناء نصفها من نصفها الخ ، وقوله يلزم التسلسل الخ الاولى كما في الحواشي ان يقال اذا اريد بالجارية نصفها فضمير الا نصفها ان كان للجارية بكمالها لزم الاستغراق وان كان للجارية المراد بها النصف لزم التسلسل (قوله) ومراعاة جانب اللفظ وهو كمال الجارية واما بالنظر الى ارادة المتكلم وهو النصف فيعود الضمير الى ما يفيده ظاهر اللفظ من كمال الجارية ولا يلزم ان يكون الاستثناء مستغرقا كما ذكره السعد لان كلامه مبنى على ملاحظة المعنى وما ذكره المؤلف عليه السلام مبنى على اعتبار مجرد اللفظ فلا اشكال ثم ان المؤلف عليه السلام اشار الى تحقيق يلاحظ معه جانب المعنى ايضاً اشار اليه في الجواهر نقلا عن السكاكي وستأتى الاشارة من المؤلف عليه السلام الى نسبته اليه بيانه ان المعنى وهو كمال الجارية ايضاً ملاحظ بالنظر الى ما يفهم السامع وذلك كاف في عود الضمير والى هذا اشار المؤلف عليه السلام بقوله على ان مايفهمه السامع قبل القرينة هو الكل وقوله الذى اطلق مجازاً على نصف الجارية الخ ، يعنى فالسامع انما يفهم التجوز بعد التقييد بالقرينة واما المتكلم فريد للتجوز من وقت اطلاق اللفظ لكن اعتبار فهم السامع كاف في عود الضمير وفي كون اللفظ حال الاطلاق حقيقة قلت ولا يتوهم ان التجوز هاهنا بالمجموع لانه سيأتى تضعيف المؤلف عليه السلام في آخر البحث بل التجوز هاهنا بلفظ العام فقط (قوله) كثيرة جداً من ذلك عود

اعنى الاستثناء هو الكل والذي اطلق مجازاً على نصف الجارية هو الجارية القيدة لاالمطلقة كاشتريت جارية نصفها للغير فما لم يتم التقييد بقيام القرينة يكون الملاحظ المعاني الوضعية فلذا رجع الضمير الى كمال الجارية وبما ذكرنا يتحقق(١) أن الاستثناء اخراج بعض من كل كما اجمع عليه وان العشرة نص في مدلوله وان فيه رعاية وضع الاخراج والمخرج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا اصابعهم في اذانهم الا اصولها كذلك (٢) لان الاستثناء وارجاع الضمير بعد تمام القرينة ، ومنها أن اهل العربية اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل ولو اريد الباقي من الجارية لم يكن ثمة كل وبعض واخراج (و) اجيب بأنه (لا) يلزم (مخالفة الاجماع على انه اخراج اذ هو اخراج ظاهراً )يعني ان الاستثناء على هذا القول اخراج بحسب مايظهر اسامع(٣) المستثنى منه قبل سماعه للقرينة ولذا قال السكاكي حين ورد عليه انه اذا اريد بالعشرة التسعة في قولك علي لزيد عشرة الا واحداً لم يدخل الواحد فيها فلم يكن اخراجاً ، إن دخول الواحد في حكم العشرة ليس مقدراً من قبل المتكلم بحسب ارادته والا ناقض آخر كلامه اوله بل من قبل السامع لتناول العشرة الواحد بحسب الوضع على ان هذا الوجه يضمحل (٤) بما ذكر في الجواب على الوجه الاول كما نبهناك عليه ، ومنها ان هذا القول مبطل للنصوص اذ مامن لفظ متعدد (٥) المعنى الا والاستثناء لبعض مدلوله ممكن فيكون المراد هو الباقي فلا يبقى نصاً في الكل ونحن نعلم ان نحو عشرة نص في مدلوله (و) اجيب بأنه (لا) يلزم منه (ابطال النصوص للزوم الاتصال) من المستثنى بالمستثنى منه وانما يبطله لو كان مجوزاً وان لم يسمع كما ان تجويز تخصيص الفاظ العموم بالمنفصل مبطل لنصوصيتها وحينئذ لانسلم ان امكان

(١) من مراعاة جانب اللفظ اه (٢) أي كما نحن فيه وهو شريت الجارية الا نصفها اه (٣) الاخراج الحقيقي لايقتضى الادخولا مطلقا اعم من ان يكون من قبل المتكلم اومن قبل السامع اه جواهر تحقيق (٤) وفي نسخة مضمحل اه يحترز عن لفظ الله اه (٥) وفي حاشية

الضمير المفرد الى لفظ من وما وان كان المدلول مؤنثاً اوجمعاً ونحو ذلك (قوله) وهو الجارية المقيدة قد تقدم في الرد على الكرخي ان الدال على البعض هو لفظ العموم فقط والقيد قرينة ولعله يقال ذلك الزام بما هو المختار (قوله) وبما ذكرنا يتحقق ان الاستثناء اخراج الخ ، اذ الاخراج بالنظر الى ظاهر اللفظ وما يفهمه السامع من دخول المستثنى في المستثنى منه (قوله) وان فيه رعاية وضع الاخراج ، اي بقاء الاخراج على معناه الحقيقي وعدم تأويله بان المراد به المنع عن الدخول كما ذكره السعد وقد تقدم وذلك لان المستثنى داخل في المستثنى منه بالنظر الى ظاهر اللفظ فقد تحقق الاخراج وكذلك المخرج وهو الثلاثة داخلة في العشرة فقد تحقق انها مخرجة (قوله) وليس مثل جعلوا اصابعهم في آذانهم الا اصولها خبر ليس (قوله) كذلك ، اي ليس مثل ما نحن فيه لوقوع القرينة في هذا المثال قبل الاستثناء وهي قوله في آذانهم لامتناع دخول الاصول في الآذان فالمراد بالاصابع قبل الاستثناء رؤسها ولعل الاستثناء يكون منقطعا فلا تخصيص واما اشتريت الجارية الا نصفها فالمراد قبل الاستثناء كمالها لعدم تقدم القرينة (قوله) ومنها ، اي من الوجوه التى ابطل بها هذا القول (قوله) بحسب مايظهر اسامع المستثنى منه فان المستثنى داخل في المستثنى منه بحسب اعتقاد السامع وذلك كاف في تحقق الاخراج كما عرفت (قوله) ولذا قال السكاكي ، سيأتى مقول قول السكاكي وهو ان دخول الواحد في حكم العشرة (قوله) ليس مقدراً من قبل المتكلم لانه لم يرد الا الباقي لا الكل كما نبهناك عليه حيث قال المؤلف عليه السلام وبما ذكرنا يتحقق ان الاستثناء اخراج بعض من كل كما اجمع عليه الخ (قوله) لو كان مجوزاً ، اي لو كان الاستثناء مجوزاً وان لم يسمع اي الاستثناء بان يجوز مثلا ان في قول القائل على له عشرة استثناء مقدراً (قوله) مبطل لنصوصيتها لتجويز تخصيص العام بها (قوله) لانسلم ان امكان الاستثناء ، يعني الامكان المذكور في قول المعترض اذ ما من لفظ متعدد المعنى الا والاستثناء لبعض مدلوله ممكن سماعه بما عرفت من انه لايصح تقديره

(قوله) والقيد قرينة ، هو هنا كذلك فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) حيث قال المؤلف الخ ، وفي حاشية وقيل في قوله على ان مايفهمه

الاستثناء يبطل النصوصية كما أن الصفة في قولك هذه عشرة مستثنى اومخرج منها واحد لا يبطل النصوصية على ان ماذكر من كون الملاحظ المعاني الوضعية قبل قيام القرينة وما ذكره السكاكي من ان دخول الواحد في حكم العشرة من قبل السامع لتناول العشرة الواحد بحسب الوضع كاف في ابطال هذا الوجه ، إحتج ( الثاني ) (١) بأنه قد ثبت ان ( دخول المستثنى ) في المستثنى منه ( تناقض ) فلا يصح ان يكون المراد العشرة بكمالها في علي عشرة الا ثلاثة ( وعدمه ) اي دخول المستثنى في المستثنى منه ( خلاف الاجماع ) فلا يصح ان يكون المراد بالعشرة السبعة فتعين أن يكون المجموع هو الدال على الباقي ( وهما ممنوعان ) يعني لانسلم ان دخول المستثنى في المستثنى منه يقتضي التناقض لانا لانحكم بأنه داخل بحسب الارادة وانما

---

قيدده بذلك لئلا يرد عليه ما اورده سعد الدين على العضد من النقض بلفظ الله ولو قال مركب المعنى لكان صوباً وذلك ظاهر اه من خط السيد حسين الاخفش (١) في شرح ابن جحاف احتج الثاني بانه يلزم من القول الثالث التناقض لانه اذا حصل حكم بدخول المستثنى في المستثنى منه اولا واخراجه ثانياً حصل التناقض ومن الاول مخالفة ما اجمعوا عليه من ان الاستثناء اخراج بعض من كل واذا بطل القولان تعين الثالث اذ لا مخرج عنه والجواب ان اللزومين ممنوعان فلا يلزم على الثالث التناقض لان الدخول والاخراج قبل الاسناد ولا على الاول مخالفة الاجماع لانه اخراج بالنظر الى ظاهر اللفظ كما مر وقد اعترض عليه بوجوه احدها خروجه عن قانون اللغة العربية اذ ليس في لغتهم لفظ مركب من ثلاث كلمات جعل اسماً واحداً لمسمى واحد على طريق حضرموت وبعلبك بحيث يجرى الاعراب على جزئه الاخير والجزء الاول معرب لان عشرة في قوله عندي عشرة الا ثلاثة يختلف اعرابها باختلاف العوامل وهي الجزء من الثلاثة المجعولة اسماً واحداً فهذا مما اجمعوا على انه خارج عن قانون اللغة العربية لان الجزء الاول مبني في مثله لتنزيله منزلة صدر الكلمة من عجزها كالزاي من زيد ، ثانيها انه يلزم اعادة الضمير على جزء الكلمة في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لعود الضمير الى الجارية وهو جزء الكلمة فهو كعوده الى الزاي من زيد او الى برق من برق نحره علماً محكياً وانه ممتنع ، ثالثها ان فيه مخالفة الاجماع فانهم اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل كما مر وكون الثلاثة موضوعة لمعنى واحد لا يتصور فيه دخول ولا اخراج والجواب ان الالزامات الثلاثة كلها غير لازمة لان الثلاثة الالفاظ التي هي عشرة الا ثلاثة لم توضع لسبعة كما يتوهم بل هي مستعملة في معانيها الافرادية عشرة في معناها والا للاخراج وثلاثة في معناها والدال على السبعة هو المجموع بلازم التركيب لان الالفاظ موضوعة لها مركبة تركيب المزج ولا على الحكاية بل لان الشيء يعبر عنه باسمه الموضوع له ويعبر بتركيب يصدق عليها أما بأن يزيد عدداً او ينقص عدد من عدد كما يقال له عندي اربعة وثلاثة او خمسة واثنين او عشرة ناقصة ثلاثة ونحو ذلك مما يصدق على السبعة لا بأنه موضوع لها فلا يرد خروجه عن قانون اللغة بعدم التركيب الموجب للبناء ولا إعادة الضمير على جزء الاسم لذلك ايضاً ولا مخالفة الاجماع من ان الاستثناء اخراج بعض من كل لان المفردات دالة على معانيها الافرادية العشرة نص في معناها والا للاخراج وثلاثة نص في معناها مخرجة من العشرة واسناد الخبر لم يكن الا الى ما دل عليه المجموع وصدق عليه وهو الباقي بعد اخراج الثلاثة لا الى ما دلت عليه العشرة فلا

---

( قوله ) كما ان الصفة في قولك هذه عشرة مستثنى اومخرج منها واحد لا يبطل النصوصية ، هذا من التخصيص بالصفة فاذا لم تبطل النصوصية كان مؤيداً لقول من ذهب الى ان العام المخصص بما لا يستقل حقيقة كما اختاره الرازي والكرخي واكثر اصحاب ابي حنيفة فينظر في الفرق والله اعلم ( قوله ) على انما ذكر خبره قوله كاف الخ ( قوله ) كاف يعني من غير احتياج في الجواب الى ملاحظة لزوم الاتصال فان اللفظ قبل قيام القرينة باق على نصوصيته بالنظر الى وضع اللفظ وفهم السامع

---

السامع قبل القرينة الخ والله اعلم اه السيد احمد بن اسحق

دخوله باعتبار ملاحظة المعاني الوضعية (١) ولا نسلم ان عدم دخوله على انه مراد خلاف الاجماع اذ لم يجمع الا على دخوله بالوجه الذي ذكرناه وأما بمعنى انه مرادفانتفاء دخوله وفق الاجماع وقداورد لابطال هذاالقول وجوه باطلة وقد بينها وبين الوجه في بطلانها بقوله ( ولايرد خروجه عن قانون اللغة ) لانه ليس فيها اسم مركب من ثلاث كلمات ولا اسم مركب معرب اوله وهو غير مضاف (٢) علم ذاك بالاستقرآء ( ولا ) يرد ايضاً ( اعادة الضمير على جزء الاسم ) (٣) وهو الجارية في نحو اشتريت الجارية الا نصفها والكناية عن المسمى (٤) بالضمير من خواص الاسم لان الضمير وهو اسم عبارة عن المرجع فيلزم ان يكون المرجع اسماً وكل اسم يدل على معنى وجزء الكلمة ليس بدال فليس باسم فلايصلح مرجعاً للضمير (٥) (ولا) يرد ايضاً ( مخالفة الاجماع ) على انه اخراج بعض من كل لايرد ذلك (٦) ( لان المفردات مستعملة فى معانيها (٧) والمجموع يصدق على الباقي ) يعني أن المجموع من نحو عشرة الاسبعة(٨) موضوع للباقي (٩) بالوضع النوعي والمعاني الافرادية ليست مهجورة فى الموضوعات النوعية فانتفى الايراد الاول لانه لاتركيب مزجي فيه واعراب جزئه الاول كاعراب المبتدأ مع الخبر والاخراج حاصل (١٠) وبهذا يندفع ايضاً ما اورد من ابطال نصوصية العشرة مثلا في مدلولها لان الايراد مبني على انها تصير مهملة فى التركيب وقد علمت بطلانه وأما النقض (١١) بنحو تأبط شراً

---

مخالفة ولاتناقض اه المراد نقله (١) قبل القرينة واعتبار فهم السامع اه (٢) اى ليس من لغتهم ان يعرب الجزء الاول من المركب وهو غير مضاف اه (٣) عبارة العضد ثانيها انه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم اه (٤) في نسخ عن الشيء (٥) الحق ان ليس هنا مرجع ولا ضمير اذ كل منهما على تقدير ما قاله هذا القائل لايدل على شيء بل هو كاحد حروف زيد اه (٦) في اعادة متعلق الجار والمجرور وهو قوله ولا يرد تنبيه على رجوع الدفع الى الوجوه الثلاثة فافهم اه (٧) هذه فائدة في ان المعانى الافرادية لاتهجر في الموضوعات النوعية اه (٨) في نسخ الاثلاثة وهو الانسب بما يأتى اه (٩) وهو ثلاثة اه (١٠) فلا يرد الثالث من مخالفة الاجماع اه (١١) أى نقض كونه خروجاً عن قانون اللغة اه (*) في حاشية السعد اعلم انه لانزاع في التركيب من ثلاثة الفاظ فصاعدا بطريق الاضافة واجزاء الاعراب المستحق على كل من تلك الالفاظ مثل ابى عبد الله وابى عبد الرحمن ولا بطريق الحكاية وابقاء الالفاظ على ما كانت عليه من الاعراب والبناء مثل برق نحره وتأبط شرا والتسمية بزيد منطلق او ببيت من الشعر او «بالم» ونحو ذلك منثورة نثر اسماء الاعداد من غير اعراب وانما الكلام في التسمية بثلاثة الفاظ فصاعدا اذا جعلت اسماً واحداً على طريق حضرموت وبعلبك من غير ان يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بمنزلة زيد وعمرو يجرى الاعراب المستحق على حرفه الاخير وهذا ليس من لغة العرب بلا نزاع صرح بذلك صاحب الكشاف في بحث اسماء السور ولاخفاء في ان عشرة الا ثلاثة اذا جعل اسماً للسبعة كان الاعراب المستحق في صدره

---

( قوله ) ولا نسلم ان عدم دخوله على انه مراد الخ ، اي لا نسلم ان عدم الدخول بحسب الارادة فقط خلاف الاجماع (قوله) بالوجه الذي ذكرنا وهو اعتبار ملاحظة المعانى الوضعية قبل القرينة واعتبار فهم السامع ( قوله ) لانه ليس فيها اسم مركب من ثلاث كلمات الخ ، الذى ليس على قانون اللغة هو التسمية بثلاثة الفاظ فصاعدا اذا جعلت اسما واحداً كزيد وعمرو واما اذا كان بطريق الاضافة مثل ابى عبد الله او بطريق الحكاية وابقاء الالفاظ على ما كانت عليه من الاعراب والبناء كالتسمية بزيد منطلق فانه جار على قانون اللغة ذكره في الحواشي وفيها كلام ابسط من هذا فخذه من موضعه انشاء الله تعالى وقداشار المؤلف عليه السلام الى بعضه بقوله واما النقض بنحو تأبط شراً الخ ( قوله ) لايرد ذلك، تأكيد لقوله ولايرد وقوله بالوضع النوعي كما في سائر المركبات فانها موضوعات بالوضع النوعي مع بقاء مفرداتها دالة على معانيها وذلك ان الوضع النوعي هو الذى لا يختص بمادة معينة اذ لم يضع الواضع خصوص لفظ المستثنى والمستثنى منه والاداة للباقي في كل مادة لعدم تناهي الالفاظ الدالة على الباقي فلا يمكن الوضع لخصوصية كل باق بل الواضع وضع قاعدة كليه وهي ان كل مركب اشتمل على المستثنى والمستثنى منه والاداة فهو موضوع ودال على الباقي ( قوله ) كاعراب المبتداء مع الخبر انما خصه لمشابهته لما نحن فيه لان للمبتداء اعرابا وهو في صدر الجملة ( قوله ) واما النقض بنحو تأبط شراً مما سمي

وبرق نحره وبنحو ابي عبدالله فليس بشيء (١) لان الاول من باب الحكاية فالتركيب غير مقصود فيه بل هو منثور نثر أسماء العدد فليس مانحن فيه كذلك ، والثاني ثانيه مضاف وهـذا فى التحقيق عين ماقيل من ان المراد فى هذا القول (٢) التعبير عن السبعة بلازم (٣) المركب (٤) نحو اربعة ضمت اليها ثلاثة وكالتعبير عن الانسان بمجموع مستوى القامة الضحاك بالطبع (و) اما القول ( الثالث ) فانه (محتمل) (٥) ( وهو الى الثاني أقرب ) يعني انه محتمل لموافقة كل من القولين وذلك لان المراد من قولك (٦) على عشرة الاثلاثة هو السبعة قطعاً فان كان باعتبار انها مدلول مجازي فهو الاول والا فهو الثاني ، وتحقيق المقام ان الاول جعل الاستثناء قرينة على أن المراد هو السبعة والثاني (٧) جعله جزءاً من الدال على

---

ولم يكن محكياً على اصل منقول عنه اذ يختلف اعراب العشرة بحسب العوامل فكان مما اتفقوا على انه ليس من لغة العرب هذا تحقيق الحق في هذا الكلام (*) يريد والله اعلم انه لا يجاب عن هذا الايراد بانه قد وجد التسمية بثلاثة الفاظ لانه يقال الفرق بين مانحن فيه وبرق نحره وتأبط شرا ان مانحن فيه لاتهمل فيه معانى المفردات وما ذكر قد اهملت فيه معانى المفردات وابى عبدالله مضاف والايراد هنا في غير المضاف والله اعلم اه السيد الصفي احمد بن اسحق رحمه الله

(١) فان قيل انه لو اريد بالثلاثة واحد وعبر بها عنه لحكي كما حكي تأبط شرا ويلزم آخره إعراباً واحداً كما لزم الجر في بأبى عبد الله فأجاب انه لاحكاية ولا إضافة حتى يلزم إعراباً واحداً اه

(٢) اى قول الباقلانى ان المجموع من المستثنى والمستثنى منه والآلة بمنزلة اسم واحد اه

(٣) وتظهر فائدة الخلاف فيما لوقال أنت طالق ثلاثاً الا واحدة ووقع الاستثناء بعد موتها فان قلنا ليس ببيان طلقت ثلاثاً والا فثنتان اه غيث هامع والله اعلم (*) فهو يعنى عشرة الا ثلاثة موضوع للسبعة لا على انه امر وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب اه (٤) وهو عشرة الا ثلثة اه (٥) أى يحتمل ان يعود الى المذهب الاول وان يعود الى الثانى لانه لاشك ان المراد من قوله عندى له عشرة الا ثلاثة سبعة فان اراد ان اطلاق عشرة فيها مجاز والا ثلاثة قرينته فهو المذهب الاول بعينه وان اراد ان الثلاث الكلمات دالة على سبعة حقيقة فهو المذهب الثانى بعينه وهو مصرح بانه جعل الا ثلاثة قيداً للعشرة حيث قال هو معنى عشرة يخرج منها ثلاثة عندى له فيعلم ان جعل القيد مع المقيد كدلالة الجزء مع الكل على معنى الكل اقرب من جعل القيد قرينة على ان المراد بالمطلق بمعنى المقيد مجازاً لان القيد بالجزء أشبه منه بالقرينة فلذلك قال وهو الى الثانى اقرب وبذلك تعلم ان الثالث ليس مذهباً مستقلا لرجوعه الى احدهما وقد عرفت ان الاستثناء على القول الاول تخصيص لان المستثنى منه لم يرد به عمومه وعلى الثانى ليس بتخصيص لانه باق على عمومه لم يرد به الخصوص اصلا وعلى الثالث محتمل لان يكون تخصيصاً ويحتمل انه ليس بتخصيص لاحتماله العود الى المذهبين اه غاية لابن جحاف (٦) في نسخ في قولك اه (٧) في جواهر التحقيق في سياق تفسير كلام العضد مالفظه وبأن يحمل المذهب الثانى وهو مذهب القاضي على المجموع حقيقة في السبعة بمعنى انه عبر عنها بالمركب كما يعبر عن النوع بالاجزاء العقلية من الجنس والفصل او الخارجية ويعبر عن الانسان بالحيوان الناطق والبدن والنفس وكما يعبر

---

به وهو مركب من ثلاث كلمات (قوله) ثانيه مضاف ، قد عرفت ان المركب من ثلاث كلمات اذا كانت بطريق الاضافة فانه ليس خارجا عن قانون اللغة فما ذكره المؤلف دفع للنقيض بابى عبد الله وانما قال ثانيه مضاف مع ان اوله ايضاً مضاف بناء على ان محل الاشكال هو الثانى اذ بزيادة اضافته على اضافة الاول حصل التركيب من ثلاث كلمات واما اضافة الاول فلا محذور فيها (قوله) وهذا ، الاشارة الى ما ذكره المؤلف عليه السلام في المتن من كون المفردات مستعملة في معانيها والمجموع يصدق على الباقي اذ لو كانت الاشارة الى ما في الشرح من كون المجموع موضوعا لسبعة بالوضع النوعي لم يكن هـذا عين ما قيل وهو ما ذكره في شرح المختصر لانه لم يذكر ان هـذا المركب موضوع لسبعة بوضع نوعي بل ذكر انه عبر عن السبعة بلازم مركب ويحتمل ان المؤلف عليه السلام اراد بكونه عين ما قيل الاتحاد في حاصل المعنى وان اختلفت الدلالة فيصح كون الاشارة الى ما في الشرح (قوله) بلازم المركب عبارة شرح المختصر بلازم مركب اذ ليس التعبير بلازم المركب بل بنفس المركب (قوله) ان الاول جعل الاستثنا قرينة ، لتصريحه بذلك كما تقدم فلا يضر ما ذكره المؤلف عليه السلام في تقرير المذهب الاول وحيث ذكر ان المجاز هو الجارية المقيدة وحيث قال فما لم يتم التقييد (قوله) والثالث فانه جعل الاستثناء قيداً لاقرينة حيث ذكر ان المراد بالعشرة في قولك على له عشرة الا

المرادو الثالث جعله قيداً(١) فاحتمل كونه قرينة اوجزءً الا ان اعتبار المقيد من حيث هو مقيداقرب الى اعتبار المجموع من اعتباره في ذاته وهو مقيد ولذا حكموا على الاخيرين بأنه حقيقة فيهما (٢) كما صرحوا به في تقرير المذاهب وقد حمل بعضهم المذهب الاول على ان المراد بمجموع العشرة الا ثلاثة هو السبعة مجازاً لابالعشرة وحدها فيكون كالثاني في استفادة السبعة بالمجموع وان افترقا في كون الاول مجازاً والثاني حقيقة وليس بشيء لان جمهور أهل العربية على خلافه فقد صرح صاحب المفتاح بأن استعمال المتكلم للعشرة مجازاً في التسعة وان الا واحداً قرينة المجاز في قوله علي لفلان عشرة الا واحداً ولانه يلزم وجود المجاز بلا قرينة وانه غير جائز اتفاقاً ولانه يفهم من علي عشرة الا واحداً تسعة قطعاً من غير قرينة خارجية فلو كان هذا المجموع من حيث هو المجموع مجازاً في التسعة لكان فهمها متوقفاً على القرينة الخارجية الزائدة على المجموع(٣) واللازم بين البطلان ، ﴿ مسئلة ﴾ الاستثناء ( شرطه الاتصال ) بالمستثنى منه وهو ان يعد الكلام في العرف واحداً غير منقطع وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع نفس اوسعال مانع من الاتصال الحقيقي ، هذا مذهب اهل البيت عليهم السلام وعليه الاكثرون لنا في ذلك وجهان الاول قوله ( والا لما استقر عقد ولا ايقاع ) يعني لو صح الانفصال ولم يشترط الاتصال لم يستقر عقد من العقود كالبيع والنكاح ولا شيء من الايقاعات كالعتق والطلاق والتالي باطل اما الملازمة فللقطع بأن تجويز الاستثناء يقضي بعدم الجزم بثبوتها واستقرارها ، واما بطلان اللازم فلما فيه من التلعب وابطال التصرفات الشرعية(٤) وهو اتفاق ، والثاني قوله (ولاتفاق أهل اللغة ) (٥) يعني

---

عن الشيء بلازمه المركب فيعبر عن السبعة بأنها اربعة وثلاثة لا تعني ان المجموع وضع لها وضعاً واحداً وجعل اسما لها اه المراد نقله والله اعلم (١) وفي شرح جحاف على الغاية فيعلم ان جعل القيد الخ الحاشية المارة فتأمل (٢) لكن قد سبق عن ابن الحاجب انه مجاز فينظر اه (٣) وهذا الوجه غير الذي قبله فتأمل ذكر ذلك في جواهر التحقيق(٤) يقال عليه هذا انما يتمشى على القول بجواز انفصال الاستثناء مطلقا واما على من قيده بشهر او بالمجلس او بقدار حلب ناقة غزيرة فلا اذ لا تلعب ولا ابطال للتصرفات لاستقرار العقد والايقاع بعد انقضاء الشهر ونحوه والله أعلم اه من انظار العلامة الحبشي ، قلت أقل حاله ان يكون بالخيار فانه لا يستقر الملك الا بعد امضاء البيع وانقضاء مدة الخيار او بطلانه أي الخيار بعد الرؤية المميزة مثلا او الرضى بالمعيب اه (٥) وسيأتي من المؤلف الاشارة الى ان مانقل عن الأئمة كابن عباس

---

ثلاثة هو معنى عشرة قبل الاسناد فقوله الاثلاثة ليست قرينة اذالعشرة عنده حقيقة ولاجزأ اذ السبعة مرادة عنده من العشرة فقط (قوله) الا ان اعتبار المقيد وهو العشرة المقيدة بالاستثناء كما في المذهب الثالث (قوله) من حيث هو مقيد ، اي من حيث التقييد بالاثلاثة اقربه الى اعتبار المجموع كما في المذهب الثاني وذلك لان القيد مع اعتبار الحيثية صار كالجزء للمقيد الذى لايتم الكل الا به (قوله ) من اعتباره ، اي المقيد في ذاته اي بالنظر الى نفسه (قوله) وهو مقيد ، اي والحال انه مقيد وذلك كما في المذهب الاول لانه اعتبر فيه استعمال العشرة في السبعة مجازاً بالنظر اليها نفسها لكن حال كونها مقيدة بالا ثلاثة لانه هو القرينة فليس قرب هذا الاعتبار من المجموع كقرب الاعتبار الاول منه قلت لكن ينظر لم اعتبر قيد الحيثية في الثالث دون الاول ولعله يقال التجوز بالعشرة كما في القول الاول ليس من حيثية التقييد بالاستثناء بل من حيث علاقة الكلية والجزئية واما القول الثالث فالعشرة فيه باقية على معناها فلا بد لدفع التناقض والكذب من اعتبار الحيثية فتأمل والله اعلم (قوله ) ولذا حكموا ، اي ولاجل ان الاستثناء في القول الثاني جزءاً لاقرينة وفي القول الثالث قريباً من الجزئية لا قرينة على التجوز ايضاً حكموا بانه اي المستثنى منه حقيقة فيهما اي الثاني والثالث جميعاً (قوله ) وقد حمل بعضهم ، هو شارح المختصر حيث قال واعلم هداك الله القصد ان عشرة اخرجت منها ثلاثة للسبعة مجاز وقد اعترضه في الجواهر بما ذكره المؤلف عليه السلام ( قوله ) ولانه يلزم وجود المجاز بلا قرينة لان التجوز بالمجموع ولم تنضم اليه قرينة (قوله) ولانه يفهم من علي له عشرة الخ ، قال في الجواهر وهذا الوجه غير الوجه الثاني فتأمل قلت لان الثاني الفساد فيه لفرض لزوم مجاز بلا قرينة لا لفهم المعنى المجازي بغير قرينة وفي الثالث الفساد فيه لفرض لزوم فهم مجاز بغير قرينة وهو باطل (قوله) ولاتفاق

---

(قوله) من العشرة فقط ، ينظر في قوله فقط اه ( قوله ) حكموا بانه اي المستثنى منه ، الاولى انه اي المجموع اه ح

أن المعلوم من أهل اللغة العربية أنهم يشترطون الاتصال ولا يسوغون الانفصال وأنهم لايعدون قول من قال علي عشرة وقال بعد شهر الا ثلاثة منتظما بل يحكمون بأنه لغو (و) روي (١) (عن ابن عباس خلافه) (٢) وهو القول بصحة الاستثناء وان طال الزمان من غير تعيين ومنهم من نقل عنه أنه يجوز تراخيه الى سنة ومنهم من نقل عنه الى شهر والاشهر عنه الاطلاق من غير تقييد قال سعيد بن منصور حدثنا ابو معاوية (٣) قال حدثنا الاعمش عن مجاهد عن ابن عباس انه كان

---

وغيره من أئمة اللغة يتأول بتأويلات مذكورة في بسايط الفن فلا يقدح في دعوى الاتفاق وكان القياس من المؤلف التعرض لذلك هنا والله اعلم (١) ومن لطايف مايحكى ان الرشيد استدعى ابا يوسف القاضي فقال له كيف يذهب ابن عباس في الاستثناء فقال يلحق عنده بالخطاب ويغير حكمه ولو بعد زمان فقال عزمت عليك ان تفتي به ولا تخالفه وكان ابو يوسف لطيفاً فيما يورده متأنياً فيما يقوله فقال رأي بن عباس يفسد عليك بيعتك لان من حلف لك وبايعك يرجع الى منزله فيستثني فانتبه الرشيد وقال اياك ان تعرف مذهبه الناس في ذلك واكتمه اهمن بعض حواشي شرح المحلي (٢) قال العلامة ابن القيم في شرحه لمنازل السائرين عند قول صاحب المنازل قال الله تعالى واذكر ربك اذا نسيت يعني اذا نسيت غيره ونسيت نفسك في ذكر الحق اياك انتهى ، مالفظه ليته لم يقل فوالله ماعني الله هذا المعنى ولا هو مراد الآية ولا تفسيرها عند احد من السلف والخلف وتفسير الآية عند جماعة من السلف انك لاتقل لشيء افعل كذا افعل كذا حتى تقول ان شاء الله فاذا نسيت ان تقولها فقلهامتى ذكرتها وهذا هو الاستثناء المتراخي الذى جوزه ابن عباس وتأول عليه الآية وهو الصواب فغلط عليه من لم يفهم كلامه ونقل عنه ان الرجل اذا قال لامرأته انت طالق ثلاثاً او قال نسائي الاربع طوالق ثم بعد سنة يقول الا واحدة اوالا زينب ان هذا الاستثناء ينفعه وقدصان الله عن هذا من دون غلمان ابن عباس بكثير فضلا عن البحر حبر الامة وعالمها الذى فقهه الله في الدين وعلمه التأويل وما اكثر ماينقل الناس المذاهب الباطلة عن العلماء بالافهام القاصرة اه كلامه بلفظه (*) وفي تاريخ بغداد لابن النجار في اثنا حرف الشين المعجمة ان الشيخ ابا اسحق الشيرازى اراد الخروج مرة من بغداد فاجتاز في بعض الطرق واذا برجل على رأسه سلة فيها بقل وهو يقول لآخر مذهب ابن عباس في تراخي الاستثناء غير صحيح ولو صح لما قال الله لأيوب عليه السلام خذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث بل كان يقول استثنى فلا حاجة الى التوسل لابر بذلك فقال ابو اسحق بلدة «» يوردفيها رجل يحمل البقل على ابن عباس لايستحق ان يخرج منها اه من شرح الفية البرماوى قوله فلا حاجة الى التوسل الخ قال في التحرير وشرحه لنا لو تأخر أى لو جاز تأخير الاستثناء لم يعين تعالى لبر أيوب عليه السلام اخذ الضغث وهي الحزمة الصغيرة من الحشيش ونحوه وضرب زوجته به في حلفه ان يضربها مائة ضربة لما ذهبت لحاجته فابطت على ماروى بل كان يقول استثن من غير هذه الحيلة وقد يقال ان ذكر خاص مخصوص عن الحنث لاينفي جواز ماعداه اللهم الا ان يقال ترك ماهو الاعلى الى الادنى لايليق به تعالى وذلك لانه حيلة والاستثناء ليس بحيلة وفيه مافيه اه«» لعل هذا الايراد لايتم الا بعد اثبات ان جواز الاستثناء كان من دين ايوب عليه السلام وليس بخاص لدين نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ولوسلم فالضرب بالضغث احد الجائزين فلا يبطل بالامر به عدم جواز الآخر تأمل (٣) محمد بن خازم

أهل اللغة الخ ، هذا مبني على ان ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره متأول كما سيشير اليه المؤلف عليه السلام

يرى (١) الاستثناء ولو بعد سنة وذلك (كالتخصيص بغيره) يعني أن الحجة فيما نقل عن ابن عباس القياس على التخصيص بغير الاستثناء من سائر المخصصات المنفصلة بجامع التخصيص (وهو منقوض بسائر المتصلات) من الشرط والصفة (٢) والغاية والبدل فان دليله يقتضي جواز انفصالها وهو باطل بالاتفاق (٣)، قالوا ثانياً لو لم يصح لما صدر عن النبي ﷺ والتالي باطل فالمقدم مثله أما الشرطية فلانه عليه السلام افصح فصحاء العرب وأما الاستثنائية (٤) فلانه روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال والله لاغزون قريشاً ثم سكت ثم قال ان شاء الله رواه ابو داود ولانه روي أن أهل مكة بعثوا رهطاً منهم الى اليهود يسألونهم عن أشياء يمتحنون بها رسول الله ﷺ فقالوا اسألوه عن ثلاث فان عرفها فهو نبي سلوه عن اقوام ذهبوا في الارض فلا يدرى ماصنعوا وسلوه عن رجل بلغ مشارق الارض ومغاربها وسلوه عن الروح فلما رجعوا اسألوا رسول الله ﷺ عن ذلك فقال غداً اجيبكم وتأخر الوحي بضعة عشر يوماً ثم نزل « ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا أن يشاء الله » فقال ان شاء الله (٥) رواه الحافظان محمد بن اسحق في كتاب السير وأبو بكر البيهقي في دلائل النبوة ولا يقال هذ شرط وكلامنا في الاستثناء لان من جوز الفصل في احدهما جوزه في الاخر اذ لاقائل بالفرق (٦) قلنا لانسلم صدوره عن النبي ﷺ وسكوته في الرواية الاولى يحتمل أن يكون من السكوت الذي لايخل (٧) بالاتصال الحكمي كما مر بيانه ويحتمل ان يكون غيره وحينئذ يصار الى الترجيح والراجح هو الاول لما تقدم من الدليل

(قوله) وهو منقوض هذا على القول باشتراط اطراد العلة وهو المختار (قوله) وهو باطل بالاتفاق سيأتي قريباً ان من جوز الفصل في الشرط جوزه في الاستثناء الخ (قوله) لانسلم صدوره، اي تراخي الاستثناء لانه متأول

---

بمعجمتين التميمي مولاه الضرير احد الاعلام عن الاعمش وروى عنه أيضاً الاعمش وشيخه ابن جريج اه (١) وقيل لايجب الاتصال لفظاً بل يجوز الاتصال بالنية وان لم يتلفظ به كالتخصيص بغير الاستثناء وحمل بعضهم مذهب ابن عباس على هذا حتى لو قال بعد شهر اردت الا كذا سمع منه وذلك لان هذا ليس ببعيد ولو حمل على ظاهر قوله وهو جوازه مطلقا نوى ام لا لكان بعيداً جداً اه عضد (٢) وأيضاً الفرق بان المخصص المنفصل مستقل ولذلك جاز انفصاله بخلاف الاستثناء اه من بعض شروح المنهاج والله اعلم (٣) سيأتي له عن قريب مايدل على عدم الاتفاق في الشرط كما ذكره في آخر هذا البحث اه (*) هذا يستقيم عند من يقول باشتراط اطراد العلة كما هو المقرر وسيأتي في آخر الكلام بان من جوزه في احدهما جوزه في الاخر اه (٤) وهي المطوية المشار اليها بقوله والتالي باطل اه (٥) ولا كلام يعود اليه ذلك الاستثناء الا قوله غدا اجيبكم فعاد اليه فصح الانفصال بضعة عشر يوماً وفيه المطلوب اه عضد (٦) هكذا في حاشية السعد اه (*) يقال تقدم الاتفاق قريباً على عدم جواز فصل المتصل وعلى الخلاف في الاستثناء فينظر اه شامي وانه لايجوز انفصال الشرط والغاية والبدل اتفاقاً فكيف يقول هنا لاقائل بالفرق فليتأمل اه (٧) ضعف ابن الهمام في تحريره هذا الاحتمال لانه روى الحديث السابق هكذا الحق صلى الله عليه وآله وسلم ان شاء الله بقوله لاغزون بعد سنة فقال وحمله اى الفصل على السكوت لعارض مع نقل هذه المدة ممتنع اه

جمعاً بين الادلة وأما فى الرواية الثانية فلا نسلم أنه قال ذلك بطريق الالحاق لخبره الاول لجواز أن يكون المراد أقول ان شاءالله عند قولي افعل كذا وهذا كما اذا قال قائل لغيره افعل كذا فقال ان شاءالله اي افعل ان شاءالله (وقيل) ان شرطه الاتصال (فى غير القرآن(١) وهو) قول (ساقط) قاله بعض الفقهاء قال الجويني فى البرهان وانما حملهم على ذلك خيال تخيلوه (٢) من مبادي كلام المتكلمين الصائرين الى أن الكلام الازلي واحد وانما الترتيب فى جهات الوصول الى المخاطبين وان كان قد تأخر الاستثناء فذاك في سماع السامعين وفهم الفاهمين لافى كلام رب العالمين وهذا من هولاء اقتحام فى العمايات وارتباك في غمرات الجهالات اذ الكلام ليس فى الكلام(٣) الازلي بل فى العبارات التي تبلغنا وهى محمولة على معنى كلام العرب نظماً وفصلا ووصلا ولا شك أنه لاينتظم من وضع العربية فصل صيغة الاستثناء عما يستثنى عنه وروي عن سعيد بن جبير جواز الاستثناء ولو بعد يوم أو اسبوع أو سنة وهو قول ابن عباس بعينه وعن طاووس (٤) هو على ثنياه مادام فى مجلسه وعن عطاء (٥) يستثنى على مقدار حلب ناقة غزيرة ذكر ذلك كله النيسابوري وفى رواية اخرى عن سعيد بن جبير الى اربعة اشهر وعن عطا والحسن مالم يقم من المجلس (٦) وعن مجاهد الى سنتين وهذه الاقوال كلها ضعيفة لما تقدم (٧) والمنقول عن هولاء الائمة له تأويلات مبسوطة في بسايط الفن (و) من شروط الاستثناء (عدم الاستغراق) (٨) فهو معطوف على الاتصال فلا يصح

---

(١) وعلله المحلى في شرح الجمع بقوله لانه لايغيب عنه شيء فهو مراد بخلاف غيره وقد ذكر المفسرون ان قوله تعالى غير أولى الضرر نزل بعد لايستوى القاعدون من المؤمنين الخ في المجلس وقراءة نافع بالنصب أى على الاستثناء كما قرأه ابو عمرو وغيره بالرفع أى على الصفة اه كلامه والله اعلم (٢) واعلم ان الشارح المحقق يعنى العضد قد اخذ في بعض تعاليقه ذلك الخيال مذهباً وزعم ان الكلام القائم بذات الله هو اللفظ والمعنى جميعاً وليس بترتب الاجزاء حتى يلزم الحدوث وانما الترتيب في تلفظنا لعدم مساعدة الالة الا على الترتيب وحمل المعنى في قول مشايخنا ان الكلام الأزلي هو المعنى القائم بذات الله تعالى على مايقابل الذات دون مايقابل اللفظ وانت خبير بان قيام اللفظ بذات الله تعالى مما لا يقبله العقل مرتباً كان اوغير مرتب اه سعد (*)حاصل كلامهم ان تأخير الاستثناء في القرآن جايز باعتبار وصوله الى المخاطبين والا فهو ازلى شيء واحد اه والله اعلم (٣) وفي شرح الفية البرماوى في تضعيف القول بعدم اشتراط الاتصال في القرآن مالفظه وضعف هذا القول بان كلام الله ان أريد به القديم فلا يوصف باخراج ولا بادخال وان اريد به اللفظ المنزل ولو الى اللوح المحفوظ كما قال المقترح بذلك فانما هو على اساليب كلام العرب ماامتنع فيه يمتنع فيه وما جاز فيه جاز فيه لان القرآن انما نزل بلغة العرب فلا يكون مخالفاً للغتهم تأمل اه (٤) ابن كيسان واسمه العلم ذكوان وقوله ثنياه أى استثنائه اه (٥) ابن ابى رباح اه (٦) هوقول طاووس اه (٧) في قوله ولاتفاق اهل اللغة اه(٨) فلا

يكون المستثني مثل المستثنى منه ولا اكثر بالاجماع (١) فمن قال لزيد علي عشرة الا عشرة لزمه عشرة والاستثناء باطل وأما الاستثناء المساوي (٢) والاكثر فصحيح عند الاكثر (وقيل) يشترط (أن لا يزيد) المستثنى (على الباقي) بعد الاستثناء فيصح حينئذ استثناء المساوي ولا يصح استثناء الاكثر وهذا قول الباقلاني في آخر أقواله وابن درستويه النحوي والحنابلة ونقله ابن السمعاني وغيره عن الاشعري وقال بعضهم انما يمتنع استثناء الاكثر اذا كان المستثنى والمستثنى منه عدداً صريحاً نحو علي له مائة الا واحداً وخمسين بخلاف مالو لم يكن صريحاً نحو خذ ما في الكيس من الدراهم الا الزيف فانه يصح وان كانت الدراهم مائة والزيف تسعة وتسعين وهو المقرر للحنابلة في تنقيحهم (وقيل) يشترط (أن ينقص منه) فيكون المستثنى أقل من المستثنى منه فلا يصح استثناء المساوي والاكثر وهذا قول نقله الشيخ أبو اسحق والآمدي وغيرهما عن الحنابلة وقد روي عن الباقلاني وان كان تصريحه بمنع استثناء الاكثر خاصة وقال (٣) في مختصر التقريب كنا على تجويز استثناء الاكثر دهراً والذي صح عندنا آنفاً منع ذلك ولم يتعرض لاشتراط الاقلية (٤) ولكن تقريره للادلة مايشعر بمنع المساوي ايضاً فلعله اخذ له هذا القول مما اشعرت به ادلته ونقل عن بعض أهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح وان كان أقل من النصف (٥) نحو مائة الا عشرة بخلاف الا خمسة قالوا وأما قوله تعالى «فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما» فانما سوغه كون الخمسين كالكسر لانها نصف مائة فكانه قيل فلبث فيهم عشر مئين الا نصف مائة وفيه تعسف ﴿تنبيه﴾ قال بعض العلماء المخالف في استثناء الاكثر والمساوي لايخالف في الحكم وانما يخالف في كون العرب استعملت ذلك فلا يسقط حكمه في الاقارير وغيرها عند الجميع قال بعض المانعين ان ذلك وان لم يسمع في

(قوله) لانها نصف مائة ، يقال والعشرة نصف خمس المأة فهي كالكسر

---

يقال علي له عشرة الا عشرة اه (١) نحو على عشرة الا اثني عشر اه شرح فصول للشيخ (*) قال البرماوي في شرح الفيته مالفظه ، ادعى جماعة منهم الآمدي وابن الحاجب الاجماع عليه لكن الخلاف محكي في بعض المذاهب وان كان شاذا ففي المدخل لابن طلحة في انت طالق ثلاثاً الا ثلاثاً قولان عن مالك كذا رأيته فيه ونقل القرافي عنه واللخمي عن بعضهم في انت طالق واحدة الا واحدة ان الطلاق لايقع لان الندم منتف بامكان الرجعة بخلاف ثلاثاً اه (٢) أي للباقي كعشرين من اربعين اه (٣) الباقلاني اه (٤) حتى يبقى استثناء الساوى اه (٥) قال في الفصول استقبح بعض اللغويين استثناء الجبر لا الكسر ولو كان الجبر أقل الى آخر ماهنا قال في الحاشية الجبر ضد الكسر قال القاضي عبدالله وابن ابي الخير الجبر واحد العدد الذي استثنيته منه كالواحد من العشرة والمائة من الالف والكسر مايقصر عن ذلك قلت فكسر العشرة نصف واحد وكسر المائة خمسة مثلا وكسر الالف خمسون ونحو ذلك اه من الحاشية المذكورة

العربية لكنه جائز في المعقول ومن ادعى فيه سماعا فقد اخطأ (١) (لنا) في الاحتجاج لصحة مذهب الاكثر (قوله عليه السلام) فيما يرويه (عن رب العزة) واسع العطاء تبارك وتعالى رواه مسلم (٢) وغيره من حديث ابي ذر ياعبادي (كلكم جائع الا من اطعمته) (٣) فاستطعموني اطعمكم ، وتقريرها بأن يقال لولم يجز استثناء الاكثر لما صدر عن رسول الله ﷺ والتالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فلانه عليه السلام افصح العرب وأما بطلان اللازم فللحديث المذكور ولاشك أن من اطعمه الله اكثر وهذا انما يقوم حجة على من يمنع استثناء الاكثر على الاطلاق وأما من يفرق بين العدد الصريح وغيره فلا (٤) ولنا أيضاً أنه لولم يصح استثناء الاكثر لغة لم يتفق عليه علماء الامصار (و) لكنه قد وقع (الاتفاق) (٥) منهم (على أنه لايلزم من) قول المقر في اقراره (علي عشرة الاتسعة الاواحد) ولولا ان استثناء الاكثر ظاهر في وضع اللغة في بقاء الاقل لامتنع الاتفاق عليه عادة ولصارقوم

(١) احتج الجمهور على استثناء الاكثر بقوله تعالى حرمنا عليهم شحومهما الا ماحملت ظهورهما فدخلت الالية لانها اختلطت بعظم فيقى المحرم ثوب البطن وشحم الكلى والقرآن انزل على لغة العرب واناف عليها في الفصاحة اه شيخ لطف الله (٢) اورد عليه بعض شراح الاربعين النووية سؤالا فقال فان قيل اطعامه تعالى عام للجميع لقوله تعالى ومامن دابة في الأرض الا على الله رزقها فما وجه الاستثناء قلت اطعامه عم نواله وان كان عاماً للجميع لكنه ليس عاماً في كل وقت والرزق المضمون اعنى مقدار الضرورة عام لا الزائد عليه فالمستثنى المأمور بالسؤال هو الاطعام في أى وقت سأل الجايع وهذا الوقت غير معين فيعم كل وقت او المستثنى المأمور بالسؤال هو ذلك الزائد واجاب بعض الشارحين بان المراد بالاطعام بسط الرزق والاختصاص بالبر ودفع الآفات والعاهات والبليات كانه قال كلكم محتاجون الي انعامنا لكن الانعام اصناف وله اوصاف والقسمة بين العباد تتفاوت على حسب تفاوت قضايا الحكمة والتدبير فقد تقتضي الحكمة البالغة بسط الرزق للبعض في وقت وقبضه لبعض آخر او لذلك البعض في وقت آخر فالعموم بجنس الاطعام والرزق والخصوص لنوعه اه (*) وفي حاشية مالفظه الحديث ظاهر في الاستغراق اذ من اطعمه الله هو الكل من العباد وقد تأوله بعض المحققين بان المراد بالجائع الهلوع ولكنه يقال الحديث آحادي ودعوى الاتفاق من علماء الامصار ممنوعة لذكر المخالف في المسئلة اه منقولة قيل كونه أحادياً غير خارج اذ يكفي الظن في مدلولات الالفاظ كما تقرر غير مرة اه (٣) اورده مسلم والترمذى في صحيحيهما واورده محيي السنة في باب الاستغفار في المصابيح اه جواهر (*) في الاستدلال بالحديث القدسى نظر لان الظاهر اذا حمل عليه لفظ الحديث كان من الاستثناء المستغرق الذى لايجوز كما هو مقرر بين الاصوليين لانه تعالى مطعم الخلق أجمعين وانما المراد منه التمثيل أى كلكم هلوع الا من اقنعته فالكلام برمته تمثيل من تشبيه الحالة بالحالة أى كلكم يطلب الزيادة على ماقسم له من الرزق الا من التزم تقوى الله ورضى بما قسم له اه شيخ لطف الله وعن السيد الحسن الجلال مالفظه ظاهر الحديث مستغرق اذ هو تعالى مطعم الكل ولا يقال كثير من يموت من الجوع لانا نقول القضية فعلية لادائمة اه (١) فهو مع الجمهور اه

(قوله) كلكم جائع الا من اطعمته الخ ، الحديث ظاهر في الاستغراق اذ من اطعمه الله هو الكل وقد تأوله بعضهم بان المراد بالجائع الهلوع وهذا التأويل لا دليل عليه وقيل المراد كلكم محتاجون غير مالكين للرزق وانا مالك الرزق وقيل الرزق العام هو مقدار الضرورة لا الزائد عليه فالمستثنى هو الزائد وقيل المراد بالاطعام بسط الرزق والقسمة بين العباد في ذلك تتفاوت بحسب الحكمة (قوله) لم يتفق عليه علماء الامصار ، ان كان هذا اشارة الى ما ذكر في التنبيه من ان المخالف في الاستثناء الاكثر والمساوى لايخالف في الحكم لم يقم هذا حجة لانه يخالف في استعمال العرب لذلك والكلام فيه فينظر (قوله) الا واحد استثناء مفرغ من فاعل لا يلزم (قوله) لامتنع الاتفاق عليه ، هذا في الاقارير وقد تقدم في التنبيه عدم سقوط استثناء الاكثر فيها وانما الكلام في استعمال اهل اللغة فلا يقوم هذا حجة

(قوله) وهذا التأويل لادليل عليه ، بل الظاهر ان الاستثناء من الاحوال والمعنى كلكم ذو جوع اي كل واحد منكم واقع عليه ذلك في جميع الاحوال الا حال شبع من اشبعته هذا ان تكلفت لجعل الاستثناء متصلا كما زعم الزمخشري في لاعاصم اليوم من امر الله الا من رحم اه من نجاح الطالب (قوله) والكلام فيه فينظر ، وقد اعترض عليه المؤلف آخر البحث فتأمل اه حسن

ولو قليلا الى أنه يلزمه (١) العشرة لكون الاستثناء لغواً غير صحيح كالمستغرق (٢) وهذا يقوم حجة على الجميع(٣) هكذا اقرر هذا الدليل في مختصر المنتهى وغيره ورأيت في تنقيح الحنابلة ما يدل على بطلان استثناء الاكثر ولزوم العشرة كلها (٤) (قيل) في الاحتجاج للمانعين لاشك أن الاستثناء خلاف الاصل فانه بمنزلة الانكار بعد الاقرار ولكن خالفنا هذا الاصل في الاقل وجوزنا استدراكه بالاستثناء لان (الاقل) قد (ينسى) لقلة التفات النفس اليه (فيستدرك) وهذا المعنى مفقود في المساوي والاكثر (قلنا) لانسلم فقدانه فيهما (و) لكنه (قد ينسى الاكثر) كما اذا كان على انسان الف درهم وقد قضى من ذلك تسعمائة و تسعة وتسعين وينسى أنه قضى ذلك فيقر بالف ويذكر في الحال القضاء فيستدركه بالاستثناء وان كان الاكثر نسيان الاقل على أنه لو كان ماذكروه صحيحاً لما صدر من الرسول ﷺ واجمع عليه علماء الامصار (٥) ،

**مسئلة** أختلف في الاستثناء الوارد بعد امور متعددة هل يكون استثناء من الجميع أو من الاخير فقط ولا نزاع في امكان رده الى الجميع والاخير وانما النزاع في الظهور وذلك مثل قوله تعالى « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا واولئك هم الفاسقون الا الذين

(قوله) ورأيت في تنقيح الحنابلة ما يدل الخ ، هذا يخالف ما تقدم في التنبيه من ان المخالف في استثناء الاكثر والمساوى لا يخالف في الحكم

(قوله) لانسلم فقدانه ، اي هذا المعنى فيهما اي المساوى والاكثر

(قوله) ولكنه قد ينسى الاكثر ، ينظر في صحة الاستدراك عما قبله فانه موافق في المعنى لما بعده ولو قال وذلك انه قد ينسى الاكثر لكان اولى

(قوله) ينظر في صحة الاستدراك ، هو استدراك مما في الشرح من قوله قلنا لا نسلم فقدانه فالمخالفة حاصلة فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

---

(١) سبق في تنبيه ان المخالف انما يخالف في كون العرب استعملت ذلك لا في الحكم فلا يسقط حكمه في الاقارير وغيرها عند الجميع فينظر اهـ منقولة لاورود لهذا الاعتراض مع قول ابن الامام هكذا اقرر اهـ (٢) لأن الدليل الصحيح يمتنع الاجماع على رفضه اهـ من شرح جحاف (٣) على من يقول اذا كان المستثنى عدداً صريحاً وغيره اهـ (٤) وهذا يدل على خلاف ما تقدم في التنبيه في ان المخالف في استثناء الاكثر والمساوى لايخالف في الحكم فلينظر كذا وجد اهـ (٥) في شرح الفية البرماوى انكر بعض أهل اللغة ورود مثل ذلك في اللغة وانما استدل به المجوزون من قوله (الا عبادك منهم المخلصين) مع قوله (الا من اتبعك من الغاوين) فاستثنى كل واحد منهما من الآخر وأيهما كان الاكثر حصل به الاستدلال يجاب عنه بجوابين أحدهما ان الاستثناء للمخلصين انما هو من بني آدم ولا شك انهم أقل من الباقي واستثناء الغاوين من جميع العباد وهم الأقل فان الملائكة من عباد الله لقوله تعالى (بل عباد مكرمون) وهم غير غاوين وفي الحديث أطت السماء وحق لها ان تأط مافيها قدر أربع أصابع الا وفيه ملك واضع جبهته ساجداً لله تعالى وقال الله وما يعلم جنود ربك الا هو وكذا قوله فيما رواه مسلم وغيره من حديث ابي ذر يا عبادي كلكم جائع الا من اطعمته الحديث مع ان المطعمين اكثر يجاب عنه بان الملائكة من جملة العباد ولا يوصفون بجوع واطعام ثانيهما ان الاستثناء في الا من اتبعك من الغاوين منقطع بمعنى لكن بدليل الآية الأخرى (وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي) اهـ والله اعلم (*) فانه مبني على ان سببية الاستثناء منحصره في النسيان وهو باطل لوقوعه في القرآن قال

تابوا» (١) ولتحرير محل النزاع شروط (٢) منها أن تكون تلك الامور جملا كما عبر به الاكثرون لامفردات فان فى كلام ابن الحاجب ما يؤخذ منه الاتفاق على أنه بعدها يرجع الى الجميع(٣) ، ومنها ان يكون بعضها معطوفا على بعض كما صرح به البعض ودل عليه امثلة الاخرين وادلتهم وكلام البيانيين يقتضيه لان الفصل ان كان لكمال الانقطاع فهو قرينة على أنه لايعود الى الجميع وان كان لكمال الاتصال فهو قرينةعلى عوده الى الجميع والنزاع انما هو فى المحتمل الذي لم تقم عليه قرينة قال بعض علماء الاصول لاخلاف فى عود الاستثناء الى ماقام عليه الدليل من كل اومتقدم أومتأخر وانما الخلاف فى ما تجرد عن القرينة ولم يكن فيه مادل على شيء من ذلك ومنها أن يكون العطف فيها بالواو خاصة عندالبعض وعند آخرين أنه يشترط أن يكون بالواو ونحوها مما يقتضى المشاركة قال بعضهم والتقييد (٤) بالواو اما لظهور حكم المسئلة فيها أو لان ما فى معناها كالفرع عنها أما مالم يكن(٥) فى معنى الواو فى الجمع كلكن وبل وأو ولا وأما وأم فان الاستثناء يعود الى الاخيرة بلا نزاع وقد أشار المتن بقوله (قيل وهو بعد جمل بالواو للجميع) الى هذه الشروط جميعاً وهذا رأي الجمهور من أئمتنا والشافعية (وقيل) أن الاستثناء يكون (للاخيرة) من الجمل خاصة وهو مذهب الحنفية (وقيل بالوقف) اما (لخفاء المدلول) فلا يدرى أنه حقيقة فى ايهما (اولانتفاء القرينة) يعني أن اهل اللغة قد استعملوه فيهما والاصل فى

(قوله) فان الاستثناء يعود الى الاخيرة بلا نزاع ، يقال اما ام واو واما فالاقرب عوده الى احد غير معين لانها لاحد الشيئين مبهما

(قوله) لأنها لاحد الشيئين مبهما ، يحقق فان قول البعض بلا نزاع يقضى بالاجماع فلا يؤثر فيه كونها لاحد الشيئين مبهماً والله اعلم اه وزير وقال الحبشي الظاهر والله اعلم ان كلام هذا المحشى وهم منشأوه كون الحكم في الثلاثة لاحدها مبهماً واين الحكم من الاستثناء فتدبر اهح

---

تعالى لايضل ربى ولا ينسى اه من شرح ابن جحاف (١) الا الذين تابوا الى أخر الآية عندنا راجعة الى الجمل الثلاث الا ان الاولى مخصصة بالقياس الى آخر ما في شرح الايات وفي تيسير الموزعي وعندى ان الماجي لأبى حنيفة الى رد شهادته الى آخر ما فيه فخذه اه (٢) صوابه ولمحل النزال شروط اه (٣) لعدم استقلالها كما لوقال هندوفاطمة طالقتان الا ان يقدم بكر يوم كذا فلا خلاف في عوده الى الكل وحكى فى شرح الجمع قولا للرافعي انه كالوارد بعدالجمل ومن أمثلة ذلك قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغيرالله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع الا ماذكيتم) فالاستثناء راجع الى المنخنقة وما عطف عليها حيث ذبحت وفيها روح اه والله اعلم (٤) القيد بالواو عبارة الامام والآمدى وغيرها والاطلاق عبارة الامام الرازى والتعميم في الواو وغيرها عبارة القاضى ابى بكراه سعد (٥) في شرح الفية البرماوى مالفظه أما مالم يكن في معنى الواو في الجمع كلكن وبل وأو وأما فلا يتأتى فيها ذلك كما ذكره بعضهم وقال القرافي لايتأتى ذلك في او واما لانها لاحد الشيئين لابعينه واما بل ولا ولكن فيحتمل انها كالواو فان في كل من المعطوف بها حكما وان اختلف بالنفي والاثبات ويحتمل المنع لاختلاف الحكم وهي لاحد الشيئين بعينه بخلاف اووام واما ، وعبارة القاضى فيها إطلاق أى حرف كان من حروف العطف ولكن ينبغي ان يحمل على مافي معنى الواو ، نعم يشكل على هذا التفصيل ان الماوردى وغيره مثلوا المسئلة بآية المحاربة مع ان العطف فيها باو وحكى الرافعي الخلاف في بل قبيل الطلاق بالحساب فقال لوقال

الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا والمشترك يتوقف فيه الى ظهور القرينة والمفروض
ان لاقرينة والاول مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني والغزالي وغيرهما والثاني
مذهب المرتضى الموسوي وكلام ابن الحاجب يرجع الى احد هذين القولين يظهر
ذلك مع التأمل فيه وهذان المذهبان (١) يوافقان الحنفية فى الحكم وهو عدم الرد الى
غير الاخيرة بلا قرينة لا في التخريج لان عدم ظهور التناول (٢) غير ظهور عدم
التناول (٣) ( وقيل ان تبين ) فى الجملة الثانية ( اضراب ) عن الجملة الاولى ( فللاخيرة )
يكون الاستثناء ( والا فللجميع ) وهذا مذهب القاضي عبد الجبار وابي الحسين
البصري وقال ابن برهان انه مذهب الشافعي ويظهر الاضراب فى مسائل منها ان
تختلف الجملتان نوعا (٤) وقصة نحو اضرب بني تميم والفقهاء هم اصحاب ابي حنيفة الا
اهل البلد الفلاني فان الاستثناء يرجع الي مايليه اذ لاشيء ادل على استيفاء الغرض
بالكلام من العدول عنه الى قصة اخرى ونوع آخر وفى رجوع الاستثناء اليه (٥) نقض
للقول بأن المتكلم قد استوفى غرضه منه ، ومنها أن يتحدا نوعا ويختلفا اسماً (٦) وحكما
نحو اضرب بني تميم واكرم ربيعة الا الطوال فان استقلال (٧) كل واحد من

---

أنت طالق واحدة بل ثلاثاً ان دخلت الدار فوجهان اصحهما وبه قال ابن الحداد تقع واحدة
بقوله انت طالق واثنتان بدخول الدار رداً للشرط الى مايليه خاصة والثاني يرجع الشرط
اليهما جميعاً الا ان يقول اردت تخصيص الشرط بقولي ثلاثاً اه (١) يعنى مذهب الوقف
ومذهب الاشتراك موافقان لمذهب الحنفية في الحكم وهو انه يفيد الاخراج عن مضمون
الجملة الاخيرة دون غيرها لكن عندها لعدم الدليل في الغير وعندهم لدليل العدم اه سعد
(٢) يعنى انه عندها لعدم ظهور التناول وهو عدم الدليل في غير الاخيرة وعند الحنفية لظهور
عدم التناول وهو دليل عدم تناول غير الاخيرة وهذا معنى إختلاف التخريج اه (٣) كما هو
قول الحنفية وانما كانا متغايرين لان الثانى أخص من الاول وانما كان أخص لان الحنفية
قائلون بعدم التناول مع القطع به بخلاف من يقول بالوقف فانه لايقول به على جهة القطع ولا
به يعنى القطع بل يكون محتملا للتناول وعدمه فوقف عند الاحتمال اه (٤) يعنى انشاء
وخبراً اه ، في حاشية مالفظه إختلاف الجملتين خبراً وانشاء لفظاً ومعنى او معنى فقط يوجب
حذف الواو لكمال الانقطاع فينظر في هذا المثال اه من خط السيد عبد القادر بن احمد
(*) أقول هذا ليس من محل النزاع لان ذلك في الجمل المعطوفة بالواو وليست الواو عاطفة بل
للاستئناف والا لزم عطف الخبر على الانشاء فلا كلام في كون الاستثناء عائدا الى الاخيرة لاغير وقد صرح
بذلك نجم الائمة في باب الاستثناء فراجعه والله اعلم اه من خط السيد عبدالله بن حسين
جحاف رحمه الله كذا نقل من خط السيد عبد الله بن على الوزير رحمه الله وكتب عليه لم
يرد المصنف انه من محل النزاع حتى يتوجه عليه الاعتراض بل اراد ان يفصل
صور الاضراب والشافعي موافق في عدم عود الاستثناء الى الجميع فيها (٥) أى المضرب
عنه وهو الانشاء هنا اه (٦) نحو ربيعة وبنى تميم وقوله حكما يعنى اكراماً واهانة اه
(٧) فظهر بما ذكرنا ان بل ولكن ولا متعينة بان تكون قرينة العود الى الاخيرة وان او واما

---

( قوله ) والاول وهو هنا خفاء المدلول وقوله والثانى ، وهو انتفاء القرينة ( قوله ) مع التأمل فيه ، اي في كلام ابن الحاجب حيث قال والمختار ان ظهر الانقطاع فللاخيرة او الاتصال فللجميع والا فالوقف قال في شرحه ويرجع هذا المذهب الى الوقف لان القائل به انما يقول به عند عدم القرينة لكن الذى ظهر من عبارة شرح المختصر رجوع مذهب ابن الحاجب الى الوقف بالمعنى الثانى اعنى لانتفاء القرينة لا لخفاء المدلول لقوله عند عدم القرينة ( قوله ) لا في التخريج ، عبارة شرح المختصر وحواشيه وان اختلفا في المأخذ (قوله) لان عدم ظهور التناول ، كما هو قول الواقفية ( قوله ) غير ظهور عدم التناول ، كما هو قول الحنفية وانما كانا متغايرين لان الثانى اخص من الاول (قوله) ان تختلف الجملتان نوعا وقصة ، لعل قوله وقصة يدخل فيها الاختلاف في الحكم والاسم كما هو مقتضى المثال فيكون

---

(قوله) لقوله عند عدم القرينة ، ولقائل ان يقول ان ظهور الاتصال والانقطاع المشار اليه بقول ابن الحاجب والا الخ كائن «» مع انتفاء القرينة ومع خفاء المدلول وكان المؤلف اشار بقوله مع التأمل فيه مع عدم خفاء المقام الى ما وقع في شرح المختصر فليتأمل والله اعلم اه السيد احمد بن اسحق بن ابراهيم رحمه الله ح «» خبر ان

الكلامين ومباينته للاخر مفيد للاضراب ، ومنها أن يختلفا في الاسم (١) فقط من غير اضمار للحكم نحو سلم على بني تميم وسلم على ربيعة الا الطوال ومنها أن يختلفا حكما فقط من غير اضمار للاسم والحكمان لا يشتركان في غرض من الاغراض نحو سلم على بني تميم واستأجر بني تميم الا الطوال قال ابو الحسين الاشبه في هاتين الصورتين رجوع الاستثناء الى ما يليه وان لم يكن في الظهور كالذي تقدم وذلك لعدول المتكلم عن الكلام الاول ودلالته على استيفاء غرضه منه ، واما الا يكون الكلام الثاني فيه اضرابا عن الاول فيتبين في مسائل منها أن يختلفا حكما فقط والحكمان يجمعهما غرض واحد نحو سلم على ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال فان الحكمين يجمعهما الاعظام ، ومنها أن يختلفا حكما فقط مع اضمار الاسم نحو اكرم ربيعة واستأجرهم الا من قام ، ومنها أن يختلفا اسماً فقط مع اضمار الحكم نحو أكرم بني تميم وربيعة الا من قام فان الاشتراك في الغرض والاضمار لا دلالة معهما على استيفاء الغرض من الكلام الاول فيعود الاستثناء الى الجميع هذا محصل ماذكره ابو الحسين في المعتمد ، وحاصله أن الجملتين اما أن يختلفا في النوع كالخبر والانشاء (٢) او في الاسم (٣) المستثنى منه أو في الحكم (٤) أو في الثلاثة (٥) جميعاً أو في اثنين منها (٦) فهذه سبعة اقسام (٧)

---

وأم قرينة العود الى واحد غير متعين فيصير مجملا وان الواو والفاء وثم ظاهرة في العود الى الجميع الا لقرينة من غيرها واما حتى فلا تأتى في عطف الجمل ولا يخفى عليك ان حكم الشرط والصفة والغاية حكم الاستثناء وانه قد سبق ان الاستثناء عند الحنفية لمجرد الاعلام بعدم التعرض لحكم الاستثناء فقولهم بعوده الى الاخيرة ينقض ذلك اذ غايته ان الاخيرة مختصة بالاعلام بعدم التعرض لحكمه واما عدم التعرض فمشترك بينها وبين ماقبلها وبهذا يظهر ضعف القول بان محل النزع كون نحو الا لمطلق الاخراج او للاخراج من شيء واحد فتأمل اهمن شرح الطبرى على الكافل (١) قال صاحب الجواهر اختلاف الجملتين يكون اما نوعا بان تكون أحداها انشائية والاخرى خبرية واما اسماً بان يكون الاسم الصالح لكونه مستثنى منه في احدها غيره في الاخرى واما حكما بان يكون المحكوم به في احداها غير المحكوم به في الاخرى وكثيراً مايطلق الحكم على المحكوم به اه (٢) وكونهما أمراً ونهياً اه شرح فصول يعني ويتحدان حكما واسماً وذلك مثل اكرم بنى تميم والشجعان هم بنو تميم الا الطوال اه من خط العلامة الصفى الجنداري والظاهر ان يقال في الجملة الثانية وبنو تميم مكرمون اه (٣) يعني يختلفان اسماً ويتحدان حكما ونوعاً مثل اضرب بنى تميم واضرب ربيعة الا الطوال اه (٤) أى يختلفان حكما ويتحدان اسماً ونوعاً مثل اكرم ربيعة وسلم على ربيعة الا الطوال اه (٥) هذا هو الرابع يعني يختلفان نوعاً واسماً وحكما ولم يتحدا في شيء منها مثل اكرم بنى تميم والفقهاء هم اصحاب ابى حنيفة الا أهل البلد الفلانى اه (٦) أى يختلفان في اثنين من هذه الامور الثلاثة ويتحدان في واحد منها فحيث اختلفا اسماً وحكما واتحدا نوعاً مثل سلم على بنى تميم واكرم ربيعة او ولا تضرب ربيعة الا الطوال الخ (٧) في الخبر والانشاء في الاسم المستثنى منه فقط او في الحكم فقط او في الثلاثة جميعاً وهو واحد او في اثنين منها وهو ثلاثه النوع والاسم

---

قد حصل الاختلاف في النوع والاسم والحكم (قوله) في هاتين ، يعنى المسئلتين الاخرتين وهما الاختلاف اسماً فقط اوحكماً فقط من غير اضمار (قوله) وذلك لعدول المتكلم ، قيل هذا تعليل لكون هاتين دون ماقبلهما في الظهور والاظهر انه تعليل لكون رجوع الاستثناء فيهما الى ما يليه اشبه واما دلالة كون الظهور دون ماتقدم فظاهر اذ لم يحصل فيهما الا اختلاف واحد (قوله) مع اضمار الاسم لان الاضمار قرينة الاتصال بالجملة المتقدمة (قوله) مع اضمار الحكم هذا الشرط لم يعتبره ابن الحاجب وشارحه لان المقدر كالملفوظ واما المؤلف عليه السلام فقرره كما ذكره ابو الحسين واشار الى ما ذكره ابن الحاجب بقوله فيما يأتى وان كان الظاهر مع اضمار الحكم انه من عطف المفرد (قوله) او في الاثنين منها ، يتحصل من هذا القسم ثلاثة اقسام فتكون سبعة

---

(قوله) لم يعتبره ابن الحاجب وشارحه ، كذا اه وزير ح (قوله) او في الاثنين منها ، عبارة الشرح او في اثنين منها اه ح

مالا يختلف منها في الاسم وهو ثلاثة (١) اما ان يكون الثاني ضمير الاول اولا (٢) ومالا يختلف منها فى الحكم وهو ثلاثة (٣) أيضاً اما ان يكون الحكم فى الثانية مضمراً اولا هذا مايقتضيه كلامه وان كان الظاهر مع اضمار الحكم انه من عطف المفرد وما يختلف منها فى الحكم وهو اربعة (٤) اما ان يشترك حكماها في غرض كالتعظيم والاهانة اولا تكون الاقسام عشرين حاصلة من تضعيف ثلاثة وثلاثة واربعة ، سبعة منها صور ظهور الاضراب (٥) وهي مالم يكن فيه شيء من الاضمار والاشتراك فى الغرض وثلاثة عشر صور ظهور عدم الاضراب وهي ما كان فيها شيء من ذلك والامثلة غير خافية فيكون الاستثناء فى آية القذف للجميع لاضمار الاسم (٦) والاشتراك في الاهانة كما صرح به ابو الحسين وعدم رجوعه الى الجلد ان سلم لدليل خارجي كما يأتي ان شاء الله تعالى ولا يخفى عليك أن المراد بالعود الى الاخيرة حيث كان الاستثناء بعد جملتين فقط كما في الامثلة أما اذا كانت الجمل اكثر من اثنتين فانه قد يعود الى الاخيرة والى الاخيرتين والى اكثر والتعويل على تبين الاضراب فاذا قيل اضرب بني تميم وسلم علي ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال رجع الاستثناء الى

---

والنوع والحكم والاسم والحكم اه (١) لعلهاما اختلف النوع فقط وما اختلف الحكم فقط وما اختلف النوع والحكم (٢) كانت ستة اه (٣) لعله في نوع فقط او اسم فقط او في نوع واسم اه (*) مختلف النوع مختلف الاسم مختلفهما وفي حاشية قوله وهو ثلاثة أيضاً وهي النوع والاسم او النوع والحكم او الاسم والحكم هذه ثلاثة اقسام اه (٤) ينظر في تفصيل هذه الاربعة الأولى الاختلاف في الثلاثة اكرم بنى تميم وربيعة يستأجرون الثانية الاختلاف في الحكم اكرم تميم واستأجر تميم الثالثة الاختلاف في الحكم والنوع اكرم تميم وتميم مستأجرون الرابعة الاختلاف في الاسم والحكم اكرم تميم واستأجر ربيعة هذه اربعة وسيأتى تفصيلها في حاشية الكتاب ان شاء الله اه من املاء المصنف (*) لعلها بأن يقع الاختلاف في النوع والحكم والاسم أو في الاسم والحكم أو في النوع والحكم أو في الحكم فقط (٥) في حاشية مالفظه ، ينظر في ذلك فالظاهر ان صور ظهور الاضراب عشر ثلاث لم يضمر فيها الاسم وثلاث لم يضمر فيها الحكم واربع لم يشترك حكم الجملتين فيها في الغرض فهي عشر كما ان صور ظهور عدم الاضراب عشر ثلاث يضمر فيها الاسم وثلاث يضمر فيها الحكم واربع يشترك فيها حكم الجملتين في الغرض فتلك عشر اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٦) قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا واولئك هم الفاسقون الجملة الاولى مع الثانية مختلفتان نوعاً لكون الامر نوعاً والنهي نوعاً آخر وحكما لكون المسند في الاولى اجلدوا وفي الثانية لاتقبلوا وكذا في الثالثة لكون الاولى إنشائية والثالثة خبرية والمسند في الثالثة هم الفاسقون مع الاشتراك في الغرض في الجميع وهو الاهانة والانتقام والثانى ضمير الأول اى الاسم الصالح للمستثنى منه في الجملة الثانية والثالثة ضمير يعود الى ماعاد اليه ضمير الجملة الاولى وهو الضمير المنصوب في فاجلدوهم والمرجع الذين يرمون المحصنات لانه يعود الى اسم الجملة الاولى كما في

---

(قوله) وهو ثلاثة وهذه الثلاثة باعتبار كون الاسم ضمير الاول وعدمه ستة (قوله) وما لا يختلف منها ، اي من السبعة (قوله) وهو ثلاثة ، يصير باعتبار اضمار الحكم وعدمه ستة (قوله) وان كان الظاهر الخ ، فلذا لم يعتبره ابن الحاجب (قوله) وما يختلف منها اي من السبعة (قوله) والامثلة غير خافية عليك ، اما مثال الاختلاف اسماً مع الاتحاد في الحكم وعدم الاشتراك في غرض ففيه خفاء وقد مثله في الجواهر بقوله سلم يازيد على بنى تميم وسلم ياعمرو على بنى تميم والغرض من احدهما الاستئذان ومن الاخر الموادعة والمتاركة (قوله) ان سلم اشارة الى ما سيأتى في الجواب.

---

(قوله) وقد مثله في الجواهر بقوله سلم الخ ، شكل عليه في بعض النسخ وعليه مالفظه ، الاظهر في التمثيل ان يقول سلم على ربيعة وسلم على بنى تميم ويكون غرض المتكلم بالتسليم على احدهما التكريم وعلى الاخر الموادعة اذ الاسم المفروض الاختلاف فيه هو المستثنى منه كما عرفت اه من انظار القاضي احمد ابن صالح ابى الرجال ح لفظ الجواهر فمتى انتفى الاختلاف رأساً واتحدت الجهات نوعا واسما وحكماً انعدم ظهور الاضراب سواء وجد الشرطان اولا لان الشرط بدون المشروط لايؤثر نحو سلم يازيد على بنى تميم وسلم ياعمرو على بنى تميم والغرض الى آخر كلام المحشي فتأمل فيه يعنى في كلام المحشي اه ح عن خط شيخه

الجملتين الاخيرتين دون الاولى بتبين الاضراب عنها دون الثانية وعلى ذلك فقس (و) هذا القول قد (حمل) القول (الاول عليه) بناء على ان تبين الاضراب وظهوره قرينة دالة على اختصاص الاخيرة بالاستثناء وقد عرفت ان ذلك مما لا نزاع فيه ومع تبينه يتحقق الخلاف فيكون عند الاولين ظاهراً في الرد الى الجميع (واختير) ايضاً يعني ان اكثر اصحابنا المتأخرين جعله المذهب المختار وحمل عليه كلام القدماء وذلك لوجوه، الاول قوله (لانه كالاستثناء بالمشية (١) والشرط لاتحاد المعنى فيهما) يعنى انه لو لم يعد الاستثناء الى الجميع لم يعد الشرط والاستثناء بالمشية الواقعان بعد جمل للجميع اما الاولى فلاتحاد المعنى فى الاستثناء والشرط وهو كون كل واحد منهما تخصيصاً متصلا لا يستقل بنفسه بل لا وجه لاجله يقال بوجوب رجوع الاستثناء الى ما يليه الا وهو قائم في الشرط بل قال ابو طالب عليه السلام في المجزي ان الاستثناء شرط فى المعنى لان المستفاد منهما واحد الا ترى انه لا فرق بين قولك القذفة فساق ان لم يتوبوا وقولك الا من تاب وكذلك لا فرق بين ان يقال اقتلوا المشركين ان لم يدخلوا فى الذمة وان يقال الا اهل الذمة واما الثانية (٢) فلانه لا خلاف في رجوع الشرط والاستثناء بالمشية الى الجميع على ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط والصفة وغيرها فيجب ان يكون الاستثناء كذلك مالم تصرف عنه قرينة جريا على الاصل واتباعا للاستقراء لا قياساً في اللغة (قيل) يمكن الفرق بين الشرط والاستثناء بأن (الشرط) وان تأخر فهو (مقدم تقديرا) لوجوب تقدم الشرط على الجزاء بخلاف الاستثناء (قلنا) تقدير تقدمه (على ما يرجع اليه) فلم لا يتعلق الشرط بما يليه ويقدر تقدمه عليه ثم ان هذا الفرق على ما فيه لا يجري فى الحال والصفة والظرف (٣) وغيرها وهو ظاهر، الثاني قوله (ولان العاطف (٤) يصير الكلامين كالواحد) بيان ذلك ان واو العطف فى المختلفات تقوم مقام واو الجمع في الاسماء المتماثلات فكما ان الاستثناء فى قولك جاءني الزيدون من ربيعة ومضر الا الطوال يعود الى الجميع فكذلك فى اكرم ربيعة واستأجر مضر الا الطوال ولا ينتقض ذلك

(قوله) جعله المذهب، كصاحب الفصول واعتمده في شرح الجوهرة (قوله) لا قياساً في اللغة، اشارة الى رد ما ذكره في شرح المختصر من ان جعل الاستثناء كالشرط قياساً في اللغة (قوله) على ما يرجع اليه، يعنى فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع (قوله) لا يجري في الحال الى قوله وغيرها، من المتعلقات اذ ليست مقدمة تقديراً (قوله) الثاني، يعنى من الوجوه المستدل بها لما اختير (قوله) في المختلفات نحو زيد وعمرو وبكر (قوله) في الاسماء المتماثلات، نحو الزيدون (قوله) ولا ينتقض ذلك بالجملتين الخ، اشارة الى جواب ما ذكره في شرح المختصر من ان ذلك ممنوع فان قولك ضرب بنو تميم وقتل مضر وبكر شجاع ليست كالمفرد

(قوله) الى رد ما ذكره في شرح المختصر، بل وفي المختصر حيث قال فان الحق به فقياساً اه وزيرح

المثال الثاني أما إن اسم الجملة الثانية كذلك فظاهر واما ان اسم الجملة الثالثة كذلك فلان المستثنى منه أما اولئك وهو الاشارة الى الذين يرمون واسم الاشارة حكمه حكم الضمير في ذلك وأما الموصول بصلته وهو الفاسقون وحكمه حكم الضمير وأما الضمير المستثنى في الفاسقون اه من جواهر التحقيق (١) قالوا ثانياً لو قال والله لاآكلت ولاشربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع إتفاقاً اه عضد (٢) المطوية وهي بطلان اللازم اه (٣) فلا يقدر تقديم الحال على ذى الحال ولا الصفة على الموصوف ولا الظرف على المظروف اه (٤) اى العطف يصير الامور المتعددة سواء كانت جملا او مفردات كالمفرد أى كالامر الواحد فكما ان المفردات

بالجملتين المتباينتين لظهور عدول المتكلم فيهما عن الاولى ، الثالث قوله ( ولاستهجان التكرار ) للاستثناء بعد كل جملة فانك اذا قلت اضرب من سرق الا زيداً ومن زنى الا زيداً ومن قتل الا زيداً كان ذلك قولا مستهجناً ولو لم يعد الى الجميع لكان التكرار عند قصد الرجوع الى الجميع غير مستهجن لتعينه طريقاً لاداء المقصود واجيب بمنع الاستهجان الا عند قرينة الاتصال ولو سلم فانما يستهجن لما فيه من الطول مع امكان الاختصار بالا كذا من الجميع(١) ، الرابع قوله ( ودفعاً للتحكم ) وذلك لانه صالح للجميع واستعماله فيه كثير فتخصيصه بالبعض تحكم واجيب بأن القرب مرجح فلا تحكم إحتج ابو حنيفة واصحابه بأن ( قالوا آية القذف لم يرجع ) الاستثناء ( فيها الى الجلد اتفاقا ) وتقريرها أن الاستثناء لو وجب رجوعه الى جميع ماتقدمه من الجمل المجموع بينها بحرف العطف لرجع الا الذين تابوا في آية القذف الى الجميع لكنه لايرجع الى الجميع للاتفاق على عدم سقوط الجلد بالتوبة ( قلنا ان سلم فلدليل ) يعني لانسلم أنهم أتفقوا على عدم رجوع الاستثناء فيها الى الجمل الثلاث جميعاً لان المستثنى هو الا الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد فيصح صرف الاستثناء الى الكل ولو سلم الاتفاق بناء على أن المستثنى هو الا الذين تابوا خاصة فلا يلزم من ظهوره للجميع العود اليه دائما بل قد يصرف عنه لدليل وهاهنا كذلك فان الجلد حق لآدمي فلا يسقط بالتوبة وانما يسقط باسقاط المستحق (قيل) في الاحتجاج لهم ثانياً لو قيل علي ( عشرة الا اربعة الا اثنين ) لكان الاثنين ( للاخيرة ) وهو الاربعة فيفيد استثناء الاثنين من الاربعة فيلزم ثمانية ( قلنا ) انما لم يعد الى الاولى وهي العشرة لانه ( تعذر ) عوده ( الى الجميع ) لان الشيء الواحد لا يكون مثبتاً منفياً فلو عاد الا اثنين الى الجميع لكان مثبتاً لاستثنائه من المنفي وهو الاربعة ومنفياً لاستثنائه من المثبت وهو العشرة ( فتعين الاقرب ) مرجعاً له لاعتماد اللغة الاقرب في غير موضع (٢) ( ولو تعذر ) عوده الى الاخير (فالاول مثل ) عشرة ( الا اثنين الا اثنين ) لاستحالة

---

المعطوف بعضها على بعض في قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب في حكم الامر الواحد ويعود الاستثناء الى الجميع فكذا الجمل المعطوف بعضها على بعض في قولنا اضرب الذين قتلوا وشربوا وزنوا الا من تاب في حكم الامر الواحد فيعود الاستثناء فيها الى الجميع والجواب ان ذلك في عطف المفردات مسلم اذ العطف في الاسماء المختلفة كالجمع في في الاسماء المتفقة واما في عطف الجمل بعضها على بعض فممنوع اه ابهرى (١) فيصرح بالعود الى الجميع اه سبكي (٢) وكالة لاقائل يقول يعود الى الستة لعدم القرينة الدالة على عودها اليها

---

( قوله ) واجيب بمنع الاستهجان الا عند قرينة الاتصال ، يعني انما استهجن عند قرينة الاتصال خاصة واما عند عدمها فلا لتعينها طريقاً (قوله) بالا كذا بان يقال الا كذا من الجميع

(قوله) ومنفياً لاستثنائه من المثبت ، كما اذا قلت جاء القوم ولم يجيء العلماء الا زيداً وزعمت ان الاستثناء عائد الى الجملتين ( قوله ) للاقرب في غير موضع ، كاعمال الثاني في باب التنازع واعمال الباء في القبض بيده دون الفعل وعود ضمير ضربته الى عمرو في مثل ضرب زيد عمراً وضربته وتعيين سلمى للفاعلية في مثل ضربت سلمى سعدى ذكره في الحواشي

استثناء الاثنين من الاثنين فيكون الباقي ستة (١) (على أنه غير النزاع) يعني ان هذا الوجه مما احتج به الحنفية خارج عن محل النزاع لما عرفت من اشتراط كون الاستثناء بعد جمل معطوف بعضها على بعض وقد اعتذر بعض الحنفية (٢) عن

---

مع عدم حرف العطف اه (١) يقال هلا حمل على التأكيد دون الاستثناء فان عورض بان الاصل براءة الذمة أجيب بان الانسان على نفسه بصيرة وقد أقر بعشرة واستثنى اثنين مؤكداً لهما وانما يلزم استثناء الاربعة لو أتى بواو العطف اه شيخ لطف الله (٢) حاصل عذر بعض الحنفية معارضة، تحقيقها ان الاتفاق قائم على ان الاستثناء في المفردات المتعاطفة وغير المتعاطفة رجع الى الجميع وهذا حكم على مطلق المفردات وقد خالفتم في المقيد منها وهو المثال المذكور حكم المطلق فاجاب الشارح بقوله وفيه الخ هذا غاية ما يمكن في تقرير مراده به الا ان الواجب في تعليل عذر بعض الحنفية ان يقال لان ما يجوز على المطلق يجوز على المقيد لا كما وقع في عبارة الشارح لان لازم الاخص لا يجب ان يكون لازماً للاعم بخلاف العكس اه جلال (*) قال الوالد العلامة عز الدين محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله تعالى بعد وقوفه على كلام الجلال وما كتب عليه عبارة شرح الغاية ملتحقة بالالغاز التى لا تحل الا بالظن والتخمين فانه جعل قوله ولو تعذر فللاول دليلا للحنفية الذين مدعاهم عوده الى الاخيرة فكيف هذا الدليل الذى لا يطابق الدعوى ثم قال بعد الاعتراض بانه من غير محل النزاع لانه يعنى محل النزاع الجمل المتعاطفة والذى استدلوا به من المفردات ثم قال وقد اعتذر بعض الحنفية عن هذا الخ، يحتمل انه عذر عن كونه دليلا في غير محل النزاع ويحتمل انه عذر عن الاستدلال ثم قوله بان الرجوع الى الجميع أولى لان ما يجوز على المقيد يجوز على المطلق ان اريد بالمقيد الجمل المتعاطفة بالواو وبالمطلق ما كان الاستثناء تابعاً لامور أعم من أن تكون مفردات أو جملا بعطف اولا كما فسره سيلان فيكون المعنى الرجوع الى الجميع اولى في المفردات أى وبالمقيد الذى منه محل النزاع وهي الجمل المتعاطفة فيكون استدلالا على عود الاستثناء الى الجميع وهو غير مدعى الحنفية فكيف يكون هذا عذراً عن الاعتراض بأن الدليل في غير محل النزاع بل هذا تقرير وتوريك لكونه في غير محل النزاع ثم كان حق عبارته ان يقول بأن الرجوع الى الجميع اولى فيكون في المطلق اولى لان ما يجوز على المقيد يجوز على المطلق فان الاولوية لا ينشأ عنها التجويز بل للارجحية ثم قوله وفيه ان تعذر عوده الى الكل أقوى قرينة صارفة لا يخفى ان الكلام في تعذر عوده الى الاخير كما قال سابقاً في صدر ما زعمه دليلا لهم ودندن حوله ولو تعذر عوده الى الاخير فللاول، والحاصل انه لا بحث عن كلام الجلال ولا اعتراض عليه الا بعد تقرير البحث من اوله وفتح مقفله فانه كالقلوب التى عليها أقفالها وكلام المعترض على الجلال أراد تقويم الضلعة العوجاء من كلام الشارح فزادها اعوجاجاً فانه جعل المقيد المفردات مثلا والقيد اولوية العود الى الجميع فيها للاتفاق عليه وهو مطلق عن اولوية المنع وجعل المطلق الجمل المتعاطفة لانها اطلقت عن اولوية العود الى الجميع وهي مقيدة باولوية المنع ولازم المطلق عن اولوية العود الى الجميع لازم للمقيد وهو المفردات مثلا التى قيدت باولوية العود الى الجميع واطلقت عن المنع عنه فالذى لزم المطلق هو اولوية منع العود الى الجميع فيكون لازماً للمقيد باولوية العود الى الجميع وحينئذ يكون المقيد وهي المفردات يلزمها قيد أولوية المنع عن العود الى الكل وقد قيدت باولوية العود الى الكل وهذا يتضح به الاطلاق والتقييد

من حيث مسماها على ان التحقيق ان كلامهما مقيد، المطلق باولوية المنع والمقيد باولوية العود الى الكل الا انه سمي قيد المطلق لازماً والامر سهل انما يقال بعد هذا التدقيق مامعنى قوله لان مايجوز على المقيد يجوز على المطلق فان الحكم في المقيد اولوية العود الى الجميع وفي المطلق عدم اولويته اليه والذى سيق له الكلام انه عذر عن الحنفية بعدم وقوع دليلهم في محل النزاع ومعنى العذر عن ذلك رده الى محل النزاع وهو يعني محل النزاع الاستدلال على العود الى الاخيرة من الجمل فليتأمل فالمقام مظلم اصلا وعذراً وتقريراً المدعوى اه ماأفاده البدر المنير رحمه الله تعالى (*) قد استشكل هذا الاعتذار وحاول تطبيقه على وجه يناسب المقام كثير من النظار ونقل في توجيه كلام للسيد العلامة الجلال بمالايزول به الاشكال واقول البعض المشار اليه من الحنفية هو العلامة الفنارى رحمه الله تعالى وحاصل الاعتذار الذى اورده في فصول البدايع هو ان الدليل المذكور راجع الى محل النزاع لاخارج عنه كما أجاب به المخالف ولكن ليس مبنى الاعتذار كما اورده ابن الامام قدس سره وصرح به من ان الرجوع الى الجميع اولى في المفردات بل هو مبني على انه لافرق بين المفردات والمتعاطفات في الرجوع الى الجملة الاخيرة على مقتضى رأى الحنفية وليس مقصوراً على الجمل المتعاطفة وان كان سبق من ابن الامام في تحرير محل النزاع مايقتضى قصره عليها كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب وغيره والتحقيق انه أعم وهو الذى قررناه في أنه واصل وصرح به المحقق البرماوى في شرح منظومته حيث قال بعد نقل الخلاف في الجمل ولكن كلام أصحابنا في الفروع واستدلال اهل الأصول صريح في انه لافرق بين الجمل والمفردات ومن عبر بالجمل فانما هو باعتبار الغالب اه ونبه أيضا على مثل هذا الزركشي في البحر المحيط ، اذا عرفت هذا فتوضيح الكلام يقتضى نقل كلام فصول البدايع في استدلال الحنفية المختار عندهم حتى يتضح المراد ويزول ماوقع في الكلام من الفساد قال مانفظه ، لنا ان رجوع الاستثناء لضرورة عدم استقلاله ووضعه للرجوع لاينافيه لأنه بواسطة وضعه غير مستقل مع اعتباره جزأ للعبارة عن الباقي ومقدماً على الحكم والامور الاعتبارية كثيراً مايصار اليها للدواعي كاعتبار الصفة مع الموصوف شيئاً واحداً والبدل مقصوداً من المبدل منه والغاية جزأ من المغيا او منهياً لوجوده ومقرراً له والحال في معنى الصفة والاستدراك في معنى الاستثناء فيقدر بقدر ماتندفع به الحاجة والثابت بهذه الضرورة المشتملة على وجوه من خلاف الظاهر الاصل عدم ارتكابه وتقليله ماأمكن بخلاف الشروط وسائر المتعلقات الغير المستقلة ثم استدل ثانياً بالدليل الثالث الذى ذكره ابن الامام قدس سره ثم قال وثالثاً انه في علي عشرة الا أربعاً الا اثنين يعود الى الاخيرة حتى يلزم منه ثمانية قيل الكلام في المتعاطفة قلنا كذا في غيرها لاشتراك العلة بل اولى لان مايجوز على المقيد يجوز على المطلق ولذا لم يذكر ابو الحسين قيد العطف ، قيل الكلام في الجمل وهذه مفردات قلنا نفي المستقلة اولى اه المراد نقله وحاصل الدليل الاول الشامل للمفردات والمتعاطفات جملا وغيرها ان الاستثناء فيه مخالفة للظاهر ومناقضة كما هو معروف في تقرير دلالته واشار الى هذا بقوله لانه بواسطة وضعه غير مستقل مع اعتباره جزأ للعبارة عن الباقي ومقدما على الحكم كما هو مختار الحنفية في تقرير دلالة الاستثناء وكثيراً مايجعلون الامور الاعتبارية شيئاً واحداً كالصفة والموصوف وغيرها مما ذكره فكذا يكون الاستثناء والمستثنى منه كالشيء الواحد ومع تناقضه ومخالفة الظاهر والاحتياج الى جعله مقدما على الحكم وجزأ للعبارة عن الباقي ينبغي أن يقتصر عند وروده بعد امور متعددة على قدر الحاجة ويكتفى على مقدار الضرورة فيحكم في رده الى الاخر منها التقليل المفسدة ويجعل كثيره من تلك الامور الاعتبارية في أنه هو والمستثنى المتصل به شيء واحد

هذا بأن الرجوع (١) الى الجميع اولى في المفردات كما تقدم وفى غير المتعاطفة أيضاً

---

اذ رجوعه الى الجميع تكثير للخروج عن الظاهر بلا ملجي الى ذلك مع كون الاقتصار على مقدار الضرورة وافياً بالمقصود هذا توضيح كلامه وهو حاصل قوله والثابت لهذه الضرورة المشتملة على وجوه من خلاف الظاهر الخ فهذ الدليل كما عرفت شامل للمتعاطفة وغيرها ثم أستدل بصورة أخص مما يقتضيه الدليل العام وهو المثال المذكور وفائدة إيراده هو تحقيق شمول الدليل له والتسجيل على المخالف بفساد دعواه من خروجه عن محل النزاع كما يفيده في رد المناقشة بأن النزاع في المتعاطفة ، قوله قلنا كذا في غيرها لاشتراك العلة يعنى كما تبين من الدليل العام مشاركة المفردات المتعاطفات في الاقتصار على مقدار الضرورة وقوله بل اولى اشارة الى انه اذا كان في المفردات يرجع الى ماهو الآخر كما يقتضيه الدليل العام مع كونها غير مستقلة بالافادة فبالاولى ان يقتصر على ذلك في الجمل المتعاطفة المستقلة في الافادة الغير المحتاجة الى ان ينضم اليها الاستثناء اللازم منه مخالفة الظاهر وقد أعاد ذكر الاولوية مع المناقشة من المخالف بأن النزاع في الجمل لا في المفردات فقال قلنا نفي المستقلة اولى أى نفي الرجوع الى الجميع في الجمل المستقلة اولى واحق من نفيها في المفردات لما عرفت من استقلال الجمل واستغنائها عن ضم الاستثناء اليها بحسب الظاهر فعرفت بهذا انه قد ترتب على الاستدلال بالمثال المذكور التنبيه على دخوله تحت الدليل العام للاشتراك في العلة وبطلان مناقشة المخالف بأنه في غير محل النزاع وبيان الأولوية في العود الى الأخيرة في الجمل المتعاطفة وقوله لأن مايجوز على المقيد يجوز على المطلق تعليل للاشتراك في العلة كما يفيده مساق الكلام لا للاولوية إلا أن المتعين ان يقال لأن مايجوز على المطلق يجوز على المقيد للقاعدة المعروفة من دخول المقيد تحت المطلق وان لازم الأعم لازم الأخص ألا ترى كيف قال بعد هذا ولذا لم يذكر ابوالحسين قيد العطف فهو ظاهر في ان النزاع في مطلق المتعدد وان الدليل العام شامل لما يقيد بالمفردات كما يقيد بالمتعاطفات للاشتراك في العلة اذا تحققت هذه الأطراف ونظرت فيها بعين الانصاف عرفت ان ابن الامام عليه السلام قد اورد الكلام على وجه مخالف لما أراده ذلك البعض من التحقيق وأتى به على طريق مجانب لما أبداه من التدقيق وظهر لك انطباق المثال المذكور على المدعى كما يقتضيه الدليل العام وأن الأولوية في الرجوع انما هو الى الأخيرة في الجمل المتعاطفة لا ان ذلك في الرجوع الى الجميع في المفردات كما صرح به ابن الامام فلم يدل عليه كلام فصول البدايع بتصريح ولا إشارة ولا تلويح بل كلامه صريح في خلاف ذلك كما تراه ولهذا وقع الخبط في تقرير كلام ابن الامام حيث أورده على غير المراد ووقع فيه ماعرفت من الخلل والفساد وطال الكلام في الحواشي المعلقة عليه في توجيهه والمحاولة في تصحيحه وتطبيقه على وجه يصح له الكلام وأحسن العلامة الجلال رحمه الله فيما نقل عنه من الجزم بأن الواجب أن يقال لان مايجوز على المطلق يجوز على المقيد لان لازم الأخص لايجب أن يكون لازم الأعم كما تقتضيه العبارة الواقعة من سبق القلم بل الأمر بالعكس وقد طال الكلام لقصد إيضاح البحث بما يقتضيه المقام وتحل به عقد الاستبهام وتقبله الأفهام والله المستعان وبه الاعتصام اه ماتحصل تحريره للعبد الضعيف المعترف بالذنب والتقصير اسماعيل بن محمد بن اسحق الراجي عفو مولاه القدير وفقه الله اه من خط قال فيه نقل ذلك من خطه حفظه الله (١) وقيل حاصل اعتذاره انه إذا وقع الاتفاق على انه في هذه الصورة عائد الى الاخيرة فقط مع وقوع الاتفاق على انه يرجع الى الجميع في المفردات وانه الاولى فكذلك يكون الحكم في المتعاطفة الاولى الرجوع الى الآخرة أجاب بانه ترك الاولى المتفق

لان ما يجوز على المقيد (١) يجوز على المطلق وفيه أن تعذر عوده الى الكل اقوى قرينة صارفة له عن الاولى ولا نزاع فيما قامت فيه القراين (قيل) في الاحتجاج لهم ثالثاً (كمال) الكلام (الاول) واطلاقه عن المغيرات (معلوم ورفعه) أي الكمال برفع البعض بالاستثناء (مشكوك) فيه والشك لا يقاوم العلم (قلنا) ماقررتموه (ممنوع) فلا نسلم العلم بكمال حكم الاول لان تجويز كون الاستثناء من الجميع ينفيه قطعاً ﴿ فائدة ﴾ كان بعض الفضلاء (٢) يقول ان عود الاستثناء الى الجميع يلزم منه توارد عوامل على معمول واحد مع أنه يؤدي الى أن يكون المستثنى في الاية مجروراً (٣) أو منصوباً ، واجيب بأن من يجعل العامل الا كالمبرد والزجاج وابن مالك لا يلزمه شيء من ذلك ومن يجعل العامل الجملة بكمالها كما يعمل عشرون في الدرهم يقول أنه حذف الاستثناء من المتقدم لدلالة المتاخر عليه (٤) والاحسن في الجواب ماقاله بعض المحققين أنه راجع الى الجميع وتكون الجملة الاخيرة أولى بالعمل فيه ادخالا له في باب تنازع العاملين فصاعدا لمعمول واحد على أن سيبويه والخليل وابن مالك جوزوا ذلك في نحو جاء زيد واتى عمرو العاقلان وقال النيسابوري حقه في الاية عند الامامين أن يكون منصوباً لان الاستثناء عند الشافعي يعود الى الجميع ولا يمكن أن يكون معرباً باعرابين مختلفين في حالة واحدة لكنه يجب نصبه نظراً الى الاخيرة فتعين نصبه نظراً الى ما قبلها أيضاً وان جاز البدل في غير هذه المادة (٥) ؛

**مسئلة** (وهو) أي الاستثناء (من الاثبات نفي وبالعكس) (٦)

---

عليه وهو الرجوع الي الجميع في المفردات بقرينة اه (١) يعنى المقيد بمحل النزاع وهو الجمل المتعاطفة بالواو والمطلق هنا ما كان الاستثناء فيه الخ مافي سيلان السحولي (٢) قال في حواشي شرح المحلي انه الجلال القزويني اه (٣) على البدل من لهم والنصب على الاستثناء من أولئك او من لفظ لهم بكماله او من ضمير فاجلدوهم اه بل على الاستثناء من ضمير فاجلدوهم او من أولئك لان البدل لا يكون الا في غير الموجب كما في ولا تقبلو اه من خط قال فيه من خط السيد عبدالله بن على الوزير رحمه الله (٤) لكنه بهذا التقدير يخرج عن المتنازع فيه وهو العود الى الجميع اذ كل مقدر يعود الى مايليه والاخير الى الاخيرة اه (٥) يعنى لو تأخر مقتضى البدل وهو كونه من كلام غير موجب مثلا لو قيل وأولئك هم الفاسقون ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً اهع (٦) لفظ الاستعداد للموزعي وهذا فصل في احكام الاستثناء وفيه مسائل المسئلة الاولى الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات بطريق النطق عند الشافعي ومالك ونحاة البصرة وذهب ابو حنيفة الى ان الاستثناء بمنزلة الغاية لا يدل على نفي ولا اثبات وانما هو مسكوت عنه وذلك كقولك قام القوم الا زيداً فان الشافعي وموافقيه يخرجون زيداً من القوم ويحكمون عليه بعدم القيام بطريق النطق فكانه قال الا زيداً لم يقم وابو حنيفة يخرجه من القوم ولا يحكم عليه بقيام ولا عدمه من جهة النطق وانما يحكم عليه بعدم القيام من جهة

(قوله) لان ما يجوز على المقيد ، وهو الجمل المتعاطفة بالواو يجوز على المطلق وهو ما كان الاستثناء تابعاً لامور اعم من ان تكون مفردات او جملا بعطف اولا (قوله) مجروراً ، على البدل من لهم والنصب على الاستثناء من ضمير فاجلدوهم اومن اولئك (قوله) عند الامامين الشافعي وابي حنيفة (قوله) وان جاز البدل ، يعني حيث لم يلزم من ذلك اعرابان في حالة واحدة

عند أصحابنا والشافعية والجم الغفير خلافاً للحنفية (١) (والا) يكن كذلك (لم يكف لا اله الا الله) في التوحيد واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة أنه انما يتم التوحيد باثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه والمفروض انه انما يفيد النفي دون الاثبات فلو تكلم بها منكر لوجود الصانع (٢) لما نافت معتقده ولا (٣) تم بها اسلامه، واجيب بمنع الملازمة فان المخالف انما يقول بأن الاستثناء من الاثبات لا يكون نفياً ولا من النفي اثباتاً في النسبة الخارجية (٤) لا في النفسية بيان ذلك أن الخبر يدل على نسبة نفسية (٥) لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية فلا دلالة في اللفظ على ان المستثنى حكماً مخالفاً لحكم الصدر (٦) وان اعتبرت دلالته على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من النفي أو من الاثبات دلالة على أن للمستثنى (٧) حكماً مخالفاً لحكم الصدر

---

الاشارة والقرينة وقد تخلفت الاشارة والقرينة فيقع النطق الصريح بخلافه اهـ المراد نقله

(١) قيل فيهما وقيل في الثاني فقط اهـ سبكي على المختصر فان أبا حنيفة جعل هناك واسطة بين النفي والاثبات وهو عدم الحكم على المستثنى بنفي او اثبات اهـ من منتهى السؤل والامل للنيسابوري على المختصر وقال ابوحنيفة المراد بالاستثناء من النفي هو إخراج المستثنى عن دخوله في المستثنى منه من غير تعرض لنفيه ولا إثباته اهـ من حل العقد (٢) عبارة العضد دهري منكر الخ (٣) في نسخ ولما تم الخ (٤) قال سعد الدين ومن الغلط الظاهر تفسير النسبة الخارجية بالنسبة الاسانية التي هي الذكر الحكي اهـ (٥) فان قيل كما أن المخالفة في النسبة النفسية هي عدم الحكم النفسي فكذلك في الخارجية هي عدم الحكم الخارجي وقد ذكر ان في الاستثناء اعلاماً بعدم التعرض وهو يستلزم عدم الحكم ضرورة فيكون فيه دلالة على المخالفة قلنا الاعلام بعدم التعرض للشيء ليس «» اعلاماً بعدم ذلك الشيء في الخارج وعدم التعرض انما يستلزم عدم الحكم الذكري او النفسي لا الخارجي اهـ سعد «» ويحتمل ان يكون جاهلا اهـ (٦) أي صدر الجملة وفي حاشية صدر الكلام اهـ (٧) فالاستثناء لا يدل على المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه في الحكم الخارجي اذ لا دلالة في المستثنى على الحكم الخارجي أصلا لا اثباتاً ولا نفياً ويدل على المخالفة بينهما في الحكم الذهني فان كان من الاثبات دل على ان الحكم الذهني الذي كان في المستثنى منه ليس فيه لخروجه عما تعلق الحكم الذهني الذي كان به يعني التعلق وان كان من النفي دل على ان الحكم الذهني الذي نفي عن المستثنى منه ثابت فيه لانه يعقل اولا اثبات النسبة للعام ثم سلب عن المستثنى فبقي على الاثبات يعني المتعقل اولا اهـ جواهر (*) قال سعد الدين في الشرح الصغير في شرح قوله فخبر والا فانشاء او تكون نسبته بحيث يقصد ان لها نسبة خارجية وفي بعض حواشيه مالفظه او تكون نسبته بحيث يقصد ان لها نسبة خارجية يفهم منه ان ثبوت النسبة الخارجية للنسبة المفهومة من الكلام ان يكون للكلام اشعار بان لها نسبة خارجية وهذا موافق لما ذكره رحمه الله تعالى في بعض مصنفاته ان للكلام اللفظي أمراً نفسياً هي نسبة قائمة بالنفس فان كان مدلوله النسبة النفسية فقط فانشاء وان كان مع دلالة واشعار بان لها متعلقاً خارجياً فخبر والتحقيق كما يفهم من كلام بعض المحققين انه نسبة

---

(قوله) والا يكن كذلك، ظاهره انه استدلال على طرفي المدعى ولم يرد المؤلف عليه السلام ذلك بل هو استدلال على احد طرفي المدعى اعني العكس فقط (قوله) واجيب بمنع الملازمة الخ، هذا الجواب ذكره في شرح المختصر واعترضه في الحواشي بما ذكره المؤلف عليه السلام فيما يأتي من الالزام فيما هو العمدة وقد اجاب عن هذا الالزام في الجواهر بجواب كأن المؤلف عليه السلام لم يرتضه فلذا اغفله واعلم ان المؤلف عليه السلام جعل منع الملازمة جوابا عن استدلال اصحابنا على انه من النفي اثبات اذ التقدير لو لم يكن من النفي اثباتاً لم يكف لا اله الا الله في التوحيد واللازم باطل فانه يكفي فيكون حاصل منع الملازمة انه ليس من النفي اثباتا ويكفي في التوحيد بان يراد انه لا يكون من النفي اثباتا في النسبة الخارجية وبكفائته في التوحيد بالنظر الى النسبة النفسية فانه فيها من النفي اثبات فيكفي اثبات الالهية لله في النفس لا في الخارج فلا دلالة للفظ عليه ولا يخفى ان الجواب لا يفيد المقصود من كلمة التوحيد اذ لا يقول المخالف بكفاية ثبوت الالهية في النفس لا في الخارج وذلك ظاهر والشارح المحقق لم يورد ما ذكره المؤلف عليه السلام جوابا عن هذا الاستدلال انما اورده جوابا عن استدلال آخر منتهض على طرفي المدعى وهو الاستدلال باجماع اهل اللغة على انه من النفي اثبات وبالعكس بان حمل الشارح اجماع اهل اللغة على ان المراد انه كذلك في النسبة الذهنية لا الخارجية واما

وهو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر ، ورد بأن ذلك مبني على اثبات الكلام النفسي وهو باطل ولو سلم لزمهم فيما هو العمدة في مآخذ الاحكام وهو الانشاء لعدم دلالته على النسبة الخارجية أن الاستثناء يدل على ان للمستثنى حكما مخالفاً للصدر فلا يكون زيداً في اكرم الناس الا زيداً في حكم المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم (١) الاكرام وهم لايقولون به وايضاً نقطع أن قول القائل ما قام ألا زيد يدل على ثبوت القيام لزيد وانكاره يكاد يلحق بأنكار الضروريات (٢) وأيضاً أجمع أهل العربية انه من النفي اثبات وذلك مما لا يحتمل التأويل (قيل) في الاحتجاج لمذهب الحنفية قال رسول الله ﷺ (لاصلاة (٣) الا بوضوء) رواه الطبراني في المعجم الكبير والاوسط من حديث عيسى بن سبرة عن أبيه عن جده مرفوعا فلو كان الاستثناء من النفي يفيد الاثبات للزم ثبوت الصلاة بمجرد الوضوء وانه باطل بالاتفاق (قلنا) انما ذلك (مبالغة) فلا يصح ان يكون الحصر فيه حقيقياً تحقيقياً وانما يكون من الحقيقي الادعائي وذلك لان الوضوء لما كان أمره متأكداً جعلت سائر الشرط بمنزلة العدم كانه لاشرط لها غيره وايضاً لايخلو اما ان يكون المعنى

---

واحدة في الذهن يلحقها اعتباران فباعتبار انها نتيجة الضرورة او البرهان مع قطع النظر عما في الذهن لها نسبة أخرى خارجية أي خارجة عن تلك النسبة ومغايرتها اياها بالاعتبار والفرق بين الاعتبارين في الاخبار عما في النفس كما اذا قلت بدت اخباراً عما في ذهنك دقيق اه منه والله اعلم (١) أقول يمكن الجواب عن البحث الذى ذكره بوجهين أحدهما ان اللازم منه ان يكون زيد في هذا المثال محكوماً عليه بعدم ايجاب اكرامه هذا الاكرام لا انه مما لا ايجاب للاكرام له أصلا والمراد بكونه مسكوتاً عنه ان لايكون محكوماً عليه بالاكرام ولا بعدمه مطلقا على ان السكوت وعدم التعرض انما ذكره في النسبة الخارجية دون النفسية وهاهنا لم تتحقق النسبة ، وثانيهما ان الحكم وهو كونه مما لايتعلق به الحكم الايجابي لازم لا انه مدلول اللفظ وكان مقصود المتكلم بالدلالة اللفظية فعدم ايجاب اكرام زيد لازم من الكلام واما مدلول الكلام فهو ايجاب اكرام من عدا زيد اه ميرزاجان والله اعلم (٢) واعترض عليه بعض المحققين في شرح المنهاج بقوله لانسلم ان انكار دلالة ماذكر من حيث الوضع اللغوى انكار الضرورى وانما يصح لو لم يثبتوا دلالة ما بحسب العرف وقد اثبتوها على ما اعترف به آنفاً والاجماع على ماذكر ان اريد به ثبوت هذا الكلام منهم فلا خفاء في قبوله التأويل بما ذكرنا وان اريد اتفاقهم على ثبوت مفهومه الحقيقي بلا تأويل فممنوع اه ميرزاجان والله اعلم (٣) لاخفاء ان مثل لاصلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا ملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال ولا مال الا بالعمارة ولا عمارة الا بالعدل ولا عدل الا بالسياسة انما يدل على ان المستثنى منه مشروط بالمذكور لايتحقق بدونه واما انه يتحقق معه فلا ولو كان الاستثناء من النفي إثباتاً للزم الثبوت معه البتة ولما كان الاشكال قوياً بالغ الشارح المحقق في تحقيق الجواب وتوضيحه اه سعد وحاصله ماأشار اليه المؤلف بقوله وأيضاً لايخلو الخ اه

---

الاستدلال بلزوم عدم كفاية كلمة التوحيد فاجاب عنه بجواب آخر وهو ان دلالة كلمة الشهادة على التوحيد انما هو بالعرف الشرعي لا بالوضع اللغوى وسيصرح المؤلف عليه السلام بهذا في آخر البحث بقوله كلمة التوحيد يحصل بها الايمان من المشرك ومن القائل بنفي الصانع بحسب عرف الشارع (قوله) لزمهم فاعله قوله ان الاستثناء الخ (قوله) بل محكوما عليه بعدم الاكرام ، الاولى ان يقال محكوما عليه بعدم ايجاب الاكرام لان هذا هو الكلام النفسي وهو مقتضى عبارة السعد (قوله) وايضاً اجمع اهل العربية انه من النفي اثبات ، وكذا اجمعوا على انه من الاثبات نفي ايضاً ولم يذكره المؤلف وسيصرح بذكره في آخر البحث وصرح به السعد ايضاً ووجه عدم ذكره هنا انه مما يحتمل التأويل كما ذكره السعد في الحواشي حيث قال وتأولوا كلام اهل العربية انه من الاثبات نفي بأنه مجاز تعبيراً عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازما بخلاف كونه من النفي اثباتا فلا يحتمل التأويل وسيأتي تصريح المؤلف عليه السلام بما ذكرنا في آخر البحث ان شاء الله تعالى (قوله) حقيقياً تحقيقياً ، الحقيقي يقابل الاضافي والتحقيقي يقابل الادعائي وهذا الجواب هو الذى اعتمده السعد والجواب الاخر المشار اليه بقوله عليه السلام وايضاً لايخلو اما ان يكون الخ هو الذى اعتمده في شرح المختصر فقوله وايضاً لا يخلو اما ان يكون المعنى

لاصلاة الا صلاة بوضوء فيكون الجار والمجرور ظرفاً مستقراً اوالا باقترانها بوضوء فيكون لغواً (١) لافتقار الجار والمجرور الى متعلق وذلك المتعلق هوالمستثنى، واما المستثنى منه فعلى الاول مذكور وهو النكرة المنفية وعلى الثاني محذوف وهو بوجه من الوجوه والاستثناء مفرغ وحينئذ لانسلم ان قولنا ألا صلاة (٢) بوضوء يقتضي صحة كل صلاة ملصقة بالوضوء بل لايقتضي الا صحة صلاة بوضوء في الجملة (٣) وكذا في الثاني لايقتضي الاثبوت الصلاة عند الاقتران بالوضوء في الجملة (٤) وذلك عند استجماع الشرايط (٥) وما يقال من انا اذاقلنا بصحة الصلاة الملصقة بالوضوء لزم عموم الحكم في كل صلاة كذلك لعموم النكرة الموصوفة بصفة مثل لااجالس الا رجلا عالماً ولدلالة الكلام على ان علة الصحة هي الوصف المذكور فضعيف لان الاول ممنوع فان القول به مما قدح (٦) فيه كثير من علماء الحنفية فضلا عن القائلين بأن الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في أن من حلف لااكرمن رجلا عالماً انه يبر باكرام رجل واحد، وأما من حلف لااجالس الا رجلا عالماً فانما لايحنث بمجالسة عالمين اواكثر لان الوصف قرينة على ان المستثنى هوالنوع لاالفرد على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لايشترطون في العموم الاستغراق، والثاني

---

(١) فيه إشارة الى انه لغو وان كان محذوفاً، قال بعضهم المستقر ماتعلق بمحذوف من المتعلقات العامة واللغو ما تعلق بخاص مذكور او محذوف اه (٢) بوضوء صفة حذف متعلقه وانتقل الضمير الى الجار والمجرور فيكون ظرفاً مستقرا وقوله الا باقترانها بوضوء المتعلق لفظ الاقتران وهو مصدر لايتحمل الضمير فيكون الظرف لغوا على التقدير، الثانى التقدير لاصلاة بوجه من الوجوه الا باقترانها بوضوء وقوله كذلك أى ملصقة بالوضوء وقوله وأما من حلف الخ فتقدير الايراد انه ان حكم ببطلان عموم النكرة الموصوفة في قوله لااجالس الا رجلا عالماً لزم أن يحنث بمجالسة عالمين او ثلاثة لأن المراد واحد فقط فقال إنما يحنث لان المراد بالمستثنى إلا نوع العلماء لارجلا واحدا فتأمل اه من خط بعض العلماء (٣) لانه مطلق لاعام اه فواصل (٤) فيكون شرطاً ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط اه فواصل (٥) كاستقبال القبلة وطهارة الثوب وغير ذلك اه (٦) في نسخة يقدح

---

الخ يعني ان قولنا الابوضوء ليس المراد به اخراج الوضوء من الصلاة فتثبت بثبوته وذلك انا لم نقل لاصلاة الا الوضوء بل قلنا بوضوء فلا بد من تقدير امر يتعلق بقولنا بوضوء اي لاصلاة الاصلاة بوضوء الخ (قوله) مستقراً صفة لصلاة (قوله) ملصقة في السعد ملتصقة (قوله) وما يقال الخ، جوابه قوله فضعيف (قوله) في كل صلاة كذلك، اذ يكون المعنى كل صلاة بوضوء صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلاة الملتصقة بالوضوء باطلة كالصلاة الى غير جهة القبله وبغير نية (قوله) مما قدح فيه كثير من علماء الحنفية، فلا يصلح جوابا من قبلهم (قوله) فضلا عن القائلين الخ، اذ لا يقولون بعموم الحكم في النكرة الموصوفة فلا يتوجه الزامهم بذلك (قوله) ولا نزاع لأحد الخ، عدل المؤلف عما ذكره في الجواهر من قوله للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالماً لا يدل على اكرام كل عالم لانه اعترضه بان عدم اكرام كل عالم بالفعل لعدم حضوره ولايلزم منه انتفاء دلالته على العموم وما ذكره المؤلف عليه السلام سالم عن ذلك

(قوله) فانه لايحنث بمجالسة عالمين الخ، فلو كان رجلا عالماً غير عام بان يكون المراد فرداً واحداً لزم ان يحنث بمجالسة عالمين او اكثر (قوله) هو النوع، فكانه قال لااجالس الا هذا النوع (قوله) لايشترطون في العموم الاستغراق بل يكتفون بالعموم البدلي (قوله) والثاني، يعني دلالة الكلام على ان علة الصحة هي الوصف

---

(قوله) يعنى ان قولنا الا بوضوء الخ، يفهم من عبارة المحشي ان الزام الحنفية بقوله لا صلاة الا بوضوء ان مرادهم لا صلاة الا الوضوء وليس كذلك فتأمل في كلام المؤلف اهح عن خط شيخه وفي حاشية بعد هذا مالفظه نعم لو كان المراد الجواب الاول لكن المراد الثاني فلااعتراض اه (قوله) مستقراً صفة لصلاة: الصفة هو الظرف مع متعلقه لامستقر ولعل مراده هذا ولكن قصرت العبارة اه عن خط اسمعيل بن محمد ح (قوله) بل يكتفون بالعموم البدلي، شكل على قوله البدلي وعليه مالفظه الاظهر حذف البدلي لان العموم ما عدا الاستغراقي اعم من ان يكون بدلياً او غيره اهح عن خط شيخه فالمراد به العموم في الجملة اه حسن بن يحيى الكبسي

يختص بما اذا كان الوصف صالحاً للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع وقد استدل (١) للحنفية بقوله عز وجل « لا يكلف الله نفساً الا وسعها » فانه لو اقتضى الاثبات لزم ان يكلف كل نفس بجميع وسعها لان وسعاً جنس مضاف فكان عاما فيصير التقدير لايكلف الله نفساً بشيء الا بكلما تسعه فانها مكلفة وليس كذلك وليس بشيء (٢) لان العموم منتف بالاجماع واصل الاثبات باق في الباقي ، واعلم ان المشهور(٣) من كلام غير الحنفية أن الاستثناء من الاثبات نفي متفق عليه ، وانما الخلاف في العكس والمذكور (٤) في كتب الحنفية انه ليس من الاثبات نفياً ولا من النفي اثباتاً

---

(١) في شرح الفية البرماوي ما لفظه قال السبكي في شرح البيضاوي وقع لي في بعض المجالس الاستدلال للحنفية بقوله تعالى لايكلف الله نفساً الا وسعها الى قوله ليس كذلك قال واستحسن ذلك والدي اه (٢) نقل معنى هذا الجواب للبرماوي وعبارته قلت لايلزم من تعذر العموم في الشيء ان ينفي مدلوله فنقول انتفى العموم للاجماع فبقي اصل الاثبات اه من شرح الفيته (*) على ان ابن ابي النجم حكى عن هبة الله المفسر القول بموجب هذه الآية ولكنها قد نسخت بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اه (٣) وفي الفواصل مالفظه واعلم ان كثيراً من أهل الاصول كالرازي وغيره انما يحكي خلاف الحنفية في ان الاستثناء من النفي اثبات واما انه من النفي اثبات فيجعله محل اتفاق وهذا لايوافقه مانقل عنهم من تأويل إجماع أهل العربية انه من الاثبات نفي وبالعكس بما قد عرفته فانه لو كان محل اتفاق فيما ذكر لما احتاجوا الى ذلك التأويل فانه لايتم الا فيما هو محل الوفاق واما إنطباقه على انه من النفي اثبات فغير صحيح كما لايخفى وأيضاً فالاستدلال بالحديث أي حديث لاصلاة لا بوضوء يدل على بطلان دعوى الاتفاق فانه صريح في مخالفتهم لتلك الدعوى «» ﴿ تنبيه ﴾ الخلاف المذكور هل يجري في الاستثناء المفرغ قيل الظاهر انه لايجري فيه وان الاستثناء فيه اثبات قطعاً لان قولك ماقام الا زيد ليس هنالك شيء يثبت له القيام ويكون فاعلا الا زيد فيكون متعيناً للاثبات بخلاف قولك ماقام أحد الا زيد وقد حكى القرافي الخلاف عن الحنفية في العقد المنظوم كما نقله البرماوي وانهم أجروا الخلاف في الفرغ أيضاً قال ويلزمهم ان يعربوا زيداً في ماقام الا زيد بدلا فاعلا ويكون الفاعل مضمراً أي ماقام أحد الا زيد ولكن حذف الفاعل ممتنع عند النحاة قال البرماوي لكنه لابد في الاستثناء المفرغ من معنى محذوف مستثنى منه وان لم يقدر لفظه على الراجح فالقول بجريان الخلاف فيه غير بعيد ، قلت فظاهر كلام ابن الحاجب في دفع استدلال الحنفيه بحديث لاصلاة الا بطهور حيث قال والقول بانه منقطع بعيد انه مفرغ وكل مفرغ متصل لانه من تمامه اه لفظ الفواصل «» لعل هذا غير مستقيم فالاستدلال بالحديث فيما هو محل الخلاف وانه من النفي اثبات فليس فيه صراحة في مخالفتهم لتلك الدعوى اه من خط مؤلف الروض النضير قال من خط السيد شرف الدين دامت فوائده (٤) أقول وأما التوفيق بين مافي كتب الشافعية وبين المذكور في كتب الحنفية فبان المراد بما في كتب الشافعية ان الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقاً اعم من ان يكون ذلك بمقتضى دلالة اللفظ بحسب وضع اللغة او بملاحظة المقدمة الخارجية كالبرآءة الاصلية على ماقصله الشارح المحقق وقد أشرنا اليه فيما سلف اه ميرزاجان

---

(قوله) ولم يعارضه قاطع ، والمعارض هنا الاجماع على ان من حلف لا كرمن الخ (قوله) لان العموم ، اي عموم وسعها منتف بالاجماع لان الاجماع قائم على عدم عموم الجنس المضاف هنا اذ لا تكلف بكل ما في وسعها اذ في وسعها القدرة على صلوات لم تكلف بها فلا تتم الملازمة المشار اليها بقوله لو اقتضى الاثبات لزم الخ (قوله) واصل الاثبات ، اي اثبات ما بعد الاستثناء باق لم يعارضه الاجماع لان الاجماع انما عارض العموم واما اثبات المستثنى الذى هو المدعى فهو باق لم ينفه الاجماع والحاصل ان المخالف استدل بلزوم اثبات التكليف للوسع العام والمؤلف عليه السلام اجاب بابطال العموم وابقاء اصل الاثبات الذى هو المدعي (قوله) باق ، اى اصل الاثبات وانما قال اصل الاثبات لان العموم صفة له وقد انتفى العموم وبقي الاصل وهو الاثبات اذا لم ينفه الاجماع (قوله) في الباقي ، اي من العموم بعد الاستثناء وهو الوسع الواقع عليه التكليف (قوله) واعلم ان المشهور من كلام غير الحنفية الخ ، يعني ان ما نسبه المؤلف عليه

---

(قوله) والمعارض هنا الاجماع الخ ، ينظر فلعل القاطع هو قيام الدليل على اعتبار غير الوضوء من الشروط اه حسن بن يحيي من خط حفيد مؤلف الروض (قوله) لان العموم صفة له ، بل صفة للوسع كما صرح

وانما هو تكلم بالباقي بعد الاستثناء ومعناه أنه أخرج الاستثناء (١) وحكم على الباقي ولا حكم في الكلام على المستثنى ففي مثل (٢) علي عشرة الا ثلاثة انما لم تثبت الثلاثة بحكم البرآءة الاصلية (٣)لا بدلالة الكلام وفي مثل ليس علي الا سبعة انما تثبت السبعة بحسب العرف وطريق الاشارة لابحسب دلالة الكلام وكلمة التوحيد يحصل بها الايمان من المشرك ومن القائل بنفي الصانع بحسب عرف الشارع (٤)ويؤولون كلام أهل العربية أنه من الاثبات نفي (٥)بأنه مجاز تعبيراً عن عدم الحكم بالحكم بالعدم من باب إطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم (٦) وفي هذه التأويلات من التعسف ماترى مع أنه ان احتمل اجماع أهل العربية على كونه من الاثبات نفياً ماذكروه من التأويل فمن أين لهم تأويل لما اجمعوا عليه من كونه من النفي اثباتاً ،

**مسئلة** (٧)في حكم تعدد الاستثناء فنقول (اذا توالى) (٨) مثل جاءني المكيون

---

(١) عبارة العضد انه اخرج المستثنى اه (٢) هذا بالنظر الى ما يفهم من ظاهر اللفظ اذا أقر اى حكمنا بما ذكر لا من دلالة اللفظ بل يحكم بالبراءة أو بالعرف وكذلك كلمة التوحيد إذا قال لا اله الا الله لم يفهم اثبات الالهية لله من اللفظ في اسلام الكافر بل حكمنا بذلك بحكم عرف الشرع فنعامله بما فهمناه من السوق ،هذا كله بالنظر الى النسبة الخارجية وأما النسبة النفسية فقد تقدم عنهم إثبات الحكم المستثنى ونفيه عنا وفيه ما مر فتأمل هنا وما مر في صدر المسئلة اه عن خط بعض العلماء (٣) وعدم الدلالة على الثبوت وقوله لا بدلالة الكلام يعنى على عدم الثبوت اه سعد (٤) فان ظاهر حال كل متلفظ بها أنه إنما يقصد بها التوحيد لا التعطيل اه من حاشية ابن ابى شريف (*) ولما ذكر ابن دقيق العيد في شرح الالمام قول الحنفية في كلمة التوحيد انها لاتدل على ثبوت الالهية بحسب الوضع بل بعرف الشرع واستدلالهم والجواب عنه قال وكل هذا عندي تشغيب ومراوغات جدلية والشرع خاطب الناس بهذه الكلمة وأمرهم بها لاثبات مقصود التوحيد وحصل الفهم لذلك منهم من غير احتياج لامر زائد ولو كان وضع اللفظ لايقتضى ذلك لكان أهم المهمات ان يعلمنا الشارع مايقتضيه بالوضع من غير احتياج لأمر آخر فان ذلك هو المقصود الأعظم في الاسلام اه (٥) بخلاف كونه من النفي اثباتاً فلا يحتمل التأويل اه (٦) المراد من اللزوم الانتقال في الجملة كما تقرر في علم البيان لا اللزوم الذهنى المعتبر في دلالة الالتزام اه علوى (٧) لم يذكر ابن الحاجب هذه المسئلة (٨) في شرح ابن جحاف والاستثناء يتعدد ويتوالا نحو له علي عشرة الا تسعة الا ثمانية الا سبعة ونحو ذلك فاذا توالى فكل تال مستثنى من متلوه لامن الأول وكل وتر من المستثنيات منفي وكل شفع منها مثبت اذا كان الاستثناء من الموجب وبالعكس فكل وتر منها مثبت وكل شفع منها منفي اذا كان الاستثناء من غير الموجب فلو قال له علي عشرة الا تسعة الا ثمانية ثم كذلك حتى ينتهي الى الواحد كان اللازم خمسة لأنه إذا قال علي له عشرة الا تسعة انتفت التسعة فاذا قال إلا ثمانية ثبتت الثمانية وانضمت الى الواحد فصارت تسعة فاذا قال إلا سبعة انتفت السبعة واذا قال الا ستة ثبتت الستة وانضمت الى الاثنين فكانت ثمانية فاذا قال الا خمسة انتفت منها خمسة وان قال الا اربعة ثبتت وانضمت الى الثلاثة فصارت سبعة واذا قال إلا ثلاثة انتفت منها ثلاثة واذا قال الا اثنين ثبتا وانضما

السلام الى الحنفية في صدر المسئلة مبني على ما في كتب الحنفية فلا يرد ان المشهور من كلام غير الحنفية كالشافعية ان الاستثناء من الاثبات نفي متفق عليه (قوله) وانما هو تكلم بالباقي الخ ، اعترض هذا في الجواهر بان مذهب الحنفية هو ما اختاره ابن الحاجب من ان الاستثناء بعد الاخراج ولا حكم في الاستثناء اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات فما اورده ابن الحاجب على الحنفية فهو وارد عليه (قوله) الاخص وهو الحكم بالعدم على الاعم وهو عدم الحكم (قوله) والملزوم ؛ وهو الاخص على اللازم وهو الاعم

---

نه اولا بقوله للوسع العام فتأمل اه ح عن خط شيخه وفي حاشية وانما قال اصل الاثبات لانه قد انتفى العموم وبقي الاثبات قال اه من خط سيلان (قوله) من ان الاستثناء ، ظني في نسخ بالاسناد اه (قوله) فهو وارد عليه ، وقد تقدم التنبيه عليه هنالك نقلا عن الحواشي اه

الا قريشاً الا هاشماً الا عقيلا وعلي عشرة الا خمسة الا ثلاثة الا واحداً ( فكل تال ) مستثنى ( من متلوه ) (١) ان أمكن وكانت غير متعاطفة كما مثلناه وهذا مذهب البصريين(٢) والكسائي وقال بعض النحاة تعود المستثنيات كلها الى المذكور اولا ان لم تستغرقه والابطل ما وقع بالاستغراق وبه أجاب ابو يوسف حين سأله الكسائي فيمن قال له علي مائة الا عشرة الا اثنين فقال تلزمه ثمانية وثمانون (٣) وقال بعضهم باحتمال الامرين فيعمل في الاقرار باليقين (٤) ويلغى المحتمل ( و ) على المختار (٥) ( كل وتر ) من المستثنيات والوتر المستثنى الاول والثالث والخامس وعلى هذا (منفي) خارج ( وكل شفع ) منها وهو الثاني والرابع والسادس ونحوها ( مثبت )داخل حيث كان الاستثناء ( من الموجب ) كما مثلناه فيكون قد جاءك المكيون غير قريش مع جميع بني هاشم الا عقيلا ويلزمك بالاقرار سبعة لانك اخرجت خمسة من العشرة فبقي خمسة وادخلت معها ثلاثة صارت ثمانية ثم اخرجت منها واحداً فيكون الباقي سبعة (و) هو ( بالعكس ) اذا كان ( من غيره ) أي من غير الموجب فكل وتر مثبت داخل وكل شفع منفي خارج فاذا قلت ماجاءني المكيون الا قريشاً الاهاشما الا عقيلا فقدجاءك من المكيين جميع قريش مع عقيل الاهاشماً واذاقلت ماله علي عشرة الا خمسة الاثلاثة الا واحداً لزمك بالاقرار ثلاثة لانك اثبت بالاستثناء الاول خمسة واخرجت منها ثلاثة فبقي اثنان وضممت اليهما واحداً فيكون الباقي ثلاثة ( الا ) (٦) اذا كانت الاستثناءآت ( متعاطفة اولا يمكن من المتلو ) بأن تستغرقه ( فمن الاول ) وهو المذكور قبلها ( مع الامكان ) لرجوع الجميع الى المذكور اولا بأن لاتكون مسغرقة له اما المتعاطفة فلان العطف يقتضي (٧) التشريك ولما كان

( قوله ) ان امكن وكانت غير متعاطفة ، اذ غير الممكن وكذا المتعاطفة سيأتي حكمها قريباً ان شاء الله تعالى

---

الى الاربعة فصار الجميع ستة واذا قال الا واحداً انتفى الواحد فيكون اللازم خمسة وكذلك اللازم خمسة ايضا لو قال ليس له علي الا عشرة الا تسعة ثم كذلك الى الواحد الا ان كل وتر مثبت وكل شفع منفي (الامتعاطفة) نحوله علي عشرة الا اربعة والا ثلاثة والا اثنين ولا يمكن الاستثناء من المتلو لكونه مستغرقاً نحوله علي عشرة الا اثنين الا اثنين ( فمن الاول) فيكون اللازم واحداً وفي الثاني ستة لأجل الواو في الاول وحملا للكلام على الصحة في الثاني هذا حيث امكن رجوعهما الى الاول وإلا كان الثاني لغواً نحو له علي اربعة الا اثنين الا اثنين فيكون اللازم اثنين اه (١) لامن الاول اه شرح غاية لجحاف (٢) وهو المختار اه (٣) وعلى الاول اثنان وتسعون (٤) وهو الاقل اه (٥) وهو كون كل تال من متلوه يصير كل وتر الخ (٦) لكن ينظر هل تعد المعطوفات مع كثرتها منقطعاً باعتبار ماطال التراخي بينه وبين ماقبله مثلا لوقال علي له الف الا واحدا والا واحدا حتى يبقى عشرة ثم الظاهر والله اعلم انما يكون الشفع مثبتاً والوتر منفياً او العكس ان لم يكن جواب دعوى صادرة كذلك كالوقيل عليه لي الف الا عشرة والا خمسة وقال المدعى عليه ماعلي الف الا عشرة والا خمسة اه ع والله اعلم (٧) نحو له علي عشرة الا اربعة

الاستثناء الاول راجعاً الى المذكور قبله كان ما بعده كذلك لتحصل فائدة العطف وذلك حيث يمكن ارجاع الاستثناآت كلها الى المذكور اولا بأن لاتستغرقه والا بطل ما به الاستغراق وأما غير المتعاطفة التي لايمكن فيها ارجاع كل تال الى متلوه فلانه يجب حمل الكلام على الصحة ما امكن فاذا تعذر من المتلو وامكن من المذكور أولا وجب فاذا قلت علي عشرة الا اثنين الا ثلاثه كان اللازم خمسة (١) وهذا مذهب الجمهور وقال الفرآء هنا ايضاً ان الوتر وهو الاثنان منفي خارج والشفع وهو الثلاثة مثبت داخل فيكون معنى عشرة الااثنين ثمانية وقولك الا ثلاثة ادخال فتزاد على الثمانية فيكون الاقرار بأحد عشر وهو في غاية الضعف لان الاستثناء بعد المنفي انما يكون مثبتاً اذا كان من ذلك المنفي وقولك الا ثلاثة لايمكن أن يكون من الاثنين فهو اما من العشرة كما ان الاثنين منها أو من الثمانية الباقية بعد الاستثناء الاول وكلاهما مثبتان فتكون الثلاثة على التقديرين منفية فيكون الاقرار بخمسة على الوجهين وان لم يمكن ارجاعها جميعاً الى المذكور اولا بأن تستغرقه نحو خمسة الا اثنين الاثلاثة كان الاستثناء الثاني لغواً عند غير الفرآء وأما عنده فاللازم ستة ،

(**مسئلة** الغاية (٢) كأتموا الصيام الى الليل) هذا النوع الثاني من

(قوله) الغاية ، قدم صاحب الفصول وابن الحاجب الشرط على الغاية والمؤلف عليه السلام عكس ووجهه

وصاحب الكافل قدم مفهوم اللقب مفهوم الصفة ثم الشرط ثم الغاية وكأن وجهه الترقي من الاضعف الى الاقوى (قوله) كأتموا الصيام الى الليل ، اذا كان العموم في الصيام كان المعنى اتموا كل صيام فلم تخرج الغاية شيئاً اللهم الا ان يقال بدخول امساك بعض الليل في كل صيام وفيه بعد فينظر في العموم الذى خصصته الغاية

(قوله) ووجهه ، بياض بعد هذا في الامهات ، وحشى عليه في بعض النسخ بما لفظه انه قدم الاستثناء واتبعه بالغاية ليتوالى ما يخرج المذكور اهح عن خط شيخه (قوله) فلم تخرج الغاية شيئاً ، العموم في الزمن المستلزم له الصيام لا في الصيام والمعنى اتموا الصيام في كل وقت الى الليل فتأمل اه بناء على ما ذهب اليه الجمهور من ان عموم الافعال مستلزم لعموم الازمان وقد ذكر هذه القاعدة صاحب الفصول وابن دقيق العيد في شرح العمدة اهح عن خط شيخه ، (قوله) فينظر في العموم الخ ، يكون من تخصيص الازمنة افاده السيد عبد الله بن علي الوزير رحمه الله

والا ثلاثة والا اثنين فلا يلزمه في هذه الصورة سوى درهم اه شرح جمع الجوامع (١) وان استغرق الأول فقط نحو له علي عشرة الا عشرة الا اربعة قيل يلزمه عشرة لبطلان الأول والثاني تبعاً وقيل اربعة اعتباراً للاستثناء الثاني من الأول وقيل ستة اعتباراً للثاني دون الأول اه شرح محلي للجمع والله اعلم (٢) في شرح ابن جحاف يتمم التخصيص بالغاية لدلالتها على تعلق الحكم بما قبلها فقط واما كون ما بعدها مخالفاً لما قبلها في الحكم أو مسكوتاً عنه فالمختار أنها تدل على مخالفته له في الحكم بالمفهوم وفاقاً للجمهور وخلافاً لابي رشيد وبعض الفقهاء وقد يكون كل من الغاية وماقيد بها متحداً ومتعدداً جمعاً وبدلا وهذه تسع صور فتحدين معاً كأتموا الصيام الى الليل ومتعددين معاً جمعاً بأن يكون المغنى مجموع امرين والغاية كذلك كلو قيل لاتأكل السمك وتشرب اللبن الى أن يدخل الصيف وتبلغ من كذا ، ومتعددين معاً بدلا بأن يكون المغيا احد امرين على البدل والغاية كذلك نحو اكرم زيداً وعمراً الى ان يقدم بكر أوخالد ، ومختلفين والمغيا متحداً والغاية مجموع امرين كقولك للمتوفى عنها الحامل لاتتزوجي الى أن تضعي حملك وتمضي اربعة اشهر وعشر وعكسه مثل لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ، والمغيا متحد والغاية احد امرين على البدل كقولك للمظاهر لاتمس زوجتك حتى تعتق اوتطعم ، وعكسه نحو اكرم زيداً اوعمراً الى ان يقدم بكر ، والمغيا مجموع أمرين والغاية أحدهما على البدل نحو لاتأكل السمك وتشرب اللبن الى ان يدخل الصيف أوتبلغ من كذا ، وعكسه نحو اكرم زيداً اوعمراً الى ان يقدم بكر ويدخل وقت كذا واذا وقعت الغاية بعد جمل متعددة متعاطفة بالواو نحو اكرم بني تميم واستأجرهم الى ان يدخلوا الدار فهي كالاستثناء في ظهور عودها الى الجميع الا ان يعرف المراد من اضراب او عدمه وفيه خلاف ابي حنيفة كما تقدم في الاستثناء اه (*) في شرح السبكي المختصر فائدتان

انواع المخصص غير المستقل وصيغة الغاية الى وحتى(١) وقد عرفت أنها مما تخرج المذكور فلا بد أن يكون مابعد صيغتها مخالفاً لما قبلها والا كانت الغاية وسطاً وخرجت عن كونها غاية (٢) وذلك كما في الاية الكريمة وفي قوله تعالى « قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ماحرم اللهورسوله ولايدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » فان الليل غير محل للصوم (٣) ومعطي الجزية خارج عن الامر بقتله ، وأما قوله تعالى « وايديكم الى المرافق وارجلكم الى الكعبين » فوجوب غسل المرافق والكعبين انما هو لفعل النبي ﷺ فان افادة الغاية لقصر الحكم على ماقبلها من جهة الظاهر كما ذكره أبو الحسين وغيره فجاز ان يدل الدليل على خلاف الظاهر (٤) أولان الى ليست

---

الأولى الغايات ثلاث احداها غاية تقدمها عموم يشملها لولم يأت بها وهي التي تخصص ، والثانية غاية لو سكت عنها لم يدل اللفظ عليها نحو قوله تعالى حتى مطلع الفجر ورفع القلم الخ وهذه خارجة قطعاً والثالثة مايكون اللفظ الأول شاملا لها وتجرى هي مجرى التأكيد في مثل قولنا قطعت أصابعه كلها من الخنصر الى البنصر فانه لو أقتصر على قوله قطعت أصابعه كلها لافاد الاستغراق وهي داخلة قطعاً والمقصود فيها انما هو تحقيق العموم لاتخصيصه وكذا بعتك الأشجار من هذه الشجرة الى هذه الشجرة وانما أختلف الأصحاب فيما اذا قال بعتك من هذه النخلة الى هذه النخلة هل يدخل الابتداء والانتهاء اولايدخل واحد منهما لأنه لم يتقدم لفظ صريح فى الدخول ونظيره علي من درهم الى عشرة او ضمنت من مالك على فلان من درهم الى عشرة قيل يلزمه عشرة وهو الصحيح عند البغوى ووالدنا رحمه الله وقيل تسعة وصححه العراقيون والغزالي والنووى وقيل ثمانية ، الثانية من شرط المغيا ان يثبت قبل الغاية ويتكرر حتى يصل اليها كقولك سرت من البصرة الى الكوفة فان السير الذى هو المغيا ثابت قبل الكوفة ويتكرر في طريقها وعلى هذا يمتنع ان يكون قوله الى المرافق غاية لغسل اليد لان غسل اليد انما يحصل بعد الوصول الى الابط فليس ثابتاً قبل المرفق الذى هو الغاية فلا تنتظم غاية له ، نعم لو قيل إغسلوا الى المرافق ولم يقل أيديكم انتظم لان مطلق الغسل ثابت ومتكرر قال بعض الحنفيه فيتعين ان يكون المغيا غير الغسل او يكون التقدير اتركوا من آباطكم الى المرافق فيكون مطلق الترك ثابتاً قبل المرفق ومتكرراً اليه ويكون الغسل نفسه لم يغيا وهنا يتعارض المجاز والاضمار الى آخر كلامه فخذه اه

(١) يقال واو اذا كانت بمعنى الى ان نحو لالزمنك اوتعطيني حقى أى الى ان ولكنها داخلة في الى بالتأويل وان قدرت بالافهي داخلة في الاستثناء اه (٢) يراجع هذا في بحث الحروف من التلويح ففيه له كلام طويل مفيد اه (٣) يقال العموم في لفظ الصيام لان المراد به في خطاب الشارع هنا الامساك عما أباحه في الليل في قوله كلوا واشربوا فانه لما أباحهما أفاد عموم الوقت المستفاد من فعل الأمر فغياه بقوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الأسود ففهموا منه الاباحة الى ذلك الوقت ثم قال اتموا الصيام أى امسكوا عما أبيح في الليل فقيد الغاية يتناول الوقت المستقبل المدلول لفعل الأمر فالعموم فيه فغياه بقوله الى الليل فخرج أول جزء في الليل وغيره فعلم بعد ذلك ان الصوم من الفجر الى الغروب شرعاً واما أصل الخطاب فانما هو بما يفهموه لغة وصار حقيقة شرعية في الامساك من الفجر الى الغروب عن المفطرات الشرعية فتأمل ففيه دقة اه من خط بعض العلماء (٤) يلزم من هذا ترجيح الفعل «» على

هنا للغاية وانما هي بمعنى مع كما قال بعض المفسرين أنها كذلك في قوله تعالى « ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم » ويكون فعله ﷺ قرينة دالة على ارادة هذا المعنى او لانه لايتم الواجب الا به فيكون واجباً بالتبعية لا بالاصالة كما أن غسل جزء من الرأس يجب تبعاً لوجوب غسل الوجه ، وفي هذه المسئلة اقوال ، احدها أن ما بعد الصيغة لايدخل فيما قبلها وهذا مذهب الجمهور وان اختلفوا فالاكثر على أنه محكوم على مابعدها بنقيض حكم ما قبلها والاقل على أنه مسكوت عنه مبقى على حكم الاصل وسيجيء تحقيق هذا الخلاف ان شاء الله تعالى ، ثانيها انه داخل مطلقاً ، ثالثها انه داخل ان كان من الجنس نحو بعتك الرمان الى هذه الشجرة والواقع أنها رمانة والا فلا وهذا محكى عن المبرد ، رابعها يدخل ان لم يكن معه من بخلاف نحو بعتك من هذا الجدار الى هذا الجدار ، خامسها أنه ان اقترن بمن لم يدخل والا احتمل الامرين وهذا القول عزاه الجويني الى سيبويه وانكر ابن خروف عزوه اليه ، سادسها أنه ان تميز عما قبله بالحس مثل أتموا الصيام الى الليل كان حكمه مخالفا لحكم ماقبله وان لم يتميز حساً كان داخلا مثل المرافق فانها لاتنفصل عن اليد بمفصل محسوس غير مشتبه بما قبله كانفصال الليل من الصيام وهو اختيار الامام الرازي(١) ( وقد يتحد كل ) واحد ( منها ) أي من الغاية (و) كل واحد (٢) من ( ماقيد بها ) وهو المغيا (و) قد ( يتعدد ) كل واحد منهما أيضاً اما ( جمعاً و ) اما ( بدلا ) فهذه تسعة اقسام لان المغيا إما أن يكون متحداً نحو اقتلوا أهل الكتاب او متعدداً على جهة الجمع نحو اقتلوا اليهود والنصارى أو متعدداً على جهة البدل نحو اقتلوا اليهود أو النصارى فهذه ثلاثة أقسام يجيء مثلها في الغاية نحو حتى يعطوا الجزية حتى يذلوا ويعطوا الجزية حتى يسلموا أو يعطوا الجزية فاذا جعل كل واحد من أقسام الغاية مع كل واحد من اقسام المغيا حصلت تسعة أقسام والحكم في ذلك واضح فان

( قوله ) وفي هذه المسئلة اقوال ، اي اقوال ستة (قوله) وسيجيء، اي في باب المفهوم لم يصرح بخصوص هذا الخلاف في باب المفهوم (قوله) الى هذا الجدار فلا يدخل ( قوله ) والا احتمل فيمتاز عن الرابع

---

القول اه «» الفعل انما هو قرينة فقط يقال لايلزم ماذكر لان الدال القول وهو لفظ الى بمعونة القرينة وهي فعله صلى الله عليه وآله وسلم فيكون من صرف الراجح وهو الغاية الى المرجوح وهي المعية لدليل كما نبه عليه المؤلف عادت بركاته اه الظاهر ان يقال وهو عدم افادة الغاية لقصر الحكم على ما قبلها واما المعية فهي معنى آخر ذكره المؤلف بقوله او لان الى ليست الخ فيتدبر والله اعلم (١) سابعها وبه قال بعض الحنفية ان كان المغيا عينا او وقتاً فلا يدخل وان كان غيرهما دخل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن لان الغاية هنا فعل والفعل لايدخل بنفسه مالم يفعل ومالم توجد الغاية لاينتهي المغيا فلا بد من وجود الفعل الذي هو غاية النهي لانتهاء المنهي فيبقى الفعل داخلا في النهي اه شرح الفية البرماوي (٢) كل واحد هنا لاأصل له اه من أنظار الحبشي وقد شكل عليه في بعض النسخ وعليه مالفظه وجه التشكيل ان الكلية انما هي بالنسبة الى كل من الغاية وماقيد بها لا بالنسبة

(قوله) ما استلزم عدمه عدم امر ، لم يقل عدم المشروط كما في عبارة غيره لئلا يلزم الدور وان كان قد دفعه في شرح المختصر وحواشيه ولم يحتج المؤلف عليه السلام الى زيادة قوله على غير جهة السببية كما فعل ابن الحاجب لاخراج جزء السبب

مقتضى مامثلناه وجوب استمرار القتل للطائفة أو للطائفتين أو لاحدهما الى ان تحصل الغاية أو الغايتان أو احدهما ،

## مسألة

(الشرط مثل) قوله تعالى ( فكاتبوهم (١) ان علمتم فيهم خيراً )

وهذا هو الثالث من انواع المخصص المتصل وهو ما استلزم عدمه عدم امر مغاير ولا يرد على طرده (٢) جزء السبب أما اذا كان السبب متعدداً (٣) فلاحتمال أن يوجد المسبب بسبب آخر وأما اذا كان متحداً فلان المراد باستلزام العدم للعدم أن يكون مجرد هذا مستلزماً بالذات لذلك ومعلوم ان جزء السبب المتحد ليس عدم مسببه بمجرد عدمه بل لعدمه وعدم تعدد السبب ( وهو ) أقسام ثلاثة ( عقلي وشرعي ولغوي ) اما العقلي فكالحياة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بتوقف وجود العلم على وجود الحياة ، وأما الشرعي فكالطهارة للصلاة فان شرطية الطهارة للصلاة انما تستفاد من جهة الشرع ، وأما اللغوي فمثل « ان علمتم فيهم خيراً » من قوله تعالى فكاتبوهم الاية لان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل به على ان ما دخلت عليه اداة الشرط هو الشرط والمعلق به هو الجزآء وقياس الشرط (٤) اقتضاء صدر الكلام ليعلم نوعه من اول الامر كالاستفهام والقسم وغيرهما (٥) ففي مثل الآية المتقدم جزآء معنى اذلا تنجيز فيه (٦) لالفظاً والالجاز جزمه في مثل اكرمك ان دخلت الدار ولهذا (٧) اختلف فيه (٨) واتفق على اطلاق الجزآء عليه والمراد بالشرط فيما نحن فيه هو اللغوي وهو تعليق امر على امر بان أو إحدى اخواتها ( وهذا ) يعني اللغوي انما ( يستعمل في السبب ) فان دخول الدار في قولك ان دخلت الدار فانت طالق سبب

---

الى الغاية وافراد ماقيد بها اه (١) قال ابن السبكي والمختار ماذكره القرافي آخراً قال وهو ان الشرط مايلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته فالقيد الأول احتراز من المانع فانه لايلزم من عدمه شيء والثاني من السبب فانه يلزم من وجوده الوجود والثالث من مقارنة الشرط ووجود السبب فيلزم الوجود كالحول مع النصاب او المانع فيلزم العدم ولكن ذلك ليس لذاته بل لوجود السبب والمانع اه (٢) أي كونه مانعاً اه (٣) مثل سببية القتل العمد العدوان والردة للحد الشرعي اه (٤) في حاشية اي الضابط والقاعدة اه (٥) النهي والنفي اه (٦) يعني انه لاينجز عتقه بمجرد الأمر لانه جزاء معلق على علم الخير اه (٧) في حاشية أي لكونه جزاء في المعنى لافي اللفظ اه (٨) أي اختلف البصرية والكوفية فعند البصرية المقدم دليل الجزاء والجزاء مقدر والكوفية يقولون هو الجزاء لفظاً واصل الجزاء التقدم فان تأخر وجزم فهو

اعتمادا من المؤلف عليه السلام على ما اشار اليه في شرح المختصر وحواشيه لصاحب الجواهر من ان المراد بجزء السبب الجزء المستقل بالسببيه بان يكون للشيء سببان مستقلان في السببية نحو الردة والقتل العمد العدوان في كونهما سببين للقتل وحينئذ فلا يلزم من عدم جزء السبب كالردة مثلا عدم وجوب القتل لوجود السبب الآخر وقد استبعد السعد هذا الجواب لان المراد جزء السبب المتحد فلذا قال المؤلف عليه السلام واما اذا كان متحداً كقتل عمد عدوان فالمراد ان مجرد عدم الشرط مستلزما بالذات الخ فقول المؤلف عليه السلام ان يكون مجرد هذا اي عدم الشرط المتحد مستلزما بالذات لذلك اي لعدم مسببه (قوله) مغاير ، انما زاده لئلا ينتقض الحد باللازم المساوي المتأخر عن ملزومه طبعاً فانه يمتنع ان يكون سبباً لملزومه ولا شرطاً لان الشرط يجب ان يكون متقدماً على مشروطه طبعاً والله اعلم (قوله) وعدم تعدد السبب اذ لو وجد سبب آخر لم يكن عدم جزء السبب مستلزماً لعدم المسبب فاذا وجدت الردة لم يكن عدم جزء السبب الآخر وهو القتل مستلزماً للعدم (قوله) جزآء معنى اذ لاتنجيز فيه بل هو متوقف على الشرط فلذا كان جزآء معنى (قوله) في مثل اكرمك ان دخلت الدار تمثيل لما هو جزآء معنى لعدم جزمه (قوله) ولهذا

(قوله) وان كان قد دفعه الخ ، حيث قال ان ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء مالا يوجد ذلك الشيء بدونه وظاهر ان تصور حقيقة المشروط غير محتاج اليه اه ح عن خط شيخه (قوله) اي لعدم مسببه ، ظن في بعض النسخ على مشروطه عوضا عن مسببه اه

للطلاق ويستلزم وجوده وجود الطلاق (١) (او في شرط يشبهه) (٢) وذلك من حيث ان الشرط يستتبع وجود المشروط وهو الشرط الذي لم يبق للمشروط امر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجدت الاسباب والشروط كلها وانتفت الموانع فيلزم وجود المشروط فاذا قيل إن طلعت الشمس فالبيت مضيء فهم منه أنه لا يتوقف اضاءته الا على طلوعها ( ولذلك ) اي ولانه انما يستعمل في السبب أو في شرط يشبهه ( يخرج ما لولاه (٣) لدخل لغة ) أي بحسب اللغة ودلالة اللفظ وإن لم يدخل في الواقع وبحكم العقل او الشرع ففي نحو اكرم بني تميم ان دخلوا ووقفت هذا على أولادي ان كانوا اعلماء لولا الشرط لعم وجوب الاكرام الداخلين من بني تميم وغير الداخلين لوجود المقتضي (٤) بأسره فاذا ذكر الشرط علم انه بقي شرط لولاه لكان المقتضي تاماً واستتبع مقتضاه فيقتضي الوجود لو وجد الشرط والعدم لولاه فيقتصر الاكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين ولولاه لما خرجوا وكانوا داخلين في حكم وجوب الاكرام ولعم الوقف العالم من الاولاد وغير العالم ( وقد يتحد كل ) واحد ( من الشرط والجزاء ويتعدد ) كل واحد منهما ( جمعاً وبدلا ) (٥) فهذه تسعة اقسام كما في الغاية نحو ان دخل زيد الدار أو الدار والسوق أو الدار أو السوق فاعطه درهما أودينارا ودرهما أودينارا أودرهما والحكم في ذلك ظاهر فانه ان رتب جزاء على شرطين على الجمع لم يحصل الا عند حصولهما (٦) وان كان على البدل حصل عند احدهما وان رتب جزاء ان على شرط حصلا عند حصوله ان كان على الجمع والا حصل احدهما عنده فعلى هذا اذا قال لزوجتيه (٧) ان دخلتما الدار فانتما طالقان فدخلت احداهما لا تطلق واحدة منهما وهو المقرر عند اصحابنا والحنفية لان مدخول كلمة

اختلف فيه ، اي في المتقدم على الشرط يعني لاجل انه لا تنجيز فيه ولا جزم اختلف في كونه جزاء لفظياً فعند البصريين ليس جزاء لفظياً وعند الكوفيين والمبرد هو جزاء لفظي

---

الجواب اه (١) ولا يلزم من عدمه عدمه ولا وجوده وهذه حقيقة السبب اه من شرح جحاف على الغاية (٢) ومما يذكر هاهنا ايضاً ان دخول الشرط على الشرط هل هو تعليق بالشرطين اذا اجتمعا سواء تقدم أولهما على ثانيهما اولا أوان الشرط الثاني شرط في الاول كان دخلت ان كلمت فيشترط وجود الكلام قبل الدخول والأرجح في مذهب الشافعي هذا وافرد الشيخ تقي الدين المسئلة بالتصنيف ومثال المسئلة قوله تعالى ( ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان أنصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ) تقدير المثال ان كان الله يريد ان يغويكم فلا ينفعكم نصحي ان اردت أن أنصح لكم اه من شرح الفية البرماوي (٣) أي ما لولاه يجعل شرطاً لدخل لغة وذلك لانه على هذا التقدير كان السابب تاماً فلا يخرج فتدبر اه ميرزاجان (٤) من قوله لوجود المقتضي الى قوله وجوب الاكرام ثابت في أكثر النسخ ومحذوف في بعضها اه (٥) وذلك لانه اذا قال اكرم بني تميم من دون شرط فقد وجد المقتضى للاكرام وارتفع المانع واما اذا قيل ان كانوا علماء فانه يعلم انه بقي شرط لولاه لكان المقتضى تاماً اه عضد (٦) الا ان يريد فله نيته ولذا قال في الازهار وله نيته في كل لفظ احتملها بحقيقته أومجازه اه (٧) فيه اشارة الى أن المعتبر في

الشرط بجميع اجزآئه شرط واحد وكل من اجزآء الجزآء الصالح للجزائية جزآء واحد وهو الموافق لما تقرر فى العلوم العقلية من أن تعدد المقدم لايقتضي تعدد(١) الشرطية بخلاف تعدد التالي (٢) وللاصل المقرر ان المشروط لايتوزع على اجزآء الشرط وقيل ان الداخلة تطلق اذالمراد عرفا طلاق كل واحدة بدخولها والعرف متبع ولكنه غير مسلم (٣) وقيل أنهما تطلقان لان الشرط دخولهما بدلا واللفظ لادلالة فيه على البدلية ،

**مسئلة** ( الصفة ) (٤) وهي النوع الرابع من أنواع المخصص المتصل ( مثل فى الغنم السائمة زكاة ) فان التقييد بالسائمة يقتضي تخصيصها بوجوب الزكاة فيها ولولا التقييد لعم الوجوب السائمة والمعلوفة فكانت الصفة مخرجة لبعض ما كان داخلا تحت العام والمراد بالصفة ما اشعر بمعنى فى الموصوف سوآء كان نعتاً أو حالا أوغيرها (٥) وسوآء كان مفرداً أوجملة أوشبهها نحو الزكاة فى الشاة سائمة أوفى شاة تسام أوعند سومها ،

**مسئلة** ( بدل البعض ) وهو النوع الخامس من انواع المخصص المتصل ( مثل ) قوله تعالى ( ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ) وهذا النوع ذكره جماعة من العلماء وانكره آخرون بناءً أن على المبدل منه فى حكم الطرح فلا يتحقق فيه معنى الاخراج والتخصيص لابد فيه من الاخراج فيكون التقدير فى الاية ولله الحج على المستطيع وهو بناء على أساس باطل فان السيرافى قال زعم النحويون انه في حكم تنحية الاول وهو المبدل منه ولا يريدون الغاؤه وانما مرادهم ان البدل قائم بنفسه وليس تبيينا للاول كتبيين النعت الذي هو تمام المنعوت ومعه كالشيء الواحد وفى كلام الرضي في شرح الكافية مازيد ما ذكرناه

(قوله) نحو الزكاة في الشاة سائمة ، مثال الحال والافراد وقوله اوفي شاة تسام مثال النعت والجملة اوعند سومها مثال غيرها وشبه الجملة ولم يرتب المؤلف عليه السلام النشر على اللف ولعله للتفنن وبيان الجواز

---

التعدد وعدمه هو المعنى دون اللفظ وان المتعدد على سبيل البدل لايجب ان يكون بكلمة او على ما في الشروح اه سعد الدين (١) لأن الكل قد يكون ملزوماً دون الجزء اه مطالع (*) كلامهم في المتصلة لامطلق الشرطية لأن المانعة الخلو ومانعة الجمع حكما يخالف هذا فان تعدد اجزآء مانعة الخلو يقتضى تعددها لاستلزام الكل الجزء ولا تقتضيه مانعة الجمع لعدم استلزام انتفآء الكل انتفآء الجزء كما في المطالع اه قال في الام اه من خط المولى ضياء الدين رحمه الله تعالى (٢) لأن ملزوم الكل ملزوم الجزء اه مطالع (٣) الا ان ينوى طلاق كل واحدة بدخولها فله نيته اه (٤) الصفة ان صلحت لمتعدد فان تقدمت على المتعدد نحو وقفت على محتاجي اولادي فاولادهم اوتأخرت نحو وقفت على اولادي فاولادهم المحتاجين عادت الى الجميع وان توسطت نحو وقفت على اولادي المحتاجين فاولادهم فلما وليته اه من شرح جحاف على الغاية (٥) كالظرف اه

وضوحاً ( والشرط ) اذاوقع ( بعدمتعدد ) فانه (للجميع) لاالى الاخيرة ( بلاخلاف ) فان المنقول عن أبي حنيفة التفرقة بين الاستثناء والشرط فجعل الاول للاخيرة والثاني للجميع ( والنقل ) عن أبي حنيفة ( مختلف فيما عداه ) أي فيما عدا الشرط مما لم يبين حكمه من المخصصات المتصلة وهي الغاية والصفة وبدل البعض فظاهر اطلاق البيضاوي وغيره أن أبا حنيفة لايخالف فيها كالشرط وروى بعضهم عنه الخلاف فيها كالاستثناء نحو أكرم تميما واعط مضراً إن نزلوا بك وأكرم العرب والعجم المؤمنين ولا تصلي الحائض ولا تصوم حتى تطهر ووقفت على أولادي وأولاد أولادي أرشدهم

## (مسائل المنفصل)

لما فرغ من المخصصات المتصلة أخذ في المنفصلة والمخصص (١) المنفصل هو الذي لايحتاج في ثبوته الى ذكر العام معه وهو قسمان عقلي وحسي (٢) فالعقلي يجيئك مثاله والحسي كما في قوله تعالى في الريح المرسلة على عاد «تدمر كل شيء» (٣) فانه مخصوص بالحس لانا نشاهد اشياء كثيرة لاتدمير فيها كالسموات، والجبال والاكثرون يقسمونه الى ثلاثة اقسام فيجعلون السمعي قسماً مستقلا (٤) ولاشك انه داخل في المحسوس ،

**مسئلة** الجمهور على انه ( يجوز التخصيص بالعقل ) وخالف فيه (٥)

(قوله) ولا تصلي الحائض الخ ، كذا وجد في النسخ بغير جزم ولعله نفي او على لغة الم ياتيك والانباء تنمي وكذا الكلام في قوله ولا تصوم (قوله) ارشدهم بالجر بدل مما قبله

(قوله) داخل في المحسوس ، اذ السمعي من المحسوس

---

(١) قال السيد عبد الرحمن في شرحه على الغاية شرع في مسائل التخصيص بالمنفصل وهو ينقسم الى ثمانية اقسام لأنه نوعان عقلي وشرعي والشرعي نوعان لفظي ومعنوي فاللفظي اربعة بالكتاب وبالسنة وبالاجماع وبالمفهوم ، والمعنوي ثلاثة بفعله صلى الله عليه وآله وسلم وبتقريره وبالقياس ، والعقلي واحد فذلك ثمانية وقداوردها رحمه الله تعالى اربع مسائل الاولى قوله يجوز التخصيص الخ اه (٢) واعلم ان التخصيص بالحسي يؤول الى ان العقل يحكم بخروج بعض العام بواسطة المشاهدة فهو من التخصيص بالعقل ولذلك اقتصر الآمدى وابن الحاجب على العقلى اه ابن ابى شريف والله اعلم ولهذا قال الملاحبيب ميرزاجان لم يعد الحس من المخصصات المنفصلة وقد جعلوها ثلاثة الحس والعقل والدليل السمعي ، لأن الحاكم مطلقاً هو العقل والحس آلة اه (٣) قال في مغنى اللبيب انه مخصوص بصفة محذوفة اى كل شيء سلطت عليه بدليل قوله تعالى ماتذر من شيء أتت عليه أى سلطت ذكره في باب حذف الصفة فالتخصيص على هذا في الآية ليس بالحسي اه من خط السيد عبد الله بن حسين جحاف وتأويل آخر وهو ان تدمير كل شيء بالقوة ثابت لها والمراد قوته على تدمير كل شيء وان لم تدمر بالفعل الا ما تعلقت الارادة بتدميره وهو أقوى من الجواب الأول اه من خط السيد هاشم بن يحيى قدس سره (٤) قال صاحب جمع الجوامع يجوز التخصيص بالحس والسمع والعقل قال شارحه ابو زرعة المخصصات المنفصلة ثلاثة الحس والعقل والدليل السمعي فالأول الحس والمراد به المشاهدة والافالدليل السمعي من المحسوسات اذهو مدرك بحاسة السمع وقد جعله قسيماً له اه (*) وفي حاشية والمراد بالحسي المشاهد والافالسمعي مشاهد اه اسنوى يريد من متكلمي المعتزلة فأما أهل السنة فلم يذكرهم المصنف وهم كافة لايقولون ان العقل يخصص لانه ليس بحجة عندهم اه قال في الأم من خط الوالد يحيى

شذوذ من المتكلمين وذلك ( كقوله تعالى الله خالق(١) كل شيء) فعموم لفظه متناول لكل شيء فيتناول ذاته لكونه شيئاً من الاشياء مع أنه ليس خالقاً لها لقضاء ضرورة العقل باستحالة كون القديم سبحانه (٢) مخلوقا وهذا الاحتجاج مبني على ان المتكلم يدخل في عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلى ان الشيء يطلق على الله تعالى وفيه للمتكلمين مذهبان الصحيح اطلاقه عليه كقوله تعالى « قل أي شيء اكبر شهادة قل الله » وكقوله تعالى ( ولله على الناس حج البيت ) فانه يتناول بعموم لفظه كل من هو انسان حقيقة لغة والعقل قاض باخراج الصبي والمجنون (٣) لكن لا بالضرورة بل بالنظر وذلك للدليل الدال على امتناع تكليفهما (٤)( قيل ) (٥) في الاحتجاج للمخالف(٦) لو كان دليل العقل مخصصاً لكان ( يلزم تأخره ) والتالي باطل أما الاولى فلان تخصيص الشيء بيان للمراد منه والبيان يتأخر عن المبين لامتناع البيان ولا مبين(٧) ، وأما الثانية فلان دليل العقل متقدم عن الخطاب بالضرورة ( قلنا ) اللازم انما هو تأخره ( متصفاً بالبيان ) ولا بطلان فيه انما الباطل تأخر ذاته وتحقيق ذلك ان يقال قولهم يلزم تأخره ان ارادوا به تأخر ذاته فالاولى ممنوعة وان ارادوا به تأخر كونه مبيناً فالثانية ممنوعة وذلك لان دليل العقل وان كان متقدماً في ذاته على الخطاب لكنه قبل وروده لا يوصف بكونه مبيناً وانما يصير مبيناً بعد وروده ،

(قوله) لا يؤبه لهم في الصحاح فلان لا يوبه به ولا يؤبه له ، اي لا يبالى به

**مسئلة** اتفقت الامة الا فرقة لا يؤبه لهم من الظاهرية على أنه (يجوز

---

بن حسين الشيباني رحمه الله تعالى (*) وهو ظاهر كلام الشافعي رضي الله عنه في الرسالة فنهم من جعله خلافاً محققاً ومنهم من جعله لفظياً لان خروج هذه الامور من العموم لا نزاع فيه الا انه لا يسمى تخصيصاً الا ما كان باللفظ اه من شرح المنهاج لمحمد بن محمد مدرس الكاملية (١) قوله كقوله تعالى الله خالق كل شيء ولله على الناس حج البيت الخ ولقائل ان يقول على الاول انما يتأتى اذا قلنا بدخول المخاطب في خطابه وباطلاق لفظ شيء على الباري تعالى وعلى الثاني الطفل ان كان لا يستطيع فهو خارج بقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا والا فلا نسلم ان العقل يخرجه اه من شرح السبكي للمختصر (٢) في شرح العضد القديم الواجب وانما وصف القديم بالواجب ليكون الخروج جلياً ثابتاً من جهتي القدم والوجوب بحيث لا يتصور فيه نزاع بخلاف ما اذا وصف بالقدم فقط فان الحكماء قالوا بمخلوقية العقول مع انها قديمة وليست واجبة لذاتها عندهم اه سعد وعلوى والله اعلم (٣) والدليل السمعي وهو قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا مظاهر له اه قال السبكي والطفل ان كان الخ مامر اه (٤) وهو عدم الفهم الذى هو شرط التكليف اه (٥) داود والقفال اه جحاف (٦) قال ابن السبكي واعلم ان الخلاف في المسئلة لفظي فان أحداً لا ينازع في ان ما يسمى مخصصاً بالعقل خارج وانما النزاع في ان اللفظ هل يشمل ذلك فمن لا يسمي العقل مخصصاً يدعي ان اللفظ لم يشمل ذلك هذا هو ظاهر نص الشافعي كما نبهنا عليه في شرح المنهاج اه (٧) على لفظ اسم المفعول فان قيل بل الامر بالعكس لامتناع المبين

تخصيص الكتاب به )(١) إحتج الجمهور اما من جهة العقل فلانه يقضي بأن القاطع وهو الخاص لقوة دلالته لايبطل بالمحتمل وهو العام لاحتمال التخصيص فيه ولان العمل بالعام يبطل الخاص بالكلية بخلاف العكس واما من جهة النقل فهو انه لو لم يجز لم يقع (٢) فى كتاب الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله واما الملازمة فظاهرة واما استحالة التالي فلانه قد ورد فيه ( كآيتي العدتين ) (٣) عدة الحامل وعدة المطلقة فان قوله تعالى « واولات (٤) الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن » مخصص لعموم قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء » ، فان قيل لانسلم ان تخصيص المطلقات بهذه الاية لجواز ان يكون من السنة ، قلنا قد قيل أنه وقع العلم بأن التخصيص انما هو بالآية لابدليل آخر فمنعه مكابرة مع ان الاصل عدم الغير ، قالوا لو خص الكتاب بالكتاب لخرج النبي ﷺ عن كونه مبيناً والتالي باطل فكذا المقدم اما الاولى فلاستحالة ان يكون الشيء الواحد مبيناً بتبيينين ، واما الثانية فللزوم مخالفة قوله تعالى « وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم » اذ التخصيص تبيين فيكون المبين هو الكتاب لاالرسول (٥) فيلزم وقوع نقيض مانطق به القرآن

---

ولا بيان قلنا المراد ذات المبين أعنى الخطاب الذى يبين المراد منه لامفهوم المبين اه سعد

(١) علم تقدم العام او تقدم الخاص اوجهل التاريخ ومنعه بعض مطلقا وفصل ابو حنيفة والقاضى وامام الحرمين فقالوا ان علم التاريخ فالخاص ان كان متأخراً خصص العام وان كان متقدماً فلا بل يكون العام ناسخاً للخاص وان جهل التاريخ تساقطا لاحتمال بطلان حكم الخاص لتأخر العام وثبوت حكمه لتقدمه فيتوقف في مورد الخاص ويطلب فيه دليل آخر اه عضد (٢) لكنه واقع كذا في بعض النسخ وضرب عليه لانه لم يثبت في نسخ المؤلف لان قوله والتالي باطل مغن عنها وكذا قوله في كتاب الله مستغنى عنه لان الكلام فيه اه سحولي (٣) فان قيل كل من هاتين الآيتين أعم من وجه وأخص من وجه وسيأتى للمؤلف عليه السلام ان ما كان كذلك فليس تخصيص عموم احدهما لعموم الآخر بأولى من العكس فيطلب الترجيح بينهما كأن يتضمن احدهما حكما شرعياً دون الآخر او تشتهر روايته او يعمل به الاكثر او نحو ذلك مما ذكره عليه السلام فيما سيأتى فكيف تكون آية الحمل مخصصة لآية الطلاق فلعل الجواب والله اعلم انه ذكر النجرى في شرح الآيات ان عدة المطلقة الحامل بالوضع اجماعاً فيكون الاجماع مرجحاً لكون آية الحمل مخصصة لآية الطلاق ، بقي ان يقال لم لايكون المخصص هو الاجماع وانه لايستقيم قول المؤلف قلنا قد قيل انه وقع العلم الخ وان يقال ان الخاص مع التراخي ناسخ فلايستقيم الاستدلال بالآيتين الا اذا جهل المتقدم منهما اوعلم تأخر الخاص من دون تراخ ، نعم لو كان الاجماع على تخصيص الآية بالآية اندفعت الاشكالات ولو أجيب بأن آية الحمل في المطلقات فقط كما هو ظاهر سياق القرآن فتكون آية الحمل اخص مطلقاً اندفع السؤال لكن يبقى الاشكال بأن الخاص مع التراخي الخ فينظر والله اعلم فالاولى الاقتصار في الاحتجاج على جهة العقل والله اعلم اه (٤) واعلم ان مقتضى تفصيل الحنفية وبعض ادلة الشافعية ان المخصص يكون خاصاً البتة وليس بلازم فان اولات الاحمال ايضاً عام ، نعم يكون خاصاً بمعنى كونه متناولا لبعض مايتناوله العام اه من شرح المنهاج لمحمد بن محمد مدرس الكاملية (٥) فان قلت لايخفى ان ذلك لايدل على حصر

---

(قوله) تعالى واولات الاحمال اجلهن ، هذه الآية شاملة للمطلقات لان أولها واللائى يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر واللائي لم يحضن وأولات الاحمال الخ ، فيخصص بها عموم والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وهذا مبنى على ان المخصص لا يلزم ان يكون خاصاً من كل وجه فان أولات الاحمال ايضاً عام ، نعم يكون خاصاً بالنسبة الى العام بمعنى كونه متناولا لبعض أفراده لاكلها ، واعلم ان الاحتجاج بالآيتين أما على المانعين للتخصيص مطلقا فظاهر وأما على القائلين بالتفصيل بانه ان علم التاريخ فالخاص ان كان متأخراً خصص العام وان كان متقدما فلا بل يكون العام ناسخاً للخاص وان جهل التاريخ تساقطا فانما يتم اذا كان آية سورة البقرة بعد آية الحمل في النزول اشار الى ما ذكرنا في الحواشي (قوله) قلنا قد قيل ذكره السعد في الحواشي

---

(قوله) فانما يتم اذا كان آية الخ ، لعل في العبارة قلب اذا المراد انهم لا يلتزمون ما دلت عليه الآية من التخصيص الا مع تأخر المخصص وهو هنا آية الحمل بان تكون بعد آية البقرة والله اعلم اه حسن ح (قوله) آية سورة البقرة ، هي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء اه

وأنه محال ، (و) الجواب أن ماذكروه من الاحتجاج بقوله تعالى ( لتبين للناس (١) معارض بـ)ـقوله تعالى « وانزلنا عليك الكتاب » ( تبياناً لكل شيء ) لاقتضائه ان يكون الكتاب تبياناً للكتاب لكونه شيئاً ( والحق انه ) ﷺ ( المبين بالكتاب والسنة ) لان الكل ورد على لسانه فكان هو المبين (٢) تارة بالكتاب وتارة بالسنة فلا مخالفة ولا تعارض (و) يجوز تخصيص الكتاب ( بالسنة (٣) المعلومة اتفاقاً ) (٤) سوآء كانت معلومة بالتواتر اوبغيره كما قال ابن السمعاني ان محل الخلاف في خبر الاحاد اذا لم يجمعوا على العمل به اما اذا اجمعوا عليه فيجوز التخصيص به بلا خلاف (٥) (و) اختلف ( في ) السنة ( الظنية ) على أقوال فمنها ( المنع ) مطلقاً وهذا القول حكاه ابو الخطاب عن بعض الحنابلة ونقله الغزالي في المنخول عن المعتزلة ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقهاء ونقل عن طائفة من أهل العراق قالوا ولاجل (٦) ذلك منعوا الحكم بالقرعة (٧) وبالشاهد واليمين (و) منها ( الجواز مطلقاً ) وهو اختيار ائمتنا (٨) عليهم السلام كما صرح به الامامان ابو طالب والمنصور

---

التبيين في الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلا ينافي كون الكتاب مبيناً ومخصصاً له فالجواب انه يفهم منه كونه صلى الله عليه وآله وسلم مبيناً لجميع ما نزل من الكتاب على ما يدل عليه إسم الموصول فلو كان الكتاب أيضاً مبيناً لزم تبيين المبين وهو تحصيل الحاصل اه ميرزاجان

(١) لانه فوض البيان الى الرسول والتخصيص بيان فلا يحصل الا بقوله اه من شرح المحلي

(٢) لان تلاوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم آية التخصيص بيان منه له اه محصول

(٣) وقيل لايجوز بالسنة المتواترة الفعلية بناء على القول الآتي ان فعل الرسول لايخصص اه من شرح المحلي قال ابو زرعة في شرح الجمع ما لفظه يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة بالاجماع كما حكاه الصفي الهندي وقال الآمدي لا اعلم فيه خلافاً ومنهم من حكى الخلاف في السنة الفعلية اه

(٤) في دعوى الاتفاق نظر فان منهم من منع التخصيص بغير القران ومنهم من منعه بغير السنة كما سبق وذلك يظهر بالتأمل اللهم الا ان يريد اتفاقاً مخصوصاً اه قسطاس (٥) وقد يقال الدال على التخصيص انما هو الاجماع اه من شرح ابي زرعة للجمع والله اعلم (٦) في شرح النجرى للايات عند قوله تعالى فان لم يكونا رجلين الخ واستدل ابو حنيفة وزيد بن علي على عدم قبول الشاهد واليمين بهذه الآية الخ ما فيه اه (٧) القرعة عند الشافعي في التجاذب بين اثنين ولا رجحان لبد احدهما اه حبشي (٨) ينظر لم لم يقيد اختيار ائمتنا عليهم السلام بما اذا كان العام عملياً كما في الفصول وكما لمح اليه عليه السلام في رد الوجه الثاني للمانعين مطلقاً حيث قال لان العام ظني الدلالة في العمليات والظاهر انه لابد من التقييد فانهم لايجوزون تخصيص عمومات آيات الوعيد الدالة على دخول الفساق فيه كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده ندخله ناراً خالداً فيها باخبار الوعد الآحادية الدالة على تخصيص تلك العمومات بعدم تخليد العصاة من أهل الملة من نحو ماروى شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي فينظر والله اعلم ويمكن ان يقال المراد فيما نحن بصدده بيان جواز تخصيص الكتاب بخبر الآحاد واما بيان فيم يجوز وفيم لايجوز فبحث آخر وقس على هذا عدم تقييد تخصيص المتواتر بالآحاد كما سيأتي وكذلك التخصيص بالمفهوم كما سيأتي أيضاً واما صاحب الفصول فقيد أيضاً في الموضعين ولعل فائدة

---

هكذا رواه في شرح الجمع عن السمعاني واعترض عليه بان الدال على التخصيص حينئذ انما هو الاجماع (قوله) منعوا الحكم بالقرعة لان ثبوته بالسنة الظنية وكذا ثبوت الحكم بالشاهد واليمين فنعوا التخصيص بهما لذلك ولعل العموم الذى منعوا تخصيصه بهما هو الثابت بمفهوم قوله فاستشهدوا شهيدين الآية وقوله فان لم يكونا رجلين الآية فانهما يفيدان عدم جواز الحكم بغيرهما فلا يخصص عموم غيرهما بهما هذا ما يتكلف لتوجيه ماذكر، والتحقيق انه سيأتي في النسخ ان زيادة الحكم بشاهد ويمين عندهم من باب النسخ لانه ثبت عدم جواز الحكم بشاهد ويمين من مفهوم النص حيث حصر البينة في النوعين لانه اوجب انه اذا لم يكن رجلان لزم رجل وامرأتان فدل على انه لا يجوز الحكم بشاهد ويمين والا لما كان اللازم عند عدم الرجلين رجلا وامرأتين هكذا في شرح المختصر وحواشيه وقد اجيب عن هذا بان المنحصر في الاثنين طلب الاشهاد فليس المفهوم سوى ان غير طلب الاستشهاد لم يتعلق الا بهذين النوعين واما انه لا يصح الحكم بغير النوعين فلا دلالة للنص عليه لابالمنطوق ولا بالمفهوم ويأتي في جواز الحكم بالقرعة مثل ماذكرنا في الحكم بالشاهد واليمين

---

(قوله) فليس المفهوم سوى ان غير الخ ، الظاهر سقوط غير اه من خط السيد محمد بن زيد

بالله عبدالله بن حمزة وعليه الجمهور ونقله الائمة الاربعة لكن الاطلاق مقيد عند الحنفية بالمشهور (١) واما بغيره فيجوز بعد التخصيص بمنفصل غير فعل لابعد النسخ (٢) (و) منها أنه (قيل) بالجواز (مع التخصيص بقطعي) (٣) عقلي أو نقلي متصل أومنفصل وهو لعيسى بن ابان واتباعه وهذا لاينافي ماتقدم له من ان العام بعد التخصيص لايكون حجة بل يصير مجملا لانه اذا أخرج شيء من الباقي بخبر الواحد كان محكوما عليه بضد حكم العام خارجا عن الاجمال (٤) (و) منها انه (قيل) بالجواز بعد التخصيص (بمنفصل) (٥) قطعي في رواية وفي اخرى قطعي أوظني كالمشهور والافلا جواز وهذا القول عزاه المتأخرون من الحنفية والشافعية الى الشيخ ابي الحسن الكرخي وروى ابوطالب عنه في المجزي موافقة الجمهور (٦) (لنا اجماع السلف)

(قوله) بمنفصل غير فعل ينظر في حجتهم على ذلك (قوله) لابعد النسخ اذ لو كان بعد النسخ فقد تراخى فلا يكون غير الخبر المشهور مخصصاً (قوله) مع التخصيص بقطعي ، اي ان سبق تخصيص العام بقطعي (قوله) كان محكوماً عليه ، اي على ماأخرج (قوله) خارجا عن الاجمال ، خبر ثان لكان اي خارجا عن اجمال العام المخصص بالقطعي (قوله) موافقة الجمهور وهو القول بالجواز مطلقا

---

تقييده في الثلاثة المواضع دفع مايتوهم من الاطلاق والله اعلم لكن لايخفى انه يلزم من تعليل تخصيص المفهوم والقياس بالجمع بين الدليلين مع ان كل واحد منهما أضعف من العام المخصص عدم التقييد ولعل المؤلف لايقول بالتقييد لكن مالمح اليه في رد الوجه الثاني للمانعين مطلقا كما سبقت الاشارة اليه يبتنى على خلاف ذلك اه والله اعلم (١) اى الخبر المشهور وهو ما كان راويه ثلاثة فصاعدا عن ثلاثة كذلك اه (٢) اى لابعد نسخ بعض ماتناوله العام فلا يجوز التخصيص بخبر الآحاد فلا يتوهم انه بعد نسخ العام فانه حينئذ يخرج عن المبحث فليتأمل اه شيخ لطف الله (٣) اى ان سبق تخصيص العام بقطعي اه شيخ لطف الله بخلاف مالم يخص او خص بظني اه محلي (*) قال في الجمع بعد كلام ابن ابان مالفظه وعندي عكسه اه قال في بعض حواشي شرحه اى ان خص بقاطع لم يجز تخصيصه بالآحاد والاجاز وذلك لان الغالب في العمومات انها مخصصة حتى قيل ان مامن عام الا وقد خص فاذا كان لابد من مخصص فالتخصيص بخبر الواحد يلحق بما هو الاغلب في العمومات بخلاف العام اذا خص بقاطع فقد وافق الاغلب فلاضرورة الى تخصيصه بعد ذلك بخبر الآحاد وأقام شارحه ذلك قولا وانه انفرد به وهو لم يورده الا بحثا واحتمالا والا فكان يختار في سائر المخصصات على آرآء ضعيفة انه يجوز التخصيص بها اذا لم يتقدم تخصيص بما يسوغ التخصيص الحاقاً لذلك العام بالاغلب في العموم ولم يقل ذلك فاعلم هذا اه (*) ومثال تخصيص الكتاب بخبر الواحد بعد ان خصص بقطعي اى بالكتاب قوله تعالى أقتلوا المشركين ثم اخرج منه النصارى بقوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ثم اخرج منه المجوس بقوله عليه السلام سنوا بهم سنة أهل الكتاب اه شرح منهاج (٤) تفسير لضد حكم العام اه (٥) عبارة الموزعي في الاستعداد في بيان هذين القولين يعني هذا والذي قبله وقال عيسى بن أبان من الحنفية ان خص الكتاب بدليل قطعي جاز تخصيصه بعد ذلك بخبر الواحد لانه قد ضعف بالتخصيص وتزلزل عن رتبة القطع وصار مجازاً ودلالته غير قطعية فتسلط عليه خبر الواحد فخصصه فقضى عليه ، وقال ابو الحسن الكرخي منهم ان خص بدليل متصل فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد لان المخصص المتصل وما اتصل به كلام واحد فهو كالم يخص بحال فلا يتسلط عليه خبر الواحد لضعفه عنه وان خص بدليل منفصل يجوز تخصيصه به جاز تخصيصه بخبر الواحد لانه يصير مجازاً فيتسلط عليه وتوقف القاضي ابو بكر عن العمل بهما لتعارض الدلالة عنده فان الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة وخبر الواحد مظنون المتن اه منه (٦) في العام في العمليات اه

من الصحابة والتابعين (على التخصيص) للكتاب (بالاحاد) فمن ذلك قوله تعالى «واحل لكم ماوراء ذلكم» يدخل فيه نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها نخص بما رواه الجماعة عن أبي هريرة قال نهى رسول الله ﷺ ان تنكح المرأة على عمتها أو خالتها وللبخاري مثله عن جابر ومن ذلك آيات المواريث فانها مخصوصة بما جاء في السنة من موانع الارث فمن ذلك مارواه النسائي والترمذي وابن ماجه والدار قطني والبيهقي عن ابي هريرة مرفوعاً القاتل لايرث ورواه ابو داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً بلفظ لايرث القاتل شيئاً وفي رواية ليس لقاتل ميراث ، ومن ذلك حديث لايرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر متفق عليه ، ومن ذلك قوله تعالى «كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر» فانه يقتضي قتل الوالد بولده والمسلم بالكافر نخص ذلك بقوله ﷺ لايقتل الوالد بولده اخرجه ابن ماجه عن عمر بن الخطاب وعن ابن عباس وبقوله ﷺ لايقتل مسلم بكافر رواه احمد والترمذي وابن ماجه عن ابن عمر ، واعترض بأنهم ان كانوا اجمعوا فالمخصص هو الاجماع لاخبر الواحد وان لم يجمعوا فلا دليل اذ الدليل انما كان هو الاجماع والفرض عدمه ، واجيب بأن اجماعهم لم يكن على تخصيص تلك العمومات مطلقاً ليكون المخصص هو الاجماع بل كان على تخصيص الايات بالاخبار والاجماع دليل عليه (قيل) في الاحتجاج للمانعين مطلقاً (رد عمر خبر فاطمة بنت قيس) روى مسلم عن الشعبي أنه حدث حديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة (١) فاخذ الاسود ابن يزيد كفاً من حصى فحصبه بها وقال ويلك أتحدث بمثل هذا قال عمر لانترك كتاب ربنا وسنة نبينا (٢) لقول امرأة لاندري احفظت أم نسيت وزاد الترمذي في روايته وكان عمر يجعل لها السكنى والنفقة ولم يروعن احد من الصحابة انكاره فلو كان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائزاً لما رد عمر حديثها المخصص لقوله تعالى «اسكنوهن (٣) من حيث

(قوله) بما رواه الجماعة، البخاري ومسلم وابوداود والنسائي وابن ماجه (قوله) متفق عليه ، اذا قيل متفق عليه فالمراد البخاري ومسلم (قوله) قال عمر ، اي فانه قال عمر لانترك كتاب ربنا وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم (قوله) وسنة نبينا هو ما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال للمطلقة ثلاثاً النفقة والسكنى ما دامت في العدة

---

(١) عن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها ان زوجها طلقها وهو غائب فأرسل اليها وكيله بشعير فسخطته فقال والله مالك علينا من شيء فجاءت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فذكرت ذلك له فقال ليس لك عليه نفقة وامر ان تعتد في بيت أم شريك ثم قال تلك امرأة يغشاها اصحابي اعتدي عند ابن ام مكتوم اخرجه مالك ومسلم وابو داود والترمذي والنسائي اه من شرح ابن جحاف والله اعلم (٢) قال عيسى بن ابان اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار وحديث معاذ رضى الله عنه في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم وأراد بالسنة ماقال سمعت النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى مادامت في العدة اه تلويح (٣) قال في شرح النجري للايات اسكنوهن

سكنتم من وجدكم » بآخراج المبتوت طلاقها من عموم المطلقات لان زوجها اباعمرو ابن حفص بن المغيرة كان قد بت طلاقها ولكان ينكر عليه (و) قيل (ايضاً) في الاحتجاج للمانعين تخصيص الكتاب بخبر الواحد ( يستلزم ترك العلم بالظن ) لان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني فلزم ترك القطعي بالظني (و) أيضاً يستلزم ( جواز المعارضة ) بين القطعي والظني لانه اذا جاز ترك الاول بالثاني فبالاولى ان يتعارضا ( و ) أيضاً يستلزم جواز ( النسخ ) للمعلوم بالمظنون لمثل ذلك ولان النسخ أيضاً تخصيص في الازمان والكل معلوم البطلان ( قلنا ) اما الاول وهو رد عمر لخبر فاطمة بنت قيس فانما هو ( للتردد ) منه ( في حفظها ) (١) لما أمر به النبي ﷺ ولذلك قال لاندري احفظت أم نسيت فعلل الرد بالتردد في حفظها ونسيانها لا بكونه خبر واحد على انه يحتمل انه انما رد خبرها لكونه ناسخاً للاية لتراخيه لامخصصاً والناسخ لابد ان يكون في قوة المنسوخ كما يجيء ان شاءالله تعالى (و) اما الثاني (٢) فلانسلمه لان ( العام (٣) ظني الدلالة ) في العمليات لكثرة التخصيص في عموماتها فليس اللازم الا ترك الظني بالظني (و) اما الثالث فممنوع الملازمة وحينئذ (لاتعارض ) بينهما ( لعدم التساوي ) وانما جاز ان يكون الآحادي مخصصاً للكتاب لانه مبين للمراد من العموم غير رافع لشيء منه ولامعارض (و) اما الرابع فممنوع الملازمة أيضاً فيقال (لا) يلزم ( نسخ للاجماع ) الفارق بينهما (٤) فانه استقر على ان الكتاب لاتنسخه السنة غير متواترة نقل الاجماع السيد ابو طالب وابو عبدالله وابو الحسين البصريان والقاضي ابو بكر الباقلاني وفي المحصول ان الفرق بالاجماع جواب الاصوليين قاطبة قال ابو طالب ولولاه لكنا نجوز النسخ به كما نجوز التخصيص به ولهذا ذهب الشيخ ابو عبدالله البصري الى ان النسخ به كان جائزاً في صدر الاسلام ثم وقع الاجماع من بعد على المنع منه واستدل (٥) بقصة أهل قبا وهي أنهم تحولوا في حال صلاتهم الى جهة الكعبة حين وصل اليهم خبر نسخ القبلة وهو من اخبار الاحاد وتأوله ابو طالب

---

من حيث سكنتم في الرجعيات عند الهادى الخ كلامه اه (١) حول المؤلف لفظ صدقها بحفظها لان مسلماً اخرجه بلفظ لاندرى احفظت ام نسيت ولم يجده المؤلف بلفظ اصدقت ام كذبت كما ذكره ابن الحاجب اه منه (٢) اى ترك العلم بالظن اه (٣) قال الشيخ لطف الله في شرحه على الفصول ماحاصله احتجوا بأنه لايجوز ان يخاطب بشيء ويريد به غير ظاهره في العلمي مثل عموم الوعيد والا كان معمياً وملبساً فثبت ان دلالة العموم قطعية كذا في شرح المقدمة للنجرى قال الشيخ لطف الله وهذا الدليل كما ترى يعم العلمي والعملي فينظر ماوجه المخصص بالعلمي وهل يوجد الفرق بين القطعي والظني اه والله اعلم (٤) أى التخصيص والنسخ اه (٥) أى على جواز النسخ بالآحاد في صدر الاسلام اه

---

( قوله ) ولكان ينكر عليه ، اي على عمر (قوله) لا تعارض لعدم التساوى ، قد عرفت استدلال المخالف باستلزام جواز المعارضة بين القطعي والظني فكأنه قال لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لعارض القطعي والظني واللازم باطل لعدم التساوي والجواب هاهنا بمنع التعارض لعدم التساوى هو ما قصد المستدل في بطلان اللازم فالاولى الاقتصار هنا على اسناد منع التعارض بان خبر الواحد مبين للمراد بالعموم لا معارض

---

(قوله) واللازم باطل لعدم التساوى ، يقال ليس هو ما قصده المستدل اذ المراد بعدم التساوى في قوله لاتعارض لعدم التساوى بين ما نحن فيه وبين ما ذكروه من تعارض القطعي والظني لانهما ظنيان بخلاف ماذكروه في اللازم فلا تتم الملازمة الا مع تساوي المقامين اه ح عن خط شيخه ولفظ حاشية عن خط السيد العلامة الحسن بن يحي الكبسي رحمه الله تعالى مالفظه ويمكن الجواب بان المراد بانتفاء التساوى في كلامهم غيره في كلام المؤلف فعدم التساوى عندهم من حيث ان العام قطعي والخاص ظني وقد رده المؤلف بان العام ظني الدلالة فهما متساويان على هذا ولكن لاتعارض لعدم التساوى من حيث ان الخاص الظني مبين للمراد من العموم بخلاف العام فهو ظاهر فلا تساوى وهذا هو المراد هنا فلا تعارض اه حسن واما وجه منع الملازمة فعدم التساوى ايضاً بين ما نحن فيه لانهما ظنيان

بأنهم كانوا قد علموا (١) وقوع النسخ جملة (٢) ولم يعلموا تاريخه فعلمهم بالاحادي ليس نسخاً للمعلوم بالمظنون وانما هو اثبات لتاريخ النسخ المعلوم وهو بالاحاد جائز قال وهذه طريقة أبي علي (٣) رحمه الله تعالى وقد أومى اليها الشافعي ومنهم من فرق بين التخصيص والنسخ بأن التخصيص أهون لان النسخ يرفع الحكم دونه ولا يلزم من تأثير الشيء (٤) في الاضعف تأثيره في الاقوى ، إحتج ( الاخران ) (٥) وهما ابن أبان والكرخي بأن العام ان لم يخص بقطعي أو بدليل منفصل ( قطعي ) في تناول أفراده ( لم يضعف بالتجوز ) (٦) أي بالصرف عن الحقيقة الى المجاز (٧) اما اذا خص بقطعي كما ذهب اليه ابن ابان أو بمنفصل كما ذهب اليه الكرخي صار العام ظني الدلالة بالنسبة الى الاحاد بخلاف ما اذا ما خص بمتصل فان ذلك عند الكرخي لا يصير العام مجازاً في الباقي كما تقدم فتبقى دلالته على بقية الافراد قطعية فلا يجوز تخصيص شيء منها بخبر الاحاد كما اذا لم يخص بشيء أصلا (و) الجواب ان ( فيه ما سبق )وهو منع كون العام قطعياً في تناول أفراده لاحتمال التخصيص بالنسبة الى اي واحد منها قدر سواء كان قد خص بقطعي ومنفصل أو لم يخص (و) يجوز تخصيص الكتاب ( بالاجماع ) اجماعاً ( كآية القذف ) وهي قوله تعالى « والذين يرمون المحصنات » الى قوله تعالى « فاجلدوهم ثمانين جلدة » فان عموم الموصول يوجب الثمانين للحر والعبد فخص بالاجماع على تنصيف الجلد في حق العبد كالامة المنصوص عليها بقوله تعالى « فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » وقياس العبد عليها مستند الاجماع (٨)

---

(١) سيأتي في باب النسخ ان مسئلة القبلة من نسخ السنة بالكتاب فان التوجه الى بيت المقدس ثبت بالسنة ونسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام اه سحولي (٢) بقوله تعالى فلنولينك قبلة ترضاها اه (٣) يعني في التأويل المذكور اه (٤) وهو خبر الآحاد اه (٥) واعلم ان ابن أبان والكرخي يعتقدان ان دلالة العام قطعية فيرجع اختلافنا معهما الى أن دلالة العام على افراده هل قطعية لا سيما اذا لم تخص فلا يخصها خبر الواحد اوظنية فيخصها ولذلك قال ابن السمعاني ما قال ابن أبان مبني على أصل له لا نوافقه عليه والحاصل انهما على ضعف مذهبهما لا يوافقان على قولنا العام ظني الدلالة فلينقل الكلام معهما الى اصلهما الذى لا يمترى عند الانصاف ذووا الالباب في ضعفه ولنا فيه قول ليس هذا موضعه اه من شرح السبكي على المختصر (٦) ومعنى ضعفه بالتجوز انه لما خص منه البعض بمستقل صار ظاهراً في الباقي بناء على انه لم يتحقق الاخراج الا لما عداه واحتمل خروج كل واحد من الباقي بناء على ان المستقل يحتمل التعليل فلا نعلم قطعا ان أي قدر يخرج بالتعليل وبالجملة فقد ارتفع القطع المانع عن التخصيص بخبر الواحد اه سعد الدين قدس سره والله اعلم (٧) يعني ان العام اذ لم يخصص بقطعي او بدليل منفصل بل كان التخصيص بغيرهما فهو باق على حقيقته لان هذا التخصيص ما ضعفه ولا اخرجه عن الحقيقة الى المجاز اه (٨) ولكن يرد هنا سؤال وهو ان يقال لم لا يكون قياس العبد على الأمة هو

---

(قوله) علموا وقوع النسخ جملة اي من غير معرفة التاريخ لكن اذا قد علموه جملة وجب عليهم استقبال القبلة من اول صلاتهم والذى اجاب به في شرح المختصر ان خبر الواحد قد يفيد القطع بانضمام القراين اليه وهذا من ذلك القبيل لان نداء منادي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بحضرته على رؤس الاشهاد في مثل هذه العظيمة قرينة صدقه عادة ويجب المصير اليه لما ذكرنا من امتناع ترك القاطع بالمظنون (قوله) او بدليل منفصل ، اطلق المؤلف عليه السلام المنفصل عن تقييده بكونه قطعياً او ظنياً بناء على احد الروايتين عن الكرخي كما تقدم ( قوله ) قطعي هذا خبر ان في قوله ان العام ان لم يخص

---

وبين ما ذكرتم من لزوم تعارض القطعي والظني اه حسن من خط حفيد مؤلف الروض (قوله) لكن اذا قد علموه جملة الخ ، قد يقال انهم لما سمعوا قول الله تعالى فلنولينك قبلة ترضاها كان عدة بالنسخ فبقوا منتظرين فلما جاء النداء جزموا بانجاز الوعد واذا كان كذلك فلا يلزمهم استقبال القبلة من اول صلاتهم اه السيد قاسم بن محمد الكبسي ح (قوله) لان نداء منادي الرسول الخ ، يحقق هذا من شرح المختصر لان الكلام في اهل قبا فكيف قوله بحضرته فتأمل اه عن خط شيخه

انهن لايدخلن في الذين آمنوا الا بنقل الشرع او بالتغليب (قوله)

ومن ذلك قوله تعالى « ياايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله » فانه (١) يعم النساء والعبيد وخصوا بالاجماع (وهو) يعني التخصيص بالاجماع ليس لذات الاجماع قطعاً لتراخيه لانه في زمنه ﷺ محال وانما هو (لتضمن المخصص) وهو مستند الاجماع والمخصص في التحقيق هو المستند ، فان قيل سند الاجماع (٢) قد يكون قياساً كما مر وفي التخصيص بالقياس مقال كما يجيء ، قلنا المقال في قياس لم ينعقد عليه اجماع على ان مانع التخصيص بالقياس يخصص الاجماع المخصص بكون مستنده نصاً صريحاً وهذا (كتضمن العمل بخلاف النص للناسخ) يعني كما أن عمل أهل الاجماع بخلاف ماهو نص في حكم من غير عموم متضمن لنص ناسخ لذلك النص الدال على الحكم بخصوصه لامتناع عمل أهل الاجماع على خلاف النص من غير اطلاع على ناسخ له ولاجل هذا حكم على أن الاجماع لايكون ناسخاً وانما الناسخ مايتضمنه وأطلاقهم القول بأن الاجماع يصلح مخصصاً ولا يصلح ناسخاً مجرد اصطلاح مبني على أن النسخ لا يكون الا بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون بغيره من العقل والحس وغيرهما وأما من جهة المعنى فلافرق إذ كل من النسخ والتخصيص في الظاهر بالاجماع وفي التحقيق بالمتضمن

## مسئلة

(و) يجوز تخصيص (السنة (٣) بها) أي بالسنة عند الجمهور والمخالف في ذلك أقل قليل والتفصيل أن السنة العامة أما متواترة او آحادية والمخصصة كذلك فالمسائل أربع ، الاولى تخصيص السنة المتواترة (٤) بمثلها وقد روي عن داود القول بمعارضتها ، الثانية تخصيص المتواتر بالاحاد والخلاف فيها كالخلاف في تخصيص الكتاب بالاحاد كما صرح به القاضي أبو بكر في التقريب والجويني في البرهان والبيضاوي في المنهاج وغيرهم ، الثالثة تخصيص الاحاد بالمتواتر وهو قليل الوجود ، الرابعة تخصيص الاحاد بالاحاد وهو كثير جداً وانما حكم الجمهور بجوازه في المسائل الاربع جميعاً اما في الثانية فلما تقدم في تخصيص الكتاب بالاحاد واما في البواقي

---

المخصص عند من يثبت التخصيص بمثل ذلك وهو الاكثر اه دواري (١) عمومه للنساء تغليباً او على مذهب من قال بدخولهن اه والله اعلم (٢) في نسخ مستنده اه (٣) قال البرماوي في شرح الفيته مالفظه وحكى الشيخ ابو حامد عن داود انهما يتعارضان ومنشأ الخلاف في ذلك مما سبق من ان السنة انما تكون مبينة لقوله تعالى لتبين للناس لامحتاجة للبيان سواء تواترت ام لا ولذا قال القاضي عبد الوهاب منع بعضهم من تخصيص السنة بالسنة لما سبق اه (٤) وتصوير ذلك في زمننا عسير كما قال القرافي لفقد التواتر قال وانما يتصور في عصر الصحابة والتابعين فان الاحاديث كانت في زمنهم متواترة لقرب العهد وشدة العناية

---

(قوله) فانه يعم النساء قد تقدم الخصص ، في قوله يخصص الاجماع المخصص ، صفة للاجماع وقوله بكون مستنده نصاً ، اي لاقياساً فالباء متعلق بيخصص وينظر في وجه زيادة صريحاً وهذا الجواب لاينتهض منه الاستدلال بالاجماع على تنصيف الجلد في حق العبد لان مستنده قياس (قوله) للناسخ متعلق بتضمن (قوله) والمخصصة ، اي والسنة المخصصة كذلك اي كالسنة العامة (قوله) اما في الثانية فلما تقدم في تخصيص الكتاب بالاحاد ، الذي تقدم هو الاستدلال باجماع السلف على تخصيص الكتاب بالآحاد فليس الاستدلال هاهنا بعين ما تقدم كما لايخفى فالمراد انه يجي هاهنا مثل ماتقدم لكن ينظر هاهنا في المسائل التي وقع اجماع السلف على التخصيص بها فان الكلام هاهنا في تخصيص عموم المتواتر من السنة ولم يذكر المؤلف عليه السلام من عموم المتواتر منها شيئاً (قوله) واما في البواقي فلوجهين

(قوله) وينظر في وجه زيادة صريحاً ، لعل وجهه التنصيص على تعين النص وهو الذي لايحتمل غيره كما يأتي بيانه في باب المنطوق والمفهوم اذ قد يطلق في مقابلة الاجماع والقياس وحين ان يطلق في مقابلة ذلك يراد به ما هو اعم من الاحتمال للغير وعدمه والله اعلم اه من خط السيد احمد بن محمد بن اسحق رحمه الله ح وكتب عليه السيد عبد الله الوزير رحمه الله مالفظه ووجهه انه لما اريد ان المستند نص لاقياس

فلوجهين (للوقوع (١) ولئلا يبطل القاطع بالمحتمل) (٢) اماالوجه الاول فتقريره أن يقال لو لم يجز تخصيص السنة بالسنة لم يقع لكنه واقع أما الشرطية فظاهرة وأما الاستثنائية فلان قوله ﷺ فيما سقت السماء العشر رواه ابوداود والنسائي عن ابن عمر مخصوص(٣) بقوله ﷺ ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة متفق عليه من حديث ابي سعيد الخدري وهو في السنة أكثر من أن يحصى واما الوجه الثاني فكما تقدم، قالوا قال تعالى في حق الكتاب « تبياناً لكل شيء فلو بينت السنة لما صدق العموم لاستحالة ان يكون الشيء مبيناً بتبيينين، (و) الجواب مع تسليم استحالة ان يكون الشيء مبيناً بتبيينين اذا قد يمنع استحالة اجتماع المبينات بناء على أنها معرفات لامؤثرات ان قوله تعالى (تبياناً) لكل شيء (معارض بلتبين للناس) في قوله تعالى وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم (الى آخره) اي ماسبق وهو قوله والحق انه المبين بالكتاب والسنة وقد عرفت تقريره على انه يمكن الجمع بين الايتين بان تكون الثانية مخصصة للاولى (و) يجوز تخصيص السنة متواترة كانت اوآحاداً (بالكتاب (٤) والاجماع) عند الجمهور (لئلا يبطل) القاطع (الى آخره) كما تقدم ولقوله تعالى تبياناً

---

بالرواية اه من شرح الجمع لابي زرعة (١) الظاهر من هذا الدليل التوزيع على الثلاث المسائل الباقية فقوله للوقوع لتخصيص الآحاد بالآحاد «» وقوله ولئلا لتخصيص المتواتر بالمتواتر والآحاد بالمتواتر والله اعلم ويمكن ان يقال المراد بالقطعي قطعي الدلالة فيكون قوله ولئلا لجميع الثلاث المسائل الباقية جميعاً لكن يقال على هذا هو ايضاً يصلح دليلا على الثانية ايضاً فلم خصه بغيرها مع ان هذا الدليل الذي ذكره عليه السلام مفتقراً الى بيان المسائل التي وقع اجماع السلف على تخصيص العام المتواتر بها وعلى معرفة ذلك العام المتواتر ايضاً ولم يتعرض عليه السلام لذلك والله اعلم اه «» والمختار انه يجوز في العملي لاالعلمي كما مر والله اعلم اه (٢) القاطع الخاص والمحتمل العام اه (٣) لتناوله مادون خمسة اوسق اه (*) هذا الزام مستقيم ويحتمل ان يعود الي الجميع لان الآحادي وان كان آحادي المتن فهو قطعي الدلالة لانه نص اعني المخصص ولعله الاولى اه ليس الا الوجه الاخير كما يقضى به قوله في الشرح وأما في البواقي والمراد انه قطعي المدلول لاقطعي الثبوت وكما يقضى به قوله واما الوجه الثاني فكما تقدم اه قال في الام قاله كاتبه من خط السيد عبدالله الوزير رحمه الله تعالى (٤) تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن قليل حتى ان كثيراً لم يذكره كالبيضاوي، وابن الحاجب وان ذكره لكن لم يمثل له ومن امثلته قوله صلى الله عليه وآله وسلم ماأبين من حي فهو ميت رواه ابن ماجه خص بقوله تعالى ومن اصوافها وأوبارها واشعارها اثاثاً ومتاعاً الى حين ومن امثلته قوله صلى الله عليه وآله وسلم خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم فان ذلك يشمل الحر والعبد فخصص بقوله تعالى فاذا أحصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ماعلى المحصنات من العذاب اه من شرح الفية البرماوي وفي الاتقان مالفظه فصل من خاص القرآن ما كان مخصصاً لعموم السنة وهو عزيز ومن امثلته قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون خص عموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم امرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله تعالى حافظوا على الصلوات

---

الاول منها الوقوع والثاني قوله ولئلا يبطل القاطع بالمحتمل لكن اما الوجه الاول فانما ينتهض في الرابعة وهي تخصيص الآحاد بالآحاد اذ لم يذكر المؤلف عليه السلام الوقوع الا فيها واما ابطال القاطع بالمحتمل فلعله ينتهض في الجميع لان التخصيص وان كان بالآحاد فالمراد قطعي الدلالة فيشمل الثانية وهي تخصيص المتواتر بالآحاد لان المتواتر ليس بقطعي الدلالة لعمومه ومقتضى عبارة المتن ان الاستدلال بالوقوع استدلال على تخصيص السنة بالسنة مطلقا وقد عرفت انه لاينتهض في الجميع (قوله) واما الوجه الثاني وهو ابطال القاطع بالمحتمل فكما تقدم في تخصيص الكتاب به حيث احتج للجمهور من جهة العقل بانه يقضي بان القاطع وهو الخاص لقوة دلالته لايبطل بالمحتمل وهو العام الخ (قوله) وبالكتاب كتخصيص قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل بقوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ونحو ذلك حيث علمنا تأخر الآية عن الخبر اومطلقا

---

كان مظنة ان يتوهم انه اريد بالنص ما يقابل القياس وهو يشمل الظاهر كما سيأتي في الباب الخامس قال وقد كنت كتبت نحوه في مذاكرة قديمة مع الصنو اسحق اه من خطه

لكل شيء ( و ) خالف في ذلك شرذمة محتجين بقوله لتبين ) (١) للناس وهذا ( قد سبق ) (٢) تقريراً وجواباً ،

**مسألة** ( ويجوز ) التخصيص ( بالمفهوم عند معتبره ) سوآء فيه مفهوم الموافقة والمخالفة وذكروا فيه مثالا لمفهوم المخالفة فقط وهو قوله ( مثل في الانعام زكاة ، في الساعة زكاة ) لانه الاضعف فاذا صح التخصيص بالاضعف فبالاقوآء أولى ومن أمثلة التخصيص بمفهوم الموافقة قوله تعالى « فلاتقل لهما اف » فان مفهومه وهو أن لايؤذيهما بحبس ولا غيره مخصص لعموم قوله ﷺ لَيُّ الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه ابو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم والبيهقي من رواية عمرو بن الشريد عن أبيه وقال الحاكم صحيح الاسناد واللي المطل والمراد بحل عرضه أن يقول غريمه ظامني وبعقوبته الحبس ونحوه ولذلك ذهب أصحابنا ونقل عن كثير من الشافعية كالرافعي والبغوي والنووي أن الوالد لايحبس في دين ولده ، ومن أمثلة التخصيص بمفهوم المخالفة قوله ﷺ اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث رواه الاربعة خص بمفهومه قوله ﷺ الماء لاينجسه شيء (٣) رواه ابو داود والترمذي والنسائي عن ابي سعيد الخدرى فان منطوق الثاني وهو عدم تنجيس الماء قليله وكثيره بشيء من النجاسات خصصه مفهوم الاول بالكثير وهو القلتان فمافوقهما لدلالة الشرط على أنه اذالم يبلغ قلتين يحمل الخبث وهذا مجرد مثال والا فان حديث القلتين (٤) ضعفه ابو داود مع أنه يحتمل أن يراد اذا بلغهما انتقاصاً ضعف عن

---

على اختلاف المذهبين (قوله) فان مفهومه وهو ان لايؤذيهما ، وعموم هذا المفهوم مخصص بالفتح لجواز حبس الوالد لنفقة ولده ولجواز حبسه بحق الغير اذا كان الحاكم هو الابن (قوله) بالكثير متعلق

---

(قوله) مخصص بالفتح الخ ، ولكن قد سبق للمؤلف ان الحق ان العموم من عوارض الالفاظ فلا يستقيم هذا عليه اه حبشي ح

---

والصلاة الوسطى خص عموم نهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن الصلاة في الاوقات المكروهة باخراج الفرايض وقوله تعالى ومن اصوافها واوبارها الآية خص عموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم ماأبين من حي فهو ميت وقوله تعالى والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم خص عموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم لاتحل الصدقة لغني ولالذي مرة سوى وقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله خص عموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار اه بلفظه (١) مانزل اليهم ، جعله مبيناً للقرآن فلا يكون القرآن مبيناً للسنة قلنا لامانع من ذلك لانهما من عند الله وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وان خص من عمومه ماخص بغير القرآن اه محلى من شرح الجمع (٢) بأن ذلك لايقتضي ان يخرج عن كونه مبيناً فان تبينه تارة بالقرآن وتارة بالسنة اه من شرح الفية البرماوي (٣) يقال بضم الجيم وفتحها وفي ماضيه لغتان نجس ونجس فمن كسرها في الماضي فتحها في المضارع ومن ضمها في الماضي ضمها في المضارع أيضاً وهذا قياس مطرد معروف عند أهل العربية الا أحرفاً مستثناة من المكسور والله اعلم اه من شرح مسلم للنووي من باب الدليل على ان المسلم لاينجس اه (٤) يقال هو احسن مافي الباب ان قيل بنجاسة القليل وقد صححه غير واحد من أهل الحديث اه وقوله يحتمل ان يراد الخ يرده أن في بعض الفاظه

مخصصه وقوله فيكون التخصيص بالمنطوق ، اي يكون تخصيص لاينجسه شيء

احتمال الخبث لا بمعنى دفع الخبث فيكون التخصيص بالمنطوق لا بالمفهوم والتخصيص بالمفهوم عند من يعتبره حجة هو الصحيح ( للجمع ) بين الدليلين لانه (١) دليل شرعي عارض مثله فلا يعدل الى اطراح احدهما مع امكان العمل بهما ولو كانا مختلفين قوة وضعفاً كما يخصص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد (و) يجوز تخصيص العموم ( بفعله عليه السلام ) عند اكثر القائلين بكون فعله حجة وقال الكرخي وابن برهان ومن وافقهما انه لا يجوز ، واعلم ان العام اما ان يكون عاماً للامة والرسول (٢) ﷺ أو عاماً للامة دونه ﷺ ان كان الثاني ففعله لا يكون تخصيصاً له عن العموم لعدم دخوله فيه وأما بالنسبة الى الامة ففيه الاقسام والمذاهب الاتية وان كان الاول كما لو قال الوصال أو استقبال القبلة عند قضاء الحاجة أو كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل (٣) شيئاً من هذه الاشياء التي حرمها فلا خلاف في ان فعله يكون مخصصاً للعموم بالنسبة اليه (٤) واما بالنسبة الى الامة فلا يخلو اما أن يجب اتباع الامة له في ذلك الفعل او لا فعلى الثاني يكون تخصيصاً له دون الامة ( فان وجب الاتباع ) وهو الاول فاما أن يجب بدليل خاص لذلك الفعل أو بدليل عام ( فبالخاص ) كما لو قال أولا لا يحل لاحد ان يصلي مكشوف الرأس ثم صلى كذلك فهذا الفعل ( نسخ ) لحكم العام المتقدم (٥) لارتفاعه (٦) عن الكل اما بالنسبة اليه

---

لم ينجس وهذا لا احتمال فيه اهـ من خط العلامة الجنداري رحمه الله ، قال ابن حجر لو لم يكن المعنى لم ينجس لما كان لذكر القلتين معنى لأن مادونهما اولى بذلك اهـ (١) الظاهر والله اعلم ان هذا مناقض لما سبق في الرد على من منع تخصيص الكتاب بالآحاد من أنه لا تعارض لعدم التساوي ويمكن الجواب بان المراد بالمعارضة فيما سبق المعارضة من كل وجه بحيث يتعذر الجمع بين الدليلين وهنا المعارضة من وجه بحيث يمكن الجمع فلا مناقضة والله اعلم اهـ (٢) وليس في ذلك القول ان حكم الرسول حكمنا على سبيل النصوصية اهـ قسطاس (٣) لابد من تقييد الفعل بان يقال ثم فعل شيئاً بلا تراخ اذ مع التراخي يكون الفعل ناسخاً لحكم العموم في حقه لامتناع تاخر البيان عن وقت الحاجة وكذلك قوله عليه السلام فعلى الثاني يكون تخصيصاً له دون الامة لابد من تقييده كذلك وقد سبق هذا للمؤلف عليه السلام في السنة فلعله اكتفى عن التقييد هنا احالة على ماسبق اهـ والله أعلم (٤) فان كان في ذلك القول العام أن حكمه حكمنا على سبيل النصوصية بان يقول علي وعلى كل مسلم كان فعله نسخاً لا تخصيصاً اهـ قسطاس (٥) لا يتم هذا الا اذا تحقق ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي صادر منه بعد فعله الصلاة كاشفاً لرأسه او قبل فعلها بعد تحريمه كشف الرأس في الصلاة اذ مع جهل تاريخ القولين يكون فعله صلى الله عليه وآله وسلم مخرجاً له ودليل التأسي في الصلاة مخصصاً بحديث تحريم كشف الرأس مثلا لأنه اخص من حديث مالك ابن الحويرث أعني صلوا كما رأيتموني أصلي فيعمل بالخاص فيما تناوله وبالعام فيما بقي والله اعلم اهـ ع (٦) في نسخة

---

بمنطوق اذا بلغ الماء قلتين لازم منطوقه نجاسة الماء اذا بلغ في عدم الكثرة قلتين (قوله) فان وجب الاتباع فبالخاص كما لو قال لا يحل لأحد ان يصلي مكشوف الرأس هذا ليس دليل وجوب الاتباع الخاص بل هو العموم المنسوخ بالفعل فلا يصلح تقييد الخاص به واما دليل الاتباع فلم يتعرض له المؤلف عليه السلام فلو قال فبالخاص نسخ كما لو قال اولا لا يحل الخ وقال صلوا كما رأيتموني أصلي ثم صلى مكشوف الرأس لكان اولى ليحصل التمثيل لدليل الاتباع الخاص وليكون للتقييد وجه صحة اذ يكون قوله لا يحل بياناً لنسخه بالفعل وقوله صلوا بياناً لدليل الاتباع الخاص ، واعلم ان في عبارة المتن نوع تعقيد لان قوله فبالخاص نسخ معناه فوجوب الاتباع بالخاص نسخ فقوله نسخ ليس بخبر للوجوب وهو ظاهر ولو جعل خبراً للفعل كما هو مقتضى قوله في الشرح فهذا الفعل نسخ لم ينتظم معه لفظ المتن كما لا يخفى ويبقى وجوب الاتباع بلا خبر ولو قال المؤلف عليه السلام في المتن فان ثبت الاتباع بخاص فنسخ لانتظم الكلام وقد توجه عبارة المتن بان قوله فبالخاص معناه فان ثبت الوجوب بالخاص وقوله فنسخ جواب هذا الشرط وهو خبر لمبتدأ وهو ضمير عائد الى الفعل اي فهو نسخ وهذا الشرط وجوابه جواب الشرط المتقدم اعني قوله فان ثبت الاتباع (قوله) فهذا الفعل نسخ

---

(قوله) فلم يتعرض له المؤلف عليه السلام ، بل قد تعرض له آخراً فتأمل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) واعلم ان في عبارة المتن نوع تعقيد ، كلام المؤلف مستقيم

فظاهر واما بالنسبة الى الامة فلوجوب التأسي بدليل خاص لهـذا الفعل وهو صلوا كما رأيتموني اصلي (١) ولـكنه لايجوز الا (بشرطه) وهو وجوب تراخيه مدة تسع العمل بالمنسوخ كما سبق وكما سيأتي ان شاء الله تعالى (و) ان وجب الاتباع له ﷺ في فعله المخالف حكمه لحكم العموم (بالعام) أي بالدليل العام لوجوب الاتباع في ذلك الفعل وغيره مثل خذوا عني مناسككم أي عباداتكم وقد واصل بعد تحريمه على الكل فانه على المختار (يكون) هذا العام القائل بوجوب المتابعة (مخصصاً بالاول) (٢) وهو العموم المتقدم ذكره وهو فيما مثلناه قوله ﷺ لاوصال في الصوم (٣) وذلك (للجمع) بين العمومين ولو من وجه فانه اولى من ابطال أحدهما بالكلية فانا لو عملنا بدليل الاتباع العام وهو خذوا الحديث لبطل قوله لاوصال في الصوم بالكلية بخلاف العكس وهو ظاهر وذهب قوم الى ان العمل بموافق (٤) الفعل أولى من المخالف لخصوص الفعل فكان اقوى واليه الاشارة بقوله (قيل الفعل أولى لخصوصه قلنا) الكلام في العمومين (٥) لا في الفعل والعام المعارض له لان الفعل لادلالة له في نفسه على لزوم الحكم في حق الامة وانما يستفاد ذلك من دليل الاتباع والمفروض ان (الاول أخص) (٦) وهو أعم ، فان قيل الدليل مجموع دليل الاتباع مع الفعل وهو أخص (٧) قلنا لانسلم ان للفعل دلالة على التأسي بوجه ما بل الدال هو العام وحده (وان سلم) ان له دخلا في الدلالة فلا نسلم ان المجموع أخص غايته المساواة فانه يستفاد من وصاله ﷺ مع دليل التأسي العام عموم الجواز كما يستفاد من قوله الوصال حرام على كل مسلم عموم التحريم وحينئذ ان عمل بالقول المخالف لم يبطل الفعل وهو ظاهر ولا دليل التأسي بالكلية وان عمل بالموافق للفعل معه (لزم الابطال) للقول المخالف

---

وارتفاعه اه عن الكل اى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن الامة اه

(١) فانه خاص بالصلاة وليس شاملا لكل فعل يفعله اه سبكي والله اعلم (٢) فكانه قال إتبعوني الا في الوصال فان قلت كيف يكون تخصيصاً وهو عام ايضاً قلت عام بالنسبة الى افراد خاص بالنسبة الى فاتبعوني اه منتخب (٣) فيلزم الامة موجب هذا القول ولا يجب عليهم الاقتداء به في الفعل اه شرح فصول (٤) وهو دليل وجوب الاتباع فيتبع في فعله وقيل بالوقف اه عضد (٥) وهما خذوا عني ولا وصال في الصوم (٦) حيث لم يعم كل فعل اه سعد (*) القول الاول ودليل الاتباع عامان أما الاول ففي كل المكلفين واما الثاني ففي كل المكلفين في جميع الافعال والاول أخص حيث لم يعم كل فعل اه قسطاس (٧) اذ مجرد ايجاب اتباع النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يدل على وجوب

---

لحكم العام المتقدم وهو لايحل لاحد ان يصلى الخ ، اذ لم يبق التحريم لا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم ولا في حق الامة وهذا معنى قوله لارتفاعه عن الكل الخ (قوله) في فعله المخالف ، صفة فعله وحكمه فاعله (قوله) بعد تحريمه على الكل ، بقوله الوصال حرام على كل مسلم (قوله) فانه ، اى دليل الاتبـاع العام (قوله) يكون هـذا العام الخ ، مقتضى العبارة الاضمار لتقدم ذكره في قوله فانه اي دليل الاتباع الا انه اظهره زيادة ايضاح (قوله) مخصصاً بالفتح بالاول ، في العبارة خفاء اذ لم يسبق للاول ذكر في المتن فلو اقتصر على قوله مخصصاً لكان اولى (قوله) وهو في ما مثلناه ، يعني سابقاً بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الوصال حرام على كل مسلم فيخص عموم خذوا عني مناسككم بغير الوصال (قوله) للجمع بين العمومين للعمل بتحريم الوصال مطلقا وبحديث الاتباع في غير الوصال ولذا قال المؤلف عليه السلام ولو من وجه (قوله) بالكلية ، اما في حقه فلانه اقد فعل الوصال واما في حقنا فلوجوب الاتباع في الوصال (قوله) بخلاف العكس ، وهو العمل بالعموم المخالف وهو لا وصال في الصوم وهو ظاهر كما عرفت (قوله) بموافق الفعل وهو خذوا عني الخ (قوله) لخصوص الفعل ، اي فعله صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) ان الاول ، وهو لا وصال في الصوم اخص لخصوصه بالصوم (قوله) وهو ، اي دليل الاتباع اعم لعمومه العبادات كما عرفت (قوله) عموم الجواز ، اي جواز الوصال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وللامة (قوله) عموم التحريم ، عليه صلى الله عليه وآله وسلم وعلى الامة (قوله) وحينئذ ان عمل بالقول المخالف ، للفعل وهو الوصال حرام لم يبطل الفعل لانه يكون مخصصاً له (قوله) ولا دليل التاسي ، للعمل به في غير الوصال (قوله) وان عمل بالموافق للفعل ، وهو خذوا عني الخ (قوله) معه ، فتأمل فيه اه ح عن خط شيخه

بالكلية والاعمال أولى من الاهمال (و) يجوز تخصيص العام ( بتقريره ) (١) ﷺ مع تكامل شرائطه فاذا قرر واحداً من المكلفين على خلاف مقتضى العام كان مخصصاً له عند الاكثرين خلافا لطائفة شاذة ، وشبهتهم ان التقرير لا صيغة له فلا يعارض ماله صيغة وهو العموم ، وجوابها أن التقرير وان لم تكن له صيغة لكنه في دلالته على جواز الفعل للفاعل أقوى من دلالة العموم على نفيه عنه وان كان له صيغة نظراً الى ان تطرق الخطأ الى الرسول ﷺ ابعد من تطرق التخصيص الى العام لكثرة التخصيص وعلى فرض التساوي يكون التخصيص اولى جمعاً بين الادلة واذا ثبت الجواز في حق ذلك الواحد ( فان تبين معنى ) هو العلة لتقريره (٢) ( الحق به مشاركه ) في ذلك المعنى اما بالقياس واما بنحو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ان ثبت وقوله ﷺ في خطبة حجة الوداع هل بلغت قالوا نعم قال فليبلغ الشاهد منكم الغائب فرب مبلغ أولى (٣) من سامع هذا حديث صحيح متفق عليه ( والا ) يتبين معنى موجب للتقرير ( فالمختار ) أنه ( لا يتعدى ) الى غير الفاعل لتعذر دليل (٤) التعدي اما القياس فلعدم الجامع كما هو المفروض واما الحديث (٥) فلانا لو عملنا به لبطل العام بالكلية (٦) بخلاف مالو خصصنا الحديث (٧) فالتخصيص (٨) هو الاولى جمعاً بين

---

اتباعه في فعل مالم يصدر عنه ذلك الفعل فيكون المجموع اخص اه قسطاس (١) أى لو رأى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من خالف حكم العام كما رأى عبد الرحمن بن عوف لابساً ثوب الحرير فقرره على ذلك ولم ينكر عليه كان ذلك التقرير مخصصاً أى مخرجاً عبد الرحمن من عموم قوله عليه الصلاة والسلام هذان حرامان على ذكور أمتي مشيراً الى الذهب والحرير لان سكوته دليل الجواز ثم ان ثبت قوله عليه الصلاة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فهذا التقرير يرفع حكم ذلك العام عن باقي المكلفين لانه صار منسوخاً بتقريره عليه الصلاة والسلام مخالفه وان لم يثبت فحكم التقرير يختص بعبدالرحمن فان ظهر لنا في عبدالرحمن معنى كان سبباً لتقريره عليه الصلاة والسلام له فمن وجدنا موصوفاً بذلك المعنى اخرجناه عن العموم ايضاً قياساً على عبد الرحمن اه ابهاج شرح المنهاج (٢) ومنه ماروى عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه نهى عن قتل الهرمين ثم لما بلغه قتل دريد ابن الصمة في اوطاس لم ينه عن قتله بل قرره فكان مخصصاً بمن كان هرماً ذا رأى اشار اليه الامام احمد بن سليمان اه (٣) في نسخة اوعى (٤) قال ابن ابي الخير مقتضى كلام اصحابنا ان مجرد التكليف معنى شامل فكل من ثبت له حكم من لفظه او تقريره ثبت لغيره من المكلفين الا لمخصص ومقتضى كلام الشيخ انه لابد من معنى زائد على التكليف لأجله يجب اجراء الحكم على من شاركه في ذلك المعنى من المكلفين وكلامه قوى وقد روى عن بعضهم ان المعنى ولو فهم فلا يفهم الا بدلالة زائدة على ثبوت المعنى للغير اه ابن ابي الخير (٥) وهو قوله حكمي على الواحد اه (٦) يقال وما المانع من بطلانه بالكلية ويحمل على النسخ والله اعلم اه سحولي (٧) وقلنا قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقوله في خطبة الوداع هل بلغت حيث علم عدم الفارق فبهذا التقدير يتخصص الحديث اه (*) عبارة ابن الحاجب وشراح كلامه واما الحديث فلتخصيصه إجماعاً بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الاحكام قطعاً وهنا لم يعلم اه (٨) قد

لان في سنده ضعفاً (قوله) فالمختار لا يتعدى والا بطل العام بالكلية هذا الدليل لا يشمل عدم تعذر التعدى بالقياس مع ان السياق فيه لقوله عليه السلام فان تبين معنى الحق به مشاركه والا يتبين معنى فالمختار الخ واما تعذر التعدى بالحديث فقد جعل المؤلف عليه السلام وجهه انا لو عملنا به لبطل العام بالكلية واراد بالعام هو المتقدم على التقرير كأن يقول استقبال القبلة بقضاء الحاجة حرام ثم يفعله مكلف ويقرره النبي صلى الله عليه وآله وسلم فان الحديث وهو قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لو عمل به لبطل حديث الاستقبال في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وحقنا ( قوله ) بخلاف مالو خصصنا الحديث ، بما علم فيه عدم الفارق

---

( قوله ) فقد جعل المؤلف وجهه الخ ، وكذلك يمكن تمشيته بالنظر الى القياس بانا لو عملنا به لبطل العام بالكلية اه حسن بن يحيي الكبسي (قوله) لبطل حديث الاستقبال في حقه صلى الله عليه وآله وسلم ، الاولى في حق المقرر كما لا يخفى اه ح من خط شيخه (قوله) بخلاف مالو خصصنا الحديث ، ظاهر عبارة الشرح في قوله بخلاف مالو خصصنا بالتضعيف باعتبار ما بعده فلا يلائمه قول المحشي بما علم فيه الخ وانما يناسب قوله بما علم لو كان خصصنا بالتخفيف كما هو الظاهر من عبارة العضد فتأمل اه ح عن خطه ﴿ وهو كذا في العضد قال عليه

الادلة وهذا ماأراد بقوله ( والابطل العام و ) يجوز التخصيص ( بالقياس ) عنداً ئمتنا عليهم السلام والجمهور ونقل عن الفقهاء الاربعة والاشعري وأبي هاشم في قوله الاخير وأبي الحسين والامام الرازي والآمدي ورواه أبو طالب عن الشيخ أبي الحسن الكرخي فتخصص عمومات الكتاب والسنة في الاحكام التي يعمل فيها بالقياس ( وقيل لايجوز ) (١) التخصيص بالقياس أصلا وهو رأي الجبائي واليه كان يذهب أبو هاشم أولا ورواه أبو طالب عن بعض الفقهاء ونقله القاضي أبو بكر الباقلاني عن طائفة من المتكلمين منهم ابن مجاهد من الشافعية ( وقيل بالوقف ) وهو مذهب الجويني (٢) والباقلاني ( وقيل محل اجتهاد ) فيعمل بالارجح من الظن الحاصل بالعام بالقياس ان كان ثمة تفاوت والا فالوقف وهو مذهب الغزالي وبه قال الامام يحيى بن حمزة ( وقيل ) يجوز التخصيص ( بالجلي ) من القياس لابالخفي وهو قول جماعة من الشافعية واختلفوا في تفسيرهما فقيل الجلي قياس العلة والخفي قياس الشبه (٣)، وقال الاصطخري الجلي مالو قضى القاضي بخلافه لنقض قضاؤه والخفي بخلافه، وقيل ان الجلي مثل قوله عليه الصلاة والسلام لايقضي القاضي وهو غضبان وتعليله بما يدهش العقل عن إتمام الفكرة (٤) فيتعدى الى الجائع والحاقن ( وقيل ) يجوز التخصيص بالقياس ( ان كان العام مخصصاً كما سبق ) في تخصيص الكتاب بالسنة الظنية فابن أبان يجوز اذا خص بقطعي سوآء كان عقلياً أونقلياً متصلا أو منفصلا والكرخي ان صحت الرواية عنه يجوزه اذا خص بمنفصل قطعي في رواية أوظني (٥) في اخرى وقول ابن أبان والكرخي مبني على أن العام المخصص بالمنفصل كما روي عن الكرخي أو مطلقاً كما روي عن ابن أبان مجاز ومتى صار مجازاً صارت دلالته مظنونة وان كان

(قوله) ويجوز التخصيص بالقياس، مثل ان يعم قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة المدين وغيره فيخص المدين من العموم قياساً على الفقير (قوله) في الاحكام التي يعمل فيها بالقياس، لتخرج الاحكام التي لا تكون كذلك مثل مالا يعقل معناه كالقسامة ونحو ذلك

(قوله) قياس الشبه، اي ما طريق علته الشبه كتعليل ازالة النجاسة بالطهارة كما يأتي

---

العلامة المقبلي رحمه الله وهو وهم أو تعبير غير صحيح والصواب بما علم فيه الفارق لان التخصيص به واما عدم الفارق فهو موجب للتعميم اه ح عن خط شيخه

---

حقق المقام في الحواشي فتأملها اه سيلان (١) ويمكن ان يحتج المانع بانه لما دل عموم النص على حكم وجب العمل بمقتضاه بقوله تعالى فاستقم كما امرت واعمل بالقياس انحراف عنه وفيه ان العمل بالقياس عمل بما لا أمر به فلا انحراف والله اعلم اه (٢) قال ابو زعة في شرح الجمع في سياق ذكر المذاهب في التخصيص بالقياس مالفظه السادس الوقف في القدر الذى تعارضا فيه والرجوع الى دليل آخر غيرهما وبه قال امام الحرمين أى في كتبه الأصولية لكنه قال في النهاية في مسئلة بيع اللحم بالحيوان يخص الظاهر بالقياس الجلي اذا كان التخصيص لا ينبو عن النص بشرط ان يكون القياس صدر عن غير الاصل الذى ورد فيه الظاهر فان لم يتجه قياس من غير مورد الظاهر لم يجز ازالة الظاهر بمعنى مستنبط منه يتضمن تخصيصه وقصره على بعض المسميات اه (٣) كما يقال في قياس تطهير النجس على الحدث في تعيين الماء لازالته يتعين الماء لطهارة النجس كطهارة الحدث حيث يتعين لها الماء بجامع كون كل منهما طهارة تراد للصلاة فالجامع وصف شبهي وهو كون كل منهما طهارة تراد للصلاة والوصف الشبهي هو مايوهم المناسبة اه (٤) وفي نسخة الفكر (٥) وهو المشهور على مامر اه

مقطوع المتن فصح تخصيصه بالقياس فاما قبل ذلك فانه حقيقة فى العموم فيكون قاطعاً فى دلالته فلا يصح تخصيصه بالقياس ، واعلم أن ابن برهان نقل عن أصحاب أبي حنيفة فى وجيزه مثل كلام ابن أبان واختاره الفناري فى فصول البدائع لمذهب أصحابه الحنفية وقال أنه مختار كثير من مشايخهم ، قلت الا أنهم لايسمون المتصل مخصصاً (١) ويجوزون تخصيص الكتاب بالخبر المشهور فحينئذ يفارق قولهم قول ابن أبان ( وقيل ) يجوز ( ان كان الاصل ) المقيس عليه ( مخرجاً ) من ذلك العموم (٢) بنص والافلا ( وقيل ) يجوز ( إن ثبتت ) علية ( العلة بنص أو اجماع أو كان الاصل ) المقيس عليه ( مخرجاً ) من العموم بنص ( والا فالقرائن ) هي المعتبرة فى آحاد الوقائع فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به ( والا فالعموم ) هو المعمول به وهذا مختار ابن الحاجب قال البرماوي ولكنه آيل الى إتباع أرجح الظنين فان تساويا فالوقف وهو رأي الغزالي فتأمله (٣) قال ابن الحاجب محتجاً لمختاره ( لأنه ) اي القياس اذا كان ( كذلك ) اي ثبتت عليته بنص أو إجماع أو كان الاصل مخرجاً بالنص كان فى القوة ( كالنص الخاص ) فجاز التخصيص به جمعاً بين الدليلين واما القياس الذي ليس كذلك فلايخصص العموم لعدم الدليل على جواز التخصيص به ( ورد ) ماذكره من أنه يعمل بالقياسات فى بعض الصور دون بعض (٤) ( بلزوم الابطال لدليل (٥) علم اعتباره ) بالادلة الاتية فى القياس ان شاء الله تعالى وتقديم الاضعف على الاقوى انما لايجوز عند ابطال الاقوى وهاهنا ليس كذلك وانما هو اعمال لهما ولا ابطال لشيء منهما ولا يقال قد بطل العام في محل التخصيص بالكلية فيكون قد بطل الاقوى بالاضعف لانه يقال المراد من ابطال الاقوى بالكلية ان لايبقى معمولا به اصلا لاأن يبقى معمولا به في بعض الصور وهذا ( كالاحاد ) فانه قد ثبت جواز تخصيص الكتاب به وكذلك المفهوم قد ثبت انه يخصص منطوق الكتاب والسنة فلو

(قوله) وهو رأي الغزالى ، لكن ابن الحاجب يقول والا فالعموم والغزالى يقول والا فالوقف فينظر في كون كلام ابن الحاجب آيلا الى كلام الغزالى

---

(١) بل العام حقيقة في الباقى كابى الحسين اه (٢) مثل قياس العبد على الامة في تنصيف الحد والافلا يجوز اهمن الاستعداد للموزعي وفي رفع الحاجب عن غامض ابن الحاجب للسبكي مالفظه فرع قال ابن السمعاني من تخصيص العموم بالقياس قوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) ثم خصت الامة بنصف الجلد بقوله تعالى (فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ماعلى المحصنات) ثم خص العبد بنصف الجلد قياساً على الامة فصار بعض الآية مخصصاً بالكتاب وبعضها مخصصاً بالقياس ومن ذلك قوله تعالى (والبدن جعلناها لكم من شعائر الله) الى قوله فكلوا منها ثم خص بالاجماع تحريم الاكل من جزاء الصيد وخص عند الشافعي تحريم الاكل من هدى المتعة والقران قياساً على جزاء الصيد فصار بعض الآية مخصصاً بالاجماع وبعضها بالقياس على الاجماع اه منه بحروفه (٣) اه كلام البرماى (٤) وهو مالاتثبت عليته بنص او اجماع ولم يكن الاصل مخرجاً بالنص اه (٥) وهو القياس اه

امتنع التخصيص بالقياس لكونه اضعف لامتنع تخصيص الكتاب بالسنة ومنطوق الكتاب والسنة بمفهومها لكونهما (١) أضعف والسر في ذلك ان التخصيص للبيان لاللابطال فجاز بالاضعف (ومن هذا) الرد (وما سبق تؤخذ حجج هذه الاقوال وشبهها وما عليها) من الاجوبة اما القائلون بالجواز مطلقا فحجتهم ماذكر من انه لو لم يجز التخصيص بالقياس لزم الابطال لدليل علم اعتباره واما المانعون مطلقا فيؤخذ لهم مما تقدم في تخصيص الكتاب بخبر الواحد من انه يستلزم ترك العلم بالظن وجواز المعارضة والنسخ ، والجواب الجواب (٢) واما الواقفون والقائلون بانها اجتهادية فما تقدم من ان العام ظني الدلالة واذا كان العام ظنياً والقياس ظنياً تعارضا فيجب الوقف اوالاجتهاد والجواب أن الجمع بين الدليلين اذا أمكن واجب كما تقدم ، وأما القائل بجواز التخصيص بالجلي خاصة ، فيحتج بمثل ماذكره ابن الحاجب فيقال أن الجلي لقوته كالنص ، واما القائل بجوازه ان كان العام مخصصاً فبمثل ما تقدم من أنه مع التخصيص يضعف لصيرورته مجازاً في الباقي فجاز بالقياس ومثله القائل بجوازه ان كان الاصل مخرجاً والجواب ماسبق (٣) ،

**مسئلة** فيما دخل في المخصصات المنفصلة والمختار أنها ليست منها فمنها مذاهب الصحابة (و) المختار أنه (لا يجوز بمذهب الصحابي) مطلقاً وهو قول أئمتنا والجمهور (وقيل) أنه (يجوز) التخصيص به (مطلقاً) وهومذهب الحنفية والحنابلة (وقيل) أنه (يجوز) التخصيص به (ان كان) العامل بخلاف العام (هو الراوي) وهذا ما أعتمد عليه في فصول البدائع وصححه لمذهب الحنفية ومن أمثلة المسئلة ماروي أن ابن عباس روى عن النبي ﷺ من بدل دينه فاقتلوه وكان يذهب الى أن المرتدة (٤) لاتقتل ومن أمثلتها حديث لايحتكر الا خاطيء رواه مسلم من حديث سعيد بن المسيب عن معمر بن عبد الله عن النبي ﷺ وكان سعيد يحتكر الزيت فقيل له فقال ان معمراً راوي الحديث كان يحتكر فمن خصص تحريم الاحتكار بالاقوات اما ان يكون أصله فعل الراوي فيكون قائلا بجواز التخصيص بمذهبه واما ان يكون لأنه استنبط من النص معنى خصصه (٥) وذلك المعنى هو شدة الاضرار في قوام

(قوله) ومن هذا الرد وماسبق ، يعني في التخصيص بخبر الواحد وغيره

(١) اى السنة ومفهومهما اه (٢) وهو ان العام ظني ولا تعارض لعدم التساوى وكذا لا يلزم النسخ به لأن القياس اضعف او لأن النسخ لا يجوز الا بخطاب الشرع اه (٣) من أنه يلزم من العمل بالقياسات في بعض الصور دون بعض الابطال لدليل علم اعتباره اه والله اعلم (٤) ويحتمل انه كان يرى ان من الشرطية لاتتناول المؤنث كما هو قول تقدم اه محلي (٥) وفي نسخة يخصصه اه (*) وهذا التوجيه يناسب كلام

الانفس غالباً وفعل الراوي عاضد لاستنباطه فيكون من قبيل التخصيص بالاجتهاد (قلنا) مذهب الصحابي (ليس بحجة) (١) والعموم حجة فلا يجوز تخصيص هذا بذاك والا كان تركا للدليل لغير دليل وانه غير جائز ، قالوا مخالفة الصحابي تستلزم دليلا والا لوجب تفسيقه بالمخالفة وهو خلاف الاجماع فيعتبر ذلك الدليل وان لم يكن معروفاً بعينه ويخصص به جمعاً بين الدليلين (و) الجواب ان (استلزام المخالفة) من الصحابي للعام (دليلا) انما هو (في ظنه) وما ظنه مجتهد دليلا لا يكون دليلا على مجتهد آخر مالم يعلمه الاخر بعينه مع وجه دلالته (فلا) يجوز أن (يتبع) ذلك المجتهد فيما اعتبره وخصص به لانه تقليد من مجتهد (٢) ، ومنها العادة (و) المختار أنه (لا) يجوز التخصيص (بالعادة) وهو مذهب الاكثرين خلافاً للحنفية ، واعلم ان العادة اما أن تكون جارية باطلاق لفظ على بعض افراد العام الدال عليها لغة نحو أن يكون عرفهم أطلاق الطعام على البر مثلا ثم يأتي النهي عن بيع الطعام بالطعام ، واما أن يكون باستمرار فعل شيء نحو ان يستمر منهم تناول البر دون سائر المطعومات ثم يأتي النهي المذكور ، والقسم الاول لا نزاع في أنه يعمل فيه بالعادة (٣) لانه في الحقيقة

(قوله) وان لم يكن ، اي دليل الصحابي (قوله) جمعا بين الدليلين دليل الصحابي والعموم

---

أهل المذهب اه (١) يفهم من دليل المنع ان المراد الصحابي الذى قوله ليس حجة لا ما قام الدليل القاطع على كون مذهبه حجة واجبة لانه لا يفارق الحق كعلي عليه السلام فان كون مذهبه حجة واجبة الاتباع يوجب تخصيص العموم بمذهبه وفي الحقيقة التخصيص بمستنده كالاجماع قال السيد صلاح رحمه الله تعالى عند قول صاحب الفصول غالبا احترازاً من ان يكون قول الصحابي حجة كامير المؤمنين عليه السلام فيخص العموم وسيأتى كونه حجة ان شاء الله تعالى اه شرح فصول السيد رحمه الله (٢) وانه لا يجوز اه عضد (*) قالوا دفعاً لهذا الجواب دليله قطعي اذ لو كان ظنياً لبينه دفعاً للتهمة ، والجواب من وجوه ثلاثة الأول انه معارض بمثله فنقول دليل ظني اذ لو كان قطعياً لبينه دفعاً للتهمة وأيضاً لو كان قطعياً لم يخف على غيره عادة وايضاً لو كان قطعياً لم يجز مخالفة صحابي آخر له وانها جائزة اتفاقاً اه من العضد ، اقول هاهنا وجه رابع وهو ان معرفة كون دليل الصحابي المخصص قطعياً انما يحصل بهذا الدليل الذى ذكرت وهو على تقدير تمامه انما يفيد الظن لا القطع بتحقق الدليل المخصص بل انما يحصل الظن اجمالا بان هاهنا دليلا قطعياً اودليلا ظنياً فيكفي الظن اجمالا اذ لا فرق بينهما بالاجماع وذلك بان يقال الغالب ان الصحابي العدل العارف لم يخصص مالم يظهر له دليل مخصص صحيح ، والحق ان الاعتقاد بان هاهنا دليلا إجمالياً لا يكفي مالم تحصل معرفته بعينه وايضاً ربما ظن دليلا ظنياً قطعياً وليس كذلك في الواقع هذا لكن الواقع ان القطعيات محصورة محفوظة لا اختلاف فيها اه ميرزاجان (٣) كما نص عليه ابو الحسين في المعتمد والغزالي والآمدى وغيرهم والفرق بينهما ان القولية اطلق الاسم معها في العرف على بعض أفراد العام كالبر مثلا لما يقتات حتى غلب عليه في العرف بخلاف الفعلية فتناولها لبعض افرادها يكون من استمرار الفعل كأن يكون من عادتهم ان يأكلوا طعاماً مخصوصاً وهو البر من دون ان يقع اطلاق على الاسم اولا فغلب

من تقديم الحقيقة العرفية على اللغوية ، والثاني محل النزاع فيكون العام (١) منصرفاً عند الحنفية الى المعتاد فقط واما عند الجمهور فهو على عمومه فيه وفي غيره ، غايته ان تتفاوت دلالة العام فى المعتاد وغيره كما تتفاوت دلالة ماورد على سبب خاص (٢) فى السبب وغيره فتحصل من هذا ان النزاع انما هو في العادة الفعلية دون العادة القولية (٣) والقولية هي المرادة فى الايمان دون الفعلية فمن حلف من اكل اللحم انما لايحنث بلحم السمك لانه يتبادر من اطلاق اللحم المعتاد ولا ينصرف الى غيره الا بقرينة فكانت غلبة العادة هنا مستتبعة لغلبة الاسم بخلاف من حلف من الخبز في بلد لايعتاد فيه الا تناول خبز الآرز فانه يحنث بغيره وهكذا من حلف من الذرة في بلد لايعتاد فيها الا تناول الصفرآء فانه يحنث بالبيضاء لعدم استتباع العادة لغلبة الاسم وانما اختير عدم التخصيص بالعادة ( لعدم حجيتها ) (٤) فان العادة في التناول لاتصلح دليلا على نقل اللفظ من العموم الى الخصوص بخلافها فى غلبة الاسم وما لايصلح دليلا لا يبطل به الدليل ( قيل ) فى حجة المخالف التخصيص للعام بالعادة الفعلية ( كالتخصيص ) له ( بالعرف ) (٥) أي كما يتخصص لفظ الدابة بذوات الاربع بعد كونه فى اللغة لما يدب وكما يخصص النقد بالنقد الغالب فى البلد بعد كونه في اللغة لكل نقد ( قلنا (٦) ممنوع ) فلانسلم أن التخصيص بالعادة كالتخصيص بالعرف

(قوله) فهو على عمومه فيه ، اي فى المعتاد وفي غيره (قوله) والقولية هي المرادة في الايمان، ظاهر كلامهم في الفروع الاطلاق ولذا قال في الازهار والعشاء لما يعتاد تعشيه وغيرذلك ويمكن ان يدفع هذا بما سيأتى للمؤلف عليه السلام في آخر هذا البحث من ان غلبة العادة في هذا قد استتبعت غلبة العبارة

---

(قوله) ولذا قال في الازهار الخ ، فافهم اعتبارها وما ذكروا في الوصايا كما ذكر يدفع الفرق اه لى وفي حاشية ولعله يفرق بين الايمان وغيرها اه الظاهر اعتبار هذا المذهب المرجوح هنا يعنى في الايمان اه من خط السيد عبد الله الوزير رحمه الله

---

عليه باعتبار ذلك التناول وفرق بين غلبة الاسم وغلبة التناول هكذا يفرقون بينهما اه من الفواصل (١) وفي نسخة الطعام اه (٢) كبئر بضاعة وشاة ميمونة اه (٣) فالعادة القولية لانزاع في انها تخصص العام فان الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية واما العادة الفعلية فالجمهور على انه لايخص بها العام قالوا لأن لفظ العام لم يطر عليه ماينقله عن معناه الاصلي والعادة انما نشأت من استمرار أكل البر والدلالة اللغوية باقية على حالها وخالفت الحنفية وقالوا كما انه وقع الاتفاق على التخصيص بالعادة القولية فليخص بالعادة الفعلية والفرق الذى ذكرتموه لا نسلم تأثيره في بقآء الحقيقة اللغوية في احداهما دون الاخرى فان من المعلوم ان العادة قد صرفته عن مقتضاه فهي اوجبت ظهور اللفظ في بعض افراد العام دون الكل وهذا حاصل في القولية والفعلية وأجيب انا لانمنع ظهور مدلول العام فيما تقتضيه العادة ولكن لما كان من حيث التناول لم يأتو على نقل الحقيقة كما وافقتمونا في ان العام لايقصر على سببه مع ظهوره في السبب فكذا هنا فلو كان مجرد ظهور دلالة العام في بعض افراده توجب التخصيص لوجب قصر العام على سببه وانتم لاتثبتونه بخلاف العادة القولية فاصلها الاطلاق لنفس اللفظ فهو كالوضع فيما غلب عليه فظهر الفرق بين الطرفين اه من الفواصل (٤) وعبارة ابن الحاجب لنا ان العام عام لغة وعرفاً ولا مخصص اه (٥) قال في مختصر المنار وشرحه للبليبسى في آخره مالفظه والعرف ما اشتهر بشهادات العقول وتلقى طبعاً أى تلقته الطباع السليمة بالقبول والعادة ما أستمر الناس عليه وعاودوه أى مرة بعد أخرى اه وقال العلامة السعد رحمه الله تعالى في مباحث المجاز من التلويح والعادة تشمل العرف والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف فى الاقوال اه والله اعلم (٦) في شرح ابن جحاف مالفظه قلنا كون التخصيص فيما

لوجود الفارق بينهما فان التخصيص بالعرف انما كان لغلبة الاسم في الخاص عرفا بخلاف مانحن فيه فان العادة غالبة في تناوله لافي غلبة الاسم عليه اذ المفروض ذلك ولو فرضنا غلبة لفظ الطعام على البر في عرف المتخاطبين كما غلب استعمال الدابة في ذوات الاربع في العرف العام لاختص الحكم بالبر في قوله حرمت الربى في الطعام لوجوب تنزيل مخاطبة الشارع للعرب على ماهو المفهوم من لغتهم بل لو غلب استعمال لفظ الطعام في غير المعتاد لخرج المعتاد المتناول عن حكم التحريم واختص التحريم بغير المعتاد تناوله فثبت ان المخصص انما هو غلبة الاسم لاغلبة العادة فافترقا (قيل) في الاحتجاج لهم ثانياً (لايفهم من نحو اشتر لي لحماً غير المعتاد) في البلد فلو لم تكن العادة مخصصة لم يفهم المعتاد بخصوصه لكنه فهم فعلم ان غلبة العادة تستلزم غلبة

---

ذكرتم بالعرف ممنوع لأن ذلك لتخصيص الاسم بذلك المسمى عرفاً بنقل العرف ذلك الاسم الى مسمى خاص فكان موضوعاً له عرفاً فلم يبق الاسم على عمومه والعادة انما جرت في تناوله لبعض خاص لافي غلبة الاسم عليه عرفاً اذ المفروض انه باق على عمومه لغة وعرفاً فالمخصص هو غلبة الاسم لاغلبة العادة قالوا ثانياً لو قال اشتر لي لحماً وعادتهم تناول لحم الضأن لم يعد ممتثلا الا بشرآء لحم الضأن عملا بالعادة قلنا لما لم يمكن ان يكون المطلوب بالمطلق نفس الماهية لعدم وجودها في الخارج علم عقلا ان المطلوب به جزئي مطابق لها اى جزئي كان وايا فعل المأمور كان المفعول مقيداً مخصوصاً فاذا علم عقلا ان المطلوب بالمطلق المقيد المخصوص ولا دلالة في الصيغة عليه كانت العادة معينة لما دل عليه العقل إجمالا وأما الصيغة فباقية على اطلاقها غير مقيدة ولا مصروفة عن ظاهرها بخلاف العام فان ارادة جميع افراده ممكنة فلا دلالة للعقل على ارادة الخصوص إجمالا ولا تفصيلا فلا يصلح أن تكون العادة معينة لارادة الخصوص ولا تصرفه عن ظاهره لأنها انما تكون مظاهرة لدلالة العقل ولا دلالة فيه فافترقا قالوا ثالثاً لو قال لاتشتر لحماً كان عاماً لانه نفي داخل على نكرة وهو كذلك مختص بالعادة فلو اشترى لحماً غير المعتاد كلحم غير الضان مثلا لم يعد عاصياً وهذا تخصيص للعموم بالعادة قلنا لانسلم كون لاتشتر لحماً عاماً لان النفي لم يدخل على مطلق مراد به جزئي مطابق أي جزئي كان حتى يكون عاماً وانما دخل على مادلت العادة عليه بمعونة العقل انه المراد به فانصرف النفي اليه لان النفي اذا دخل على قيد زائد توجه اليه فلا عموم حتى يقال ان العادة صرفته عن ظاهره ولا تخصيص اذ هو فرع للعموم هذا معنى كلام المؤلف رحمه الله ولا يخفى انه لامعنى لتعيين المراد باللفظ الا تقييده به وتوجه النفي الى القيد هو التخصيص بعينه وهو فرع التعميم الا ترى انك لو قلت لاتكرم رجلا جاهلا تقول هذا نفي دخل على مقيد فتوجه النفي الى القيد يعني ان النفي مختص بالجاهل وهذا هو التخصيص بالصفة كذلك لا تشتر لحماً دخل النفي على مقيد بالعادة فتوجه النفي اليه تخصيص مثله والتخصيص هو فهم المراد من اللفظ وهو متأخر عن فهم العموم منه كسائر المخصصات المنفصلة فرجع هذا الكلام الى تسليم التقييد والتخصيص بالعادة وقد ذكر المؤلف رحمه الله انه تطويل بغير طائل وانه منصوب في غير محل النزاع ولكنه تابع في ذلك مختصر المنتهى وشروحه والجواب الحق ماذكره المؤلف رحمه الله من أن العادة هنا قد استتبعت غلبة الاسم فصار حقيقة عرفية ولهذا قال انه غير محل النزاع ولا يلزم من استتباعها غلبة الاسم

العبارة ( قلنا ) ذلك غير محل النزاع (١) لان لحماً ( مطلق) لاعام والمطلق انما يدل على واحد من الجنس غير معين ( فجاز ) فيه ( أن تكون ) العادة ( معينة للمراد ) من المطلق الشائع في جنسه ( قيل ) فى الرد على هذا الجواب كما يفهم من المطلق فى مثل اشتر لحماً اللحم المقيد الذى هو المعتادفالعام فى مثل ( لاتشتر لحماً كذلك ) يعني أنه يفهم منه الخاص الذى هو المعتاد (٢) فقد اقتضت العادة مخالفة الظاهر فى العموم كالاطلاق وهو المطلوب ( قلنا ) نحن انما جوزنا ان تكون العادة معينة ولم نجوز ان تكون مقيدة ولا مخصصة ، وتحقيق ذلك ان الامر اذا تعلق بالمطلق يكون تعلقه بجزئي مطابق للماهية الكلية لان المطلق ممتنع الوجود في الخارج عقلا كما سبق ذكره فكان العقل حاكماً بأنه لم يرد به الا مقيد مخصوص وكانت العادة معينة للتقييد العقلي بخلاف ما اذا تعلق بالعام فان العقل لايحكم بأن المراد بالعموم الخصوص لامكان وجود العموم فى الخارج فلا تكون العادة مقيدة ولا مخصصة (٣) واذا نفي هذا المطلق القيد بالعقل المعين تقييده بالعادة فانما ( وردالنفي ) فيه ( على مطلق ) مقيد بالعقل (٤) ( معين المراد ) بالعادة لا على مطلق مطلق والنفي اذا ورد على مقيد توجه فى الغالب الى القيد ولعلك اذا تدبرت ماسبق من تحرير محل النزاع عرفت أن هذا الاحتجاج من أصله غير واقع فى موضع الخلاف لان غلبة العادة هنا قد استتبعت غلبة العبارة (٥)

---

في هذا الموضع أن يستتبعه في كل موضع اه من شرح ابن جحاف رحمه الله (١) اذ النزاع في العموم لافي المطلق والفرق بينهما واضح فان المطلوب بالمطلق هو الجزئي المطابق للماهية او الماهية على اختلاف القولين وعلى كل حال فتناوله للافراد على سبيل البدل فادنى قرينة تعين المراد بالمطلق فصح أن تكون العادة الفعلية معينة في المطلق لامخصصة فى العام بخلاف العام فدلالته على كل فرد كلية فلا تنهض العادة الفعلية على معارضته لقوته اه فواصل (٢) فعرفت بهذا انه لاتأثير للفرق الذى ذكرتم بين صرف المطلق عن ظاهره بالعادة وبين صرف العموم بها اه فواصل والله اعلم (٣) قال العلامة الجلال قدس سره في شرح الفصول مالفظه وهذا من المصنف ومن تبعه فرق من وراء الجمع مبني على الفرق بين غلبة الاسم وبين غلبة التناول وهو بناء على شفا جرف هار لأن الحقيقة العرفية انما وقع الاتفاق على التخصيص بها لظهور الاسم في التعارف والظهور غير منحصر في الحقيقة فان المجاز الذى قامت قرينته اظهر من الحقيقة ولهذا يصرف الاسم عن المعنى الحقيقى الى المجازى وما نحن فيه من ذلك القبيل فان غلبة المباشرة للبعض وان لم توجب غلبة الاسم فقد اوجبت صرفه الى بعض مسماه كما في فعقروا الناقة وقتلهم الانبياء فان مباشرة القتل والعقر لما لم تكن في العادة الا من البعض انصرف لفظ العموم اليه والصرف الى البعض هو معنى التخصيص وقرينة المجاز لايجب ان تكون لفظية بل تكون لفظية وعقلية وعادية اه (٤) لما تقرر أن المطلوب بالمطلق هو الجزئي المطابق للماهية فقد صار مقيداً في العقل وانما العادة معينة للمراد فقط اه هكذا في شرح الغاية وفيه تأمل اه من الفواصل (٥) فلا يكون داخلا في محل النزاع ولا يخفى ان هذا يلحق الخلاف بالوفاق وغايته

---

(قوله ) واذا نفي هذا المطلق ، وهو اشتر لحماً (قوله) المقيد بالعقل ، صفة للمطلق وانما كان مقيداً بالعقل لما عرفت من ان المطلق ممتنع الوجود في الخارج وانه متعلق بجزئي من اللحم والعادة عينت ذلك اللحم الجزئي بانه لحم الضان مثلا فالنفي داخل على هذا المقيد المعين بالعادة فتوجه النفي الى القيد (قوله) معين المراد بالعادة مثلا اذا قلت اشتر لحماً فهذا مقيد بالعقل (قوله ) لاعلى مطلق مطلق ، اي مطلق عن التقييد يكون المأمور بشرائه جزئياً

ولا نسلم أن استتباعها في موضع يستلزم استتباعها في كل موضع كما ذكرناه فيمن حلف من الخبز أو الذرة فكان غنياً عن هذا التطويل ولكنه اتبع (١) فيه أثر مختصر المنتهى وشروحه (و) منها أنه (لا) يجوز (بموافق (٢) العام) وهو (٣) ان يحكم على الخاص بما حكم به على العام بشرط أن لا يكون للخاص مفهوم مخالفة يقتضي نفي الحكم عن غيره من إفراد العام كما اذا قيل في الغنم زكاة في الغنم السائمة زكاة (٤) وانما ترك التقييد بهذا الشرط اعتماداً على ماسبق وعلى ماياتي في جواب شبهة المخالف وعدم التخصيص بموافق العام هو قول الجم الغفير الا ما يحكى عن أبي ثور من أصحاب الشافعي وقد مثل بقوله ﷺ فيما رواه مسلم عن ابن عباس اذا دبغ الاهاب فقد طهر ومما جاء في الصحيحين من حديث ابن عباس ان النبي ﷺ مر بشاة ميتة فقال هلا استمتعتم باهابها فقالوا يارسول الله انها ميتة فقال انما حرم من الميتة اكلها ومثله مارواه مسلم عن ابن عباس عن ميمونة ان النبي ﷺ مر بشاة لمولاة ميمونة ماتت فقال الا أخذوا اهابها فدبغوه وانتفعوا به فقالوا يارسول الله انها ميتة فقال رسول الله ﷺ انما حرم أكلها ، ووجه التمثيل ان الحديث الثاني فيه ذكر بعض العام (٥) والحكم عليه بمثل حكمه فلا تخصيص (٦) عند الاكثرين وقال القفال كان الخاص ورد

---

أن يجعل محل النزاع في غير مالم تستتبع العادة غلبة الاسم في مثل من حلف من الخبز في بلد لايتناول منه فيه الا خبز الآرز فانه يحنث بخبز غيره وكذا في من حلف من الذرة في بلد لايعتاد فيها الا تناول الصفراء فانه يحنث بالبيضآء وهذا يحتاج الى إيضاح الفرق في تناوله لغير مايعتاد في الامثلة المذكورة وعن عدم تناوله في غير المعتاد في مثل اشتر لحماً فان المخالف يقول لافرق بين ماذكر بل لايحنث بأكل خبز غير الآرز مثلا اذا كان قد غلب على شيء مخصوص في العادة اللهم الا ان يكون ذلك بالنظر الى عرف الحالف اذا لم يكن من أهل تلك البلد التي غلب عليها العادة فمسلم ولا ينبغي أن يكون فيه نزاع وليس الا في العادة لاهلها كما اذا اطلق الشارع ماغلب في عادة العرب وكان في الاصل عاماً وهذا يصح أن يدعى فيه استتباع العبارة للعادة فاى صورة قدرنا امكن جريان هذه الدعوى فيها والفرق تحكم اه من الفواصل (١) أى الماتن وضبط في خط سيلان بالبناء للمفعول اه (٢) ثم لايخفى أن صورة المسئلة اذا كان الخاص موافقاً لحكم العام فان كان له مفهوم مخالفة فهي مسئلة تخصيص العموم بالمفهوم وقد سبقت اه زركشي على الجمع (*) وان شئت قلت اذا افرد الشارع فرداً من افراد العام بالذكر وحكم عليه بما حكم على العام لم يخصصه اه من السبكي وهي اصرح من عبارة الكتاب والله اعلم (٣) اى وفاق الخاص للعام اه (٤) أما ما كان كذلك فانه يخصص العام بحكم الخاص لأنه تخصيص بالمفهوم كما مر فلا نزاع فيه اه والله اعلم (٥) وهو اهاب الشاة لأنه بعض العام وهو الاهاب المطلق اه (٦) يعنى لكونها هذه الشاة وكونها شاة مولاة ميمونة مثلا بل يبقى على عمومه وهو يسمى في غير هذا الكتاب القصر على السبب اه تلك المسئلة اخرى وقد تقدمت لكنها اشبه شيء بهذه المسئلة يوضحه ان هناك حكماً واحداً على عام وهنا حكمين احدهما على عام والآخر على خاص ونحو ذلك مما يميز هذه من تلك اه من خط السيد عبدالله الوزير رحمه الله

---

(قوله) كما اذا قيل في الغنم زكاة الخ ، مثال لما كان للخاص مفهوم موافقة يخصص به (قوله) اعتماد على ما سبق ، من تخصيص العموم بالمفهوم (قوله) انما حرم من الميتة اكلها ، هذا عام لاخاص فهو كالعام المتقدم وهو اذا دبغ الاهاب فقد طهر اللهم الا ان يقال المراد بالميتة هاهنا ميتة المأكول كما سيأتى عن ابى ثور وفي شرح المختصر مثاله قوله صلى الله عليه وآله وسلم في شاة ميمونة دباغها طهورها (قوله) فلا تخصيص ، يعنى بكون العموم في هذه الشاة او شاة ميمونة

---

(قوله) يعنى بكون العموم في هذه الشاة ، بل بكونها اهاب مأكول كما سيشير اليه او اهاب شاة كما في حواشي الفصول اه من خط السيد العلامة عبد الله الوزير رحمه الله وفي حاشية مالفظه كلام المحشى ظاهر ولم يظهر مراد المحشي اه ح عن خط شيخه

فيه خبران خبر يشمله وغيره وخبر يخصه وخص ابو ثور تطهير الدبغ بجلد المأكول (١) لحديث الشاة الميتة وشاة مولاة ميمونة ، ومن أمثلة المسئلة حديث ، الطعام بالطعام مثلا بمثل وفى حديث آخر البر بالبر ، وجه ما اختاره الاكثرون انه لامنافاة بين العام والخاص فوجب العمل بهما جميعاً ( لعدم التعارض ) بينهما لانهما اذا تعارضا تعذر العمل بهما (٢) من كل وجه فيجب المصير الى العمل بهما من وجه واذا لم يتعارضا لم يتعذر فيجب العمل بهما من كل وجه من غير تخصيص عملا بالمقتضى السالم عن المعارض ( قيل ) في الاحتجاج للمخالف قد ذكرتم ان المفهوم يخصص العموم فيجب ان ( يخصص ) موافق العام ( بالمفهوم ) لان مفهوم الخاص نفي الحكم عن سائر صور العام فوجب ان يخصصه ( قلنا ) ماذكرناه من ان المفهوم يخصص العموم مخصوص بما اذا كان للخاص مفهوم معمول به كالشرط والصفة فيكون من باب التخصيص بدليل الخطاب والمفهوم المعمول به ( غير ) مفهوم ( اللقب ) (٣) لانه غير معتبر كما يجيء ان شاء الله تعالى (٤) والحاصل ان الخلاف فى هذه المسئلة فرع الخلاف في مفهوم اللقب فمن اثبته خصص به ومن نفاه لم يخصص به (و) منها انه (لا) يجوز تخصيص العام ( بعود ضمير خاص )(٥) اليه وفاقاً للاكثرين من اصحابنا و الشافعية وهو الذي أختاره القاضي عبد الجبار والغزالي والآمدى وابن الحاجب والبيضاوى واختاره فى فصول البدايع الحنفية ( وقيل ) ان مثل ذلك ( يخصص ) العموم وهو مذهب الكثير من الحنفية ( وقيل بالوقف ) وهو مذهب أبي الحسين البصرى والجويني والرازي وابن الملاحمي وغيرهم ، مثال ذلك قوله تعالى « والمطلقات يتربصن

(قوله) بجلد المأكول لقوله صلى الله عليه وآله وسلم أكلها
(قوله) من وجه وهو التخصيص

---

(١) في حاشية مالفظه يقال لاتخصيص فان الاهاب في قوله اذا دبغ الاهاب فقد طهر لايقال الا لجلد ما يؤكل لحمه قبل الدبغ كما يتضح من مجموع كلام ابن حجر في التلخيص وكلام صاحب المنتقى ناقلين عن النضر بن شميل لكنه مناقشة في المثال اه وانما يكون تخصيصاً لو قال ابو ثور يختص تطهير الدباغ بشاة ميمونة كما حكاه الجلال عنه في شرح الفصول اه (٢) اى لم يمكن العمل بهما من جميع الوجوه بل من بعضها فيجب المصير الى العمل بهما من ذلك الوجه كما هو طريقة الجمع بين العام والخاص اه (٣) كالشاة اه شرح سبكي على المختصر (٤) وانا أقول ان أبا ثور لايستند الى ان مفهوم اللقب حجة فان غالب الظن انه لايقول به ولو قال به لكان الظاهر انه يحكي عنه فقد حكي عن الدقاق وهو دونه ولكنه يجعل ورود الخاص بعد تقدم العام قرينة في أن المراد بذلك العام هذا الخاص ويجعل العام كالمطلق والخاص كالمقيد وليس ذلك قولا منه بمفهوم اللقب فافهمه اه من شرح السبكي على المختصر وحينئذ فهو عنده من باب العام الذى اريد به الخصوص لامن باب العام المخصوص فتفطن لذلك اه زركشي (٥) ظاهر هذا عدم ملائمة قوله فيما سيأتى لفظان عامان «» ويمكن ان يراد بالخاص هنا العام المخصص بالفتح كما ذكره صاحب الفصول ان الخاص يطلق عليه ولكن لايلائمه قوله فيما سيأتى لزوم مخالفة المرجع لاشعاره بان المراد بالخاص مايقابل العام والله اعلم اه «» لعل هذا يندفع بقول ابن الامام نظرا الى

بأنفسهن ثلاثة قروء » ثم قال « وبعولتهن أحق بردهن » (١) فالضمير في بردهن للرجعيات (٢) دون البوائن فلا يوجب تخصيص الحكم السابق بالرجعيات (٣) بل يعم المطلقات (لنا) أن لفظ المطلقات وضمير جمع المؤنث (لفظان عامان) نظراً الى ظاهرهما ومقتضى الاول اجراؤه على ظاهره من العموم ومقتضى الثاني عوده الى كل ماتقدم اذلا اولوية للعود الى بعض دون بعض وقد قام دليل على مخالفة احدهما لظاهره وخروجه عن حقيقته وهو الضمير لتخصيصه ببعض المذكور سابقاً واذا كان كذلك (فلا يلزم من تخصيص احدهما تخصيص الآخر) اذ لا يلزم من مخالفة ظاهر مخالفة ظاهر آخر بل الواجب ان يجرى على ظاهره الى ان يقوم دليل التخصيص ، قال المخصصون يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم مرجع الضمير مخالفة الضمير لمرجعه (٤) وانه باطل (و) أجيب بأن (لزوم مخالفة المرجع معارض بلزوم مخالفة الظاهر) وتقرير المعارضة ان يقال لو خصص الاول وهو المطلقات في الآية للزم مخالفة ظاهره لانه للعموم واذا تعارضا وجب الترجيح وهو معنا (٥) كما سنبين ، قال الواقفون ظاهر العموم المتقدم يقتضى الاستغراق وظاهر الضمير يقتضي الرجوع الى جميع ماتقدم (٦) فليس

---

ظاهرهما اه (١) قال ابن عباس كان الرجل اذا طلق امرأته فهو أحق برجعتها وان طلقها ثلاثاً فنسخ ذلك فقال الطلاق مرتان الآية رواه ابو داود باسناد صحيح اه من ارشاد الفقيه في ادلة التنبيه قال السيد محمد بن ابراهيم الوزير فقد ظهر من هذا الحديث ان ما يضربه كثير من علماء الاصول مثلا في عود الضمير الى بعض المذكور من قوله والمطلقات يتربصن الخ مع بعولتهن احق بردهن في ذلك وزعم أن الضمير في بعولتهن اخص من المطلقات لانه عام في الرجعيات والبوائن ليس بسديد وذلك ان حال نزول الآية لم يكن للناس بائن أصلا وانما كان الجميع رجعيات فالضمير في بعولتهن مطابق لا اخص منه فلما نسخ ذلك بالآية الاخرى صارت المطلقات رجعيات وبوائن فتأمل هذا فانه دقيق خفي على كثير من الاصوليين اه من خط قال فيه اه من خطه (٢) قال ابن السبكي في شرحه على مختصر المنتهى مالفظه فائدة لايخفى عليك انا تصرفنا في الضمير فقلنا بعوده الى بعض ماتقدم فاخرجناه عن حقيقته وتركنا المظهر بحاله على عمومه والخصوم عكسوا فتصرفوا في المظهر وقالوا انه خاص وتركوا المضمر بحاله فقالوا يعود الى كل ماتقدم وكل ماتقدم هو الخاص وصنيعنا اولى من صنيعهم لان المضمر اضعف من المظهر فالتصرف فيه أولى من العكس اه بلفظه (٣) وعلى مذهب الكثير من الحنفية يختص الحكم بالرجعيات ويؤخذ حكم البوائن من دليل آخر « » اه محلي بالمعنى « » كالقياس والاجماع (٤) قد يمنع بطلان مخالفة الضمير لمرجعه فانه كثير لان الاضمار قد يكون بحسب المعنى والقصد مثل ومن يقنت منكن فان معنى من التأنيث ولفظه مذكر فقال منكن باعتبار المعنى ولم يعتبر اللفظ فافهم (٥) بفتح العين اه لقوله فيما سيأتي ولا تحكم لان الظاهر أقوى اه وفي حاشية قد يقال تخصيص العام ارجح من تخصيص الضمير ومخالفة مرجعه لوقوع الاول كثيراً دون الثاني فتأمل اه من خط السيد العلامة عبدالقادر بن احمد (٦) اي وقد

التمسك بظاهر العموم والعدول عن ظاهر الضمير بأولى من التمسك بظاهر الضمير والعدول عن ظاهر العموم فكان التمسك بأحدهما تحكماً فوجب التوقف (و) اجيب بأنه (لاتحكم) لانه ممنوع (لان الظاهر أقوى) في دلالته من المضمر لتوقف الثاني على الاول من غير عكس واذا كانت دلالته أقوى كان عدم مخالفته احرى، واعلم أنه قد يعبر عن هذه المسئلة بما هو أعم من عود الضمير على بعض مايتناوله العام بأن يقال تعقيب العام بما يكون مختصاً ببعضه هل يقتضي تخصيصه أم لا سوآء كان ذلك ضميراً كما سبق أو استثناء كقوله تعالى « لاجناح عليكم إن طلقتم النساء مالم تمسوهن » الى قوله تعالى « وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم الاان يعفون » فان لفظ النساء في أول الاية يشمل الصغيرة والمجنونة والعفو يختص المالكات لامورهن أوامراً (١) يختص ببعض أفراد العام مثل قوله تعالى « ياايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » ثم قال « لاتدري لعل الله يحدث بعدذلك أمراً » أي رغبة في مراجعتهن ومعلوم أن ذلك يختص بغير البوائن هكذا قرر هذه المسئله أبو الحسين البصري في المعتمد والرازي في المحصول وغيرهما وجعلوا الخلاف فيها واحداً (و) منها أنه (لا) يجوز التخصيص (بمقدر مخصوص (٢) في المعطوف) فاذا كان في المعطوف (٣) عام مقدر وقد دل دليل على تخصيصه لم يجب أن يكون العام المذكور في المعطوف عليه مخصصاً بذلك التخصيص وهو اختيار أصحابنا والشافعية وقالت الحنفية يجب أن يكون العام المذكور في المعطوف عليه مخصصاً كالمعطوف (٤) (مثل) قوله ﷺ (لايقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده) رواه احمد وأبو داود والنسائي عن قيس بن عباد (٥) قال أنطلقت أنا والاشتر الى علي عليه السلام فقلنا هل عهد اليك نبي الله شيئاً لم يعهده الى الناس عامة فقال لا الا ما كان في كتابي هذا فأخرج كتاباً من قراب (٦) سيفه فاذا فيه المؤمنون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم أدناهم الا لايقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده وفي رواية النسائي عن

---

عدل عنه برجوعه الى بعض بدليل اه (١) من الامور مثل الرغبة فيامثل به اه (٢) وفي نسخة مخصص بالفتح اه نظام فصول للجلال (٣) ففي مثل لايقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده قد كان في المعطوف وهو ولاذو عهد الخ عام مقدر وهو قوله بكافر المقدر كما ذكرته الحنفية وقد دل دليل على تخصيصه وهو الاجماع على قتل المعاهد بمثله وبالذمي فلم يبق الا الكافر الحربي ولا يلزم من هذا التخصيص في المعطوف التخصيص في المعطوف عليه (٤) فتستفيد الجملة الثانية من الاولى التقدير وتستفيد الجملة الاولى من الثانية التخصيص عند الحنفية قال خيرالله فخالفوا في الطرفين اه حاشية فصول (٥) هو بضم العين وفتح الباء الموحدة وتخفيفها تابعي ذكره المندي في ضبط اسماء الرجال اه (٦) هو شبه الجراب يطرح الراكب فيه سيفه

الاشتر أنه قال لعلي ان الناس قد تفشغ بهم ما يسمعون فان كان رسول الله ﷺ عهد اليك عهداً فحدثنا به قال ماعهد الي رسول الله ﷺ عهداً لم يعهده الى الناس غير ان فى قراب سيفى صحيفة ، فاذا فيها المؤمنون تتكافا دماؤهم يسعى بذمتهم ادناهم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذوعهد فى عهده (١) فاستدل أصحابنا والشافعي بقوله لا يقتل مؤمن بكافر على أن المسلم لا يقتل بالذمي لان لفظ الكافر وقع منكراً في سياق النفي فعم الذمي وقالت الحنفية تجب المساواة بين المعطوف والمعطوف عليه فيجب أن يقدر فى المعطوف بكافر كالمعطوف عليه فيكون على التقدير (٢) ولا يقتل ذو عهد فى عهده بكافر قالوا ومما يقوي أن المراد عدم قتله بالكافر ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان والا لم يكن للعهد فائدة ثم أن الكافر الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربي لان الاجماع قائم على قتله بمثله وبالذمي فوجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم أيضاً هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه ، قلنا المقدر (كالظاهر ) الملفوظ فان النبي ﷺ لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده بكافر ثم علمنا بدلالة ان الاخر مخصوص فى الحربي لم يجب ان يكون الاول كذلك وهذا الوجه ذكره القاضي عبد الجبار فى معرض الجواب وفى المعتمد لابى الحسين أن المعطوف اذا قيد بصفة لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف عليه الا مابه يصير مستقلا ألا ترى انه لو قيل لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا النصارى فى الاشهر الحرم لم يجب ان يضمر فيه الا القتل لانه لما قيد المعطوف بزيادة علمنا انه اريد المخالفة بينهما فى كيفية القتل وان شرك بينهما فى نفس القتل ( وقيل بالتخصص تسوية بين المتعاطفين ) اشارة الى ماذهب اليه الحنفية وماتمسكوا به (و) الجواب ان التسوية (لا تجب ) بينهما فلا نسلم ان فى الحديث تقديراً لان قوله ولا ذوعهد فى عهده كلام تام فلا يحتاج الى اضمار لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة فيكون نهياً عن قتل المعاهد ولا نسلم ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان لانه انما يعلم من جهة الشرع والا فان ظاهر العمومات يقتضي جوازه ، وفائدة قوله في عهده دفع ما عسى يتوهم من ان المعاهد لا يقتل وان خرج من عهده ولو سلم تقدير الكافر فى الثاني فلا نسلم استلزام تخصيصه بالحربى تخصيص الاول به فان مقتضى العطف مطلق الاشتراك لا الاشتراك من كل الوجوه

(قوله) ان الناس قد تفشغ بالفاء ، اي فشا وانتشر ذكره في النهاية (قوله) فيكون على التقدير ، اي على ان يقدر في المعطوف بكافر ( قوله) لان الاجماع قائم على قتله ، اي المعاهد (قوله) لما قيد المعطوف بزيادة ، وهي قوله في الاشهر الحرم

---

بغمده وسوطه وقد يطرح فيه زاده من تمر وغيره اه نهاية والله اعلم (١) تمامه من احدث حدثاً فعلى نفسه ومن احدث حدثاً اوآوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين اخرجه ابو داود والنسائي اه (٢) لفظ على ثابت في النسخ وشكل عليها هنا وقد تكلم على

**مسئلة** في بناء العام (١) على الخاص، اذا ورد دليلان من الكتاب او من السنة أو أحدها من الكتاب والآخر من السنة فاما ان يكون احدهما أعم من الاخر مطلقاً والاخر أخص منه مطلقاً واما أن يكون كل منهما أعم من وجه وأخص من وجه آخر وعلى الاول اما ان يعلم تاريخ ورودهما أو يجهل فان علم فاما ان يتقارنا او يتفارقا بمدة لاتسع العمل او بمدة تسع العمل وعلى التفارق اما ان يكون المتأخر هو العام واما ان يكون هو الخاص اذا عرفت ذلك فنقول (قيل يبنى العام (٢) على الخاص مطلقاً) سوآء جهل التأريخ او علم تقارنهما او تفارقهما مع تقدم العام او تأخره وهو قول بعض الشافعية ويجيء مع تأخر الخاص مدة تسع العمل على اصل من

(قوله) في بناء العام على الخاص، معنى بناء العام على الخاص انه اذا وجد الخاص عمل به مطلقا قيل بناء العام على الخاص شيء غير التخصيص فان التخصيص متفق عليه وهذا ليس بمتفق عليه عند من قال بالتخصيص ولان بناء العام على الخاص عند جهل التاريخ والتخصيص عند العلم به كذا قيل وهذا الكلام مخالف لما ذكره المؤلف عليه السلام هاهنا من قسمة هذه المسئلة الى ما علم تاريخ ورودها والى ماجهل والى المقارن والمفارق (قوله) ويجيء، اي قول بعض الشافعية على اصل من يقول وهو من جوز تكليف ما لا يطاق

---

ذلك سيلان اه (١) قوله مسئلة في بناء العام على الخاص، معنى قولهم يبنى العام على الخاص ليس بمتفق عليه عند من قال بالتخصيص مطلقا فهو شيء غير التخصيص وان كان مآل ما اجتمعا فيه عند اصحاب الشافعي الى شيء واحد، بيان اختلافهما على اصل الجمهور أن تخصيص العام متفق عليه بشرآئطه ولا يسمون ذلك بنآء للعام على الخاص، وبنآء العام على الخاص مختلف فيه وهو لايكون عند جمهور المحققين الا عند جهل التاريخ ولايسمون ماعلم فيه التاريخ وأمكن التخصيص من بنآء العام على الخاص بل يسمونه تخصيصاً وأما على ماقاله بعض اصحاب الشافعي فبيان الفرق بين المسئلتين ان الناظر اذا وجد الخاص عمل به مطلقاً لقولهم يبنى العام على الخاص ومرجع ذلك الى التخصيص عند بعضهم أو النسخ عند آخرين منهم ولكنهم يسمون ذلك ببنآء العام على الخاص ولا يجعلون لذلك شرطاً غير خصوص الخاص وعموم العام وهذا شيء غير ماعهد من التخصيص عند غيرهم لأنه لابد للتخصيص من شروط والظاهر انه لافرق على اصلهم بين المسئلتين وانما يظهر الفرق على اصل الاولين كذا ذكره بعض شراح الحديث اه منقولة (*) وفي حاشية لعل وجه ذكر بنآء العام على الخاص بعد معرفة التخصيص معرفة مواضع التخصيص من مواضع النسخ والله اعلم اه (٢) نظم المختار أي المختار في المسئلة السيد عبد الله بن علي الوزير رحمه الله بقوله

يبنى العموم على الخصوص باربع ... صور على القول الاجل فقل اجل
مع جهل تاريخ وعند تقارن ... وتفارق زمناً يضيق عن العمل
وكذا بمتسع يكون عمومه ... متأخراً والعكس نسخ لم يزل

اه من خط قال فيه من خطه رحمه الله تعالى (*) مسئلة قولهم في تعارض العام والخاص انه اذا تأخر الخاص وقتاً يمكن فيه العمل بالعام كان ناسخاً لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ظاهره سواء كان المتأخر الامر أو النهي ولقائل ان يقول هذا الاطلاق غير مسلم وان الصواب التفصيل وهو ان يقال لايخلو اما ان يتقدم الامر النهي او العكس فان كان الامر فلا يخلو الامر اما ان يكون مؤقتاً او مطلقاً ان كان الاول وورد النهي بعد مضي وقت يمكن فيه العمل كما هو المفروض كان النهي الخاص ناسخاً بلا اشكال وان كان الثاني فمن قال الامر المطلق يقتضي الفور كان النهي الخاص المتأخر ناسخاً لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه قد فرض مضي وقت يمكن فيه العمل وهو وقت الحاجة بلا اشكال ومن قال ان الامر المطلق لايقتضي فوراً ولاتراخياً وجاء النهي الخاص بعد مضي وقت يمكن فيه العمل لم يتعين الحكم

يقول بجواز تأخر البيان عن وقت الحاجه (١) والحق إمتناعه كما يجيء انشاء الله تعالى ( والمختار ) انه يبني العام على الخاص ( ان تقارنا ) بأن يتصل احدهما بالاخر لتعذر القران الحقيق فى القولين ( او تفارقا بمدة لاتتسع للعمل ) بالمتقدم (اوجهل التأريخ والا فالخاص المتأخر (٢) لاالعام فى الاصح ناسخ ) يعني انهما اذا تفارقا بمدة لاتتسع للعمل بالمتقدم منهما فان كان المتأخر الخاص (٣) فهو ناسخ للعام فيما تناوله وان كان المتأخر هو العام لم يكن ناسخاً للخاص المتقدم (٤) فى لاصح بل يكون العام المتأخر مخصصاً بالخاص المتقدم اما التخصيص مع التقارن (٥) ونحوه فهو قول الجمهور من الائمة وغيرهم (٦) وأما مع جهل التأريخ فهو قول الامام الناطق بالحق أبي طالب يحيي بن الحسين والامام يحيى والشيخ الحسن الرصاص قال الامام المنصور بالله وهو

بكونه ناسخاً ليس الا اذ لا مانع من أن يكون مخصصاً اذ لايقطع بأن ذلك الوقت وقت الحاجة الا اذا تحتم ايقاع الفعل فيه ولان الفرض أن الصيغة مسترسلة في الاوقات المستقبلة اللهم الا اذا فرض عروض حال للمكلف يغلب على ظنه بسببه أنه ان لم يفعله فيه لم يمكنه فعله فيما بعده ولا يخفى ان هذه حالة نادرة على ان كلامهم مطلق عن التقييد بمثل هذه الصورة بل لايبعد ان يقال بترجيح الحكم بكونه مخصصاً على الحكم بالنسخ بمثل ما ذكروه في ترجيح التخصيص على النسخ في مجهول التاريخ من أنه دفع والنسخ رفع والدفع اولى من الرفع واما اذا كان المتقدم النهي العام وجاء الامر الخاص بعد مضى وقت يمكن فيه الانتهاء فلا اشكال في أن المتأخر ناسخ لظهور كون النهي للفور اه والله أعلم (١) والخلاف لمن يقول بتكليف مالايطاق اه (٢) يعنى بمدة تتسع للعمل فكأنه ترك التقييد به في المتن للعلم به مما سبق ولو قال التراخي لامكن ان يدعي الاستغناء به عن ذلك القيد وافادته معناه اه من نظر المولى ضياء الدين رحمه الله (٣) قال البرماوى في شرح الفيته لكون الخاص ناسخاً لقدر ماعارضه من افراد العام فيعمل بالعام في بقية الافراد وهو معنى قولي ناسخ لقدر ماعارضه فهو احسن من قوله في جمع الجوامع ان تأخر الخاص عن العمل نسخ العام فانه يوهم انه ينسخ جملة العام وان كان المعنى مفهوماً وأيضاً فقوله عن العمل يقتضى انه يتأخر عن نفس العمل وانما المراد تأخره عن وقت العمل وان لم يقع عمل اه (*) نحو ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة فانه نسخ عموم فيما سقت السماء العشر لما دون النصاب لا فيما هو نصاب فهو باق تحت العموم اه هذا يقتضى ان الخاص متأخر وفي حاشية الفصول ما لفظه اعترض الامام الناصر صلاح بن على عليه السلام في أخذ الزكاة من القليل والكثير قال في كرمة العناصر والوجه فيه عمومات الكتاب والسنة نحو قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده واقيموا الصلاة واتوا الزكاة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما سقت السماء العشر واعتبار النصاب انما ورد في خبر الارساق وهو خاص فبالخاص لايعترض الامام حتى يعلم التأريخ بينهما فيخص العام المتقدم بالخاص المتأخر فلما جهلنا التأريخ بينهما رجعنا الى المعلوم وتركنا المظنون ذكره الامام المهدى احمد بن الحسين في بعض رسائله اه (٤) فيثبت للخاص احكام المخصص مثل جواز تخصيصه مظنوناً للمقطوع به اه فصول وان العام لايتناوله اه (٥) هذا وغيره مما يأتى في أثناء المسئلة يدل على أن بناء العام على الخاص ليس شيئاً غير التخصيص اه والله اعلم وقد افاد ذلك المؤلف عليه السلام في شرح قوله وأما الآخر فلامتناع البيان كما سيأتى في قوله واعلم انه اه (٦) خلاف لابن القاضى من أصحاب الشافعى فانه قال يتعارضان مع التقارن فيما يتناوله الخاص كالنصين فيجب

( قوله ) لتعذر القران الحقيقي القولين ، وانما يتصور في فعل خاص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم مع قول عام (قوله) والا فالخاص المتأخر لا العام في الاصح ناسخ هذه العبارة تقتضي ان الخاص ناسخ مع عدم التقارن وعدم الجهل مطلقا سواء تأخر الخاص بوقت يمكن فيه العمل اولا لأن قوله والا فالخاص مقابل للاطراف الثلاثة وليس كذلك اذ الخاص انما يكون ناسخاً في طرف واحد وهو تأخره بمدة تسع العمل فقوله والا فالخاص ينبغي ان يكون مقابلا لهذا الطرف فقط ولذا استدرك في الشرح اطلاق عبارة المتن حيث اقتصر على الطرف الثانى فقال بمدة تسع العمل فكان الاولى مطابقة المتن للشرح بان يقال فان تأخر الخاص لا العام في الاصح بوقت يمكن فيه العمل فناسخ والله اعلم (قوله) مع التقارن ونحوه . بان يتفارقا بمدة لاتتسع العمل

( قوله ) هذه العبارة الخ ، هذه القولة محل تأمل اذ عبارة ابن الامام صحيحة فتأمل اهح عن خط شيخة فؤدى كلامه عليه السلام والا يتقارنا ولم يتفارقا بمدة لاتسع العمل ولم يجهل التاريخ بل علم وتفارقا بمدة تسع العمل الخ اه حسن بن يحيي ح وفى حاشية قف على وهم المحشي اه عبد الله الوزير ح

رأي كثير من الفقهاء والمتكلمين وقال البرماوي أنه مذهب الشافعي وأصحابه والحنابلة وبه قال القاضي عبدالجبار (١) وأبو الحسين وبعض الحنفية وأما نسخ الخاص المتأخر المتراخي للعام المتقدم فيما تناوله فهو قول عامة أصحابنا والمعتزلة وغيرهم ولا يخالف فيه الا من يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وأما تخصيص العام المتأخر المتراخي بالخاص المتقدم فهو مذهب المؤيد بالله عليه السلام صرح به في شرح التجريد والسيد محمد بن ابراهيم والفقيه سليمان بن ناصر وعبد الله بن زيد من أصحابنا وبه قال الشافعي وأبو الحسين والرازي وبعض الظاهرية وذهب جمهور أصحابنا والحنفية وبعض الشافعية الى ان العام ناسخ للخاص المتقدم (وقيل) أن العام والخاص (يتعارضان (٢) اذ جهل التاريخ فيما تناولاه فيجب فيه الرجوع الى الترجيح ان امكن والا تساقطا في محل التعارض (٣) ورجع فيه الى حكم الاصل ان لم يوجد ناقل شرعي واليه ذهب جمهور اصحابنا والحنفية والقاضيان عبدالجبار والباقلاني (٤) (لنا) في ان المقارن ونحوه لانسخ فيه (أن التخصيص بيان و) كل بيان (انما يمتنع تراخيه عن وقت الحاجة) اما الصغرى فبالاجماع واما الكبرى فلان المقارن متفق عليه (٥) والمفارق بدون ان يتمكن من العمل مستدل عليه (و) لنا في ان الخاص المتقدم مطلقاً (٦) مخصص للعام ان (تقدم الخاص قرينة) دالة على أنه لم يرد بالعام جميع ماتناوله وانما اريد به مالم يتناوله الخاص المعلوم عند المخاطبين (فلا يضر تراخي التعميم) (٧) لان الخاص انما يتصف

---

الترجيح اهـ ح ابن جحاف (١) وكذا ذكره البرماوي في شرح الفيته وعبارته هكذا وبه قال القاضي عبد الجبار وبعض الحنفية اهـ ولم يذكر القاضي عبد الجبار مع القائلين بالتعارض عند الجهل فاعرف اهـ من خط الفقيه علي البرطي رحمه الله تعالى قوله فاعرف اى لتعلم أن ما ذكر هنا مبني على رواية البرماوي وماذكر عنه من القول بالتعارض مبني على نقل القرشي وابن الوزير والمهدي فلا تنافي وغايته أن له قولين ومثله غير عزيز اهـ السيد ضياء الدين رحمه الله (٢) وهو صريح الكافل اهـ (*) قوله وقيل يتعارضان القول بنسخ العام المتأخر للخاص المتقدم مستلزم للقول بالتعارض ولعل القائل بالتعارض هو القائل بنسخ العام المتأخر للخاص اهـ ويدل عليه قوله واليه ذهب جمهور أصحابنا والحنفية وهم الذين نقل عنهم سابقاً القول بنسخ العام المتأخر للخاص اهـ (٣) يعني انه انما يطرح من العام مايقابل الخاص فقط دون ماعداه فلا موجب لسقوطه اهـ (٤) قد تقدم عن القاضي عبد الجبار قبيل هذا في شرح قوله والمختار الخ القول بالبناء مع الجهل، والمذكور في مختصر المنتهى وجمع الجوامع مع الباقلاني انما هو الجويني اهـ (*) ومثل ماحكاه هنا القرشي في العقد عن القاضي عبد الجبار ولم يذكره مع القائلين بالتخصيص مع جهل التأريخ فاعرف ومثله في الفصول ومعيار الامام المهدي اهـ من خط المولى ضياء الدين (٥) لعل خلاف ابن القاضي المتقدم نقله في الحاشية يأتي هنا فينظر في الاتفاق اهـ (٦) مع التراخي وعدمه وفي حاشية أي سواء كان بمدة تسع العمل اولا تسع وان كان الثاني قد شمله الدليل الاول فلا ضير في ذلك اهـ (٧) ولا يقال يلزم ان تقدم الخاص

---

(قوله) الى ان العام ناسخ للخاص المتقدم، ولهذا ذهب جمهور اصحابنا والحنفية الى المعارضة وعدم بناء العام على الخاص مع الجهل لاحتمال تأخر العام فيكون ناسخاً وسيأتي هذا في شرح قوله واما الآخر فلامتناع البيان الخ (قوله) فلان المقارن متفق عليه، قد تقدم في كلام المؤلف عليه السلام على انه مختلف فيه حيث قال اما التخصيص مع التقارن ونحوه فهو قول الجمهور من الأئمة وغيرهم وفي حاشية السعد ايضاً ما يدل على الخلاف حيث قال في اصول الحنفية ان حكم المقارن والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت التعارض في قدر ماتناولاه وكأن المؤلف عليه السلام لم تثبت عنده هذه الرواية (قوله) والمفارق بدون التمكن من العمل مستدل عليه، وكذا ايضاً مع التراخي بوقت يمكن فيه العمل قد شمله الاستدلال الآتي اذ قوله فلا يضر تراخي التعميم شامل لهما

---

(قوله) قد تقدم في كلام المؤلف الخ ~~مراد المؤلف اثبات الكبرى~~ فالمراد بالاتفاق الاتفاق على عدم التراخي لا الاتفاق على التخصيص كما ذكره المحشي فتأمل اهـ شيخنا المغربي دامت افادته ح

بالتخصيص حين يرد العام كما انه العقل اعا يتصف بالتخصيص عند ورود العام فيصير التخصيص مقارناً للتعميم وذلك مما لااشكال (١) فيه (و) لنا في ان الخاص مخصص للعام (مع جهل التاريخ) ان (التخصيص اغلب) من النسخ لكثرة التخصيص في الشرعيات ولا شك في ان النسخ أقل وقوعا منه علم ذلك بالاستقراء والحمل على الاعم الاغلب اولى (و) ايضاً هو (أهون) من النسخ لانه يدفع مايظن دخوله وهذا يرفع حكما قد ثبت ولا شك ان الدفع أهون من الرفع (و) أيضاً (الخاص أقوى) دلالة من العام لان الخاص اما نص فهو متيقن وإما ظاهر فهو أقل احتمالا من العام لان المفروض أنه أقل افراداً والمتيقن والاقل احتمالا اقوى من الظاهر المظنون الاكثر في الاحتمال واذا كان اقوى وجب انتفاء التعارض لان الاقوى لايعارضه الاضعف (و) أيضاً يجب بناء العام على الخاص مع جهل التاريخ (لان البناء) واجب (على اربعة تقادير والنسخ) انما يجب (على تقدير) واحد بيان ذلك أنهما اما ان يتقارنا أو يتأخر احدهما بمدة لاتسع العمل بالمتقدم منهما أو بمدة تسع العمل فهذه خمسة وجوه ولاوجه يقدر غيرها والبناء يجب على تقدير التقارن (٢) وتقدم العام بمدة لاتتسع للعمل به (٣) وتأخره بمدة لاتتسع للعمل بالخاص وتأخره بمدة تتسع لذلك ويجب القول بنسخ ماتناولاه على تقدير تأخر الخاص بمدة تتسع للعمل بالعام لاغير ولا شك ان وقوع احد امور أربعة اغلب من وقوع واحد معين فوجب الحمل على الاغلب لكونه مظنوناً (واستدل) فيما نحن فيه (بالاجماع) استدل به ابو الحسين حيث قال ان فقهاء الامصار في هذه الاعصار يخصون أعم الخبرين بأخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ (واما الاخر) وهو كون الخاص المتأخر عن وقت الحاجة الى العمل بالعام ناسخاً (فلامتناع البيان) المتأخر عن وقت الحاجة (كما سيأتي) بيانه ان شاء الله تعالى في فصل البيان، إحتج القائلون بالتعارض مع جهل التاريخ بأنه يحتمل بطلان الخاص لجواز تأخر العام وعدم بطلانه لجواز تقدم العام فيجب الوقف الى ان يظهر مرجح ، قلنا ذلك مبني على ان العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم وقد ابطلناه ولو سلم (٤) فاجراء العام على عمومه يوجب الغاء

---

بيان ولا مبين وتخصيص ولا عموم وانه محال اه شرح غاية لابن جحاف (١) ان قيل قد حصل التعبد الى وقت ورود العام فاذا كانت قد مضت مدة يمكن فيها العمل فهو النسخ الحقيقي فينظر ء الاصل بقاء التعبد مالم يمنع مانع وان الدليل على قصد التعبد الى وقت ورود العام اه من خط قال فيه من خط السيد عبدالله بن جحاف رحمه الله تعالى (٢) في المجهول (٣) في المجهول ايضاً وكذا نظائرها اه (٤) لايخفى ان الضمير المستتر في قوله ولو سلم عائد الى عدم بطلان نسخ العام المتأخر للخاص المتقدم بما سبق والمعنى ولو سلم عدم بطلانه بالدليل

---

(قوله) وذلك مما لااشكال فيه ، ولا يقال قد حصل التعبد بالخاص الى وقت ورود العام فيكون العام ناسخاً للخاص كما في تأخر الخاص بوقت يمكن فيه العمل بالعام فان الخاص ناسخ لمقابله من الخاص لانا نقول قد اشار المؤلف عليه السلام الى الفرق بصحة كون العام قرينة التخصيص بخلاف العام المتقدم اذ لم يثبت فيه ذلك فتأمل (قوله) اما نص، نحو اقتل زيداً المشرك (قوله) واما ظاهر نحو لاتقتلوا اهل الذمة (قوله) واما الآخر بكسر الخاء اي الآخر من الاقسام التي اشار اليها المتن بقوله ان تقارنا او تفارقا الخ والآخر هو قوله فالخاص المتأخر ناسخ اذ قوله لاالعام اعتراض بيان لمفهوم الخاص (قوله) لجواز تأخر العام فيكون ناسخاً عندهم

---

(قوله) وكذا ايضاً مع تراخي ، كلام المؤلف في التأخر بوقت يتسع للعمل اه ح عن خط شيخه

الخاص(١)واعتبار الخاص لايوجب الغاء واحد منهما فكان اولى صوناً لكلام الحكيم عن الالغاء،(٢)احتج القائلون بان العام المتأخر ينسخ حكم الخاص المتقدم بوجوه منها ماروي عن ابن عباس انه قال كنا (٣)نأخذ بالاحدث فالاحدث والعام المتأخر احدث فوجب العمل به ، ومنها أنهما لفظان تعارضا وعلم تأخر أحدهما فوجب تسليط المتأخر على السابق كما لوكان المتأخر خاصاً ، ومنها أن اللفظ العام يجري في تناوله لاحاد مادخل تحته مجرى الفاظ خاصة كل واحد منها يتناول واحداً من تلك الاحاد فان قوله اقتلوا المشركين قائم مقام قوله اقتلوا زيداً المشرك وعمراً وبكراً وخالداً ولو قال ذلك بعد أن قال لاتقتلوا زيداً كان الثاني ناسخاً ، واجيب عن الاول بأنه قول صحابي فلا حجة فيه ولو سلم خصص بالمتساويين عموماً وخصوصاً فانهما المتعارضان حقيقة ، وعن الثاني بالفرق بما تقدم من أن الخاص أقوى من العام فوجب تقديمه عليه وبأن عدم تسليط (٤) الخاص المتأخر على العام المتقدم يستلزم الغاء الخاص بالكلية بخلاف عدم تسليط العام المتأخر فظهر الفرق ، وعن الثالث بالفرق بأن العام ظاهر والمفصل نص ولهذا لو كان قوله لاتقتلوا زيداً المشرك مقارناً لقوله اقتلوا المشركين لخصه ولو قارن المفصل لناقضه ، واعلم انه حيث مايكون المتأخر ناسخاً المتقدم يجب ان لايؤخذ بالمتأخر على الاطلاق وانما يؤخذ به حيث لايؤدي الى نسخ المتواتر بالاحاد(٥) كما

---

السابق قلنا دليل آخر على بطلانه وهو أن اجرآء العام الخ لأن الضمير عائد الى ان العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم اذ يصير المعنى ولو سلم ان العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم فاجرآء العام الخ ولا معنى للاستدلال على خلاف ماقد سلم وحينئذ فكان الاظهر ان يقول وقد ابطلناه بما سبق وايضاً اجرآء العام الخ والله اعلم اه ويحتمل ان المراد ولو سلم ان المتأخر العام ينسخ الخاص في المعلوم تأخره فلا نسلمه في المجهول لأن اجرآء العام على عمومه الخ اه (*) يعنى لو سلم ابطال العام المتأخر للخاص المتقدم فهو لايوجب التعارض الموجب للوقف اه (١) قال في شرح الجوهرة بعد ذكر هذا الوجه مالفظه قولك انه يكون الغآء للخاص غير مسلم لأنه قد ثبت انه يجوز ان يكون متقدماً فيكون منسوخاً وقد اراده الله تعالى في الزمان المتقدم فهو أعم من العام في الزمان وان كان العام أعم منه في الاعيان اه (٢) ان قيل قد الغي من العام مايوازى الخاص وما تقدم من الجواب «» عن هذا السؤال غير مسلم وقد يجاب بان الملغي في العام غير مراد فيه والله اعلم وايضاً فقد عمل بالعام الى وقت نسخه فلا الغاء اذ قد عمل بالدليلين فتأمل هذا والله اعلم اه وايضاً فالحاصل من مذهبه عادت بركاته ان الخاص معمول به في الوجوه الخمسة تخصيصاً في اربعة ، التقدم مطلقاً ، والمقارنة والتأخر بوقت لايتسع للعمل ، وناسخاً مع تأخره بوقت يتسع للعمل فيعتبر فيه مايعتبر في النسخ والله اعلم اه س «» الكلام في الغاء المدلول لاحد لفظي العام والخاص وبحقق اه من خط قال فيه من خط السيد عبدالله الوزير رحمه الله (٣) هو ظاهر في اخذ الجماعة بذلك فكان اجماعاً اه (٤) قوله تسليط الخاص الخ تصليح هذه العبارة الى الخاص المتقدم على العام المتأخر كما يوجد في بعض النسخ بمعزل عن فهم المراد اه من خط السيد عبدالله بن علي الوزير رحمه الله تعالى (٥) فان

---

(قوله) بانه قول صحابي فلاحجة فيه ، يقال قوله انا كنا نأخذ بالاحدث ظاهر في اخذ الجماعة فكان اجماعا ولهذا قال المؤلف عليه السلام ولو سلم خص الخ (قوله) بالمتساويين ، يعني اللذين لا يقبلان التخصيص جمعاً بين الدليلين (قوله) وبان عدم تسليط الخاص المتأخر على العام المتقدم ، هكذا في النسخ وقد وجد تصحيح هذا اللفظ الى لفظ آخر وهو الخاص المتقدم على العام المتأخر وهذا التصحيح لاوجه له لان هذا جواب عن قولهم في الوجه الثاني كما لو كان المتأخر خاصاً يعني فانه ينسخ مقابله من العام المتقدم فيكون حاصل الجواب ان الخاص المتأخر بوقت يمكن فيه العمل لو لم يسلط على العام المتقدم بان ينسخ مقابله منه لزم الغاء الخاص المتأخر بالكلية لانا قد عملنا بالعام وتركنا الخاص بخلاف عدم تسليط العام المتأخر عن الخاص حيث لم نقل بنسخ العام له بل قلنا بتخصيص الخاص للعام المتأخر فانه لا يبطل العام بالكلية لبقائه معمولا به فيما عدا الخاص ولا الخاص لانا قد عملنا به وذلك ظاهر فالموجود في النسخ صحيح

---

(قوله) ولهذا قال المؤلف الخ ، هو عطف لا اعتراض فتأمل اه ح عن خط شيخه

يجي ان شاالله تعالى واما على الثاني (١) وهو ان يكون كل من المتعارضين اعم من وجه (٢) وأخص من وجه فليس تخصيص أحدهما العموم الاخر باؤلى من العكس فيطلب الترجيح بينهما (٣) كأن يتضمن احدهما حكما شرعياً دون الاخر او تشتهر روايته او يعمل به الاكثر او يكون محرِّماً والاخر غير محرِّم أو يكون عمومه مقصوداً والاخر عمومه (٤) إتفاقي أونحو ذلك ، مثاله قوله ﷺ من بدل دينه فاقتلوه مع نهيه ﷺ عن قتل النساء فان الاول خاص بالمرتدين عام في النساء والرجال والثاني خاص بالنساء عام في الحربيات والمرتدات فعمل ابن عباس بعموم الثاني فمنع قتل المرتدات وعمل غيره بالاول فاوجب قتلهن ، ولما كان المطلق والعام مشتركين في العموم الا أن عموم الاول شمولي وعموم الاخر بدلي والمقيد بالنسبة الى المطلق كالخاص بالنسبة الى العام وكان تعارض المطلق والمقيد من باب تعارض العام والخاص حسُن ان يذكرا في باب العموم والخصوص ويترجم لهما بالفصل فقال ﴿ فصل ﴾ ( ويلحق بهما المطلق والمقيد فالمطلق الدال على شائع في جنسه ) (٥) فقوله الدال أي اللفظ الدال والالف واللام

---

كانا قياسين جميعاً فقد تقدم للمؤلف في بحث السنة في آخر بحث أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم ان العمومين لايتعارضان بل لابد من تراخي احدهما فينظر ان شاء الله تعالى اه (١) عطف على قوله وعلى الاول في صدر المسئلة اه (٢) قال في الورقات مانفظه وان كان كل واحد من الدليلين عاماً من وجه وخاصاً من وجه فيخص عموم كل واحد بخصوص الآخر قال الشارح ان امكن ذلك والا فيطلب الترجيح فيما تعارضا فيه مثال مالم يمكن فيه ذلك حديث ابى داود وغيره اذا بلغ الماء قلتين فانه لاينجس مع حديث ابن ماجه وغيره الماء لاينجسه شيء الا ماغلب على ريحه وطعمه ولونه فالاول خاص في المتغير عام في القلتين ودونهما فاذا جمعنا بينهما خص عموم الاول بخصوص الثانى وهو التغير فيحكم بنجاسة القلتين بالتغير ويصير تقديره اذا بلغ الماء قلتين لم ينجس الا بالتغير ويخص عموم الثانى بخصوص الاول وهو كونه قلتين فيحكم بان مادون القلتين ينجس وان لم يتغير وتقديره طهور لاينجسه الاماغير لونه أوطعمه أوريحه اذا كان قلتين ومثال مالا يمكن حديث ، من بدل دينه فاقتلوه رواه البخارى والنهي عن قتل النساء متفق عليه فالاول عام في الرجال والنساء خاص بأهل الردة والثانى خاص بالنساء عام في الحربيات والمرتدات فتعارضا في المرتدات هل تقتل ام لا اه (٣) قال البرماوى في شرح الفيته قال ابن دقيق العيد وكأن مرادهم بالترجيح الترجيح العام الذى لايخص مداول العموم كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الامور الخارجية عن مدلول العموم من حيث هو اه لكن صاحب المعتمد حكى عن بعضهم ان احدهما اذا دخله تخصيص مجمع عليه كان أولى بالتخصيص وكذا اذا كان احدهما مقصوداً بالعموم فانه مرجح على ما كان عمومه اتفاقاً اه (٤) أى غير مقصود للمتكلم ولكن في كونه غير مقصود لعلام الغيوب محل نظر كما مر مثله في دلالة الاشارة اه والله اعلم (٥) قال العلامة السيد الحسن الجلال قدس الله روحه وأما زيادة في جنسه فخل بالعكس لأن الافعال ليست شائعة في جنسها مع انها تكون مطلقة ومقيدة بزمان ومكان وحال فان جاء في قولنا جاء زيد مطلق في الازمنة والامكنة والاحوال وليس بشائع في جنسه لأنه جزئي من المجيء يتعين فاعله ومع ذلك فهو يقيد بما

---

والله اعلم (قوله) عموم الاول ، لم يرد الاول في هذه العبارة بل اراد الاول في التأليف

(قوله) فقوله الدال الخ ، اي اللفظ الدال يشعر بان الجنس هو الالف واللام مع صلته وقوله فالالف واللام بمنزلة الجنس صريح في ان الجنس هو الالف واللام فقط فلو اقتصر على قوله اي اللفظين لأمكن توجيه قوله فالالف واللام بمنزلة الجنس اي موصوف الالف واللام وهو اللفظ فقط لا الموصول مع صلته يؤيد هذا تصريحه بالاحتراز بمجموع الموصول والصلة حيث قال وقوله الدال يحترز به عن

بمنزلة الجنس وقوله الدال يحترز به عن الالفاظ المهملة وقوله على شائع في جنسه معناه أن يكون مدلول ذلك اللفظ حصة محتملة لحصص كثيرة مما تندرج تحت امر مشترك من غير تعيين (١) فتخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين اما شخصاً نحو زيد وانت وهذا وإما حقيقة نحو الرجل واسامة (٢) واما حصة نحو فعصى فرعون الرسول واما استغراقا نحو « أن الانسان لفي خسر » والرجال وكذا كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق وهو مناف للشيوع المذكور واما المعهود الذهني مثل اشتر اللحم فانه مطلق لصدق الحد عليه ( والمقيد المخرج من شائع بوجه ) من الوجوه ( كرقبة مؤمنة ) فانها وان كانت شائعة بين الرقاب المؤمنات فقد اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع وقيد بالمؤمنة فكان مطلقاً من وجه مقيداً من وجه وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو اللفظ الدال لا على شائع في جنسه فتدخل فيه المعارف والعمومات (٣) كلها وهذا لا يصدق على نحو رقبة مؤمنة لما فيها من الشياع (٤) وهذا المعنى للمقيد ليس باصطلاح شائع فيه وانما الاصطلاح هو الاول اعني اللفظ المخرج عن شائع بوجه من الوجوه (و) اذا عرفت معنى المطلق والمقيد ، فاعلم ان ( التقييد ) للمطلق ( كالتخصيص ) (٥) للعام ( فيما ذكر ) فيه من متفق عليه

الالفاظ المهملة ( قوله ) محتملة لحصص : اي ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي لهذا اللفظ ( قوله ) من متفق عليه ، قيل كتخصيص الكتاب به والسنة المتواترة بها وتخصيص كل منهما بالآخر وفيه نظر لما عرفت من الخلاف في جميع ذلك الا ان يريد اتفاق الاكثر ذكره الشيخ رحمه الله تعالى في شرحه

---

يبطل شيوعه في الازمنة والامكنة والاحوال كما تقيد النكرة بما يقلل شيوعها في افرادها من وصف أو بدل وما يقال من أن الكلام في مطلق ومقيد يشبهان العام والخاص واطلاق الحكم وتقييده لا يشبهانهما كلام من لا يدرى ان وظيفة الاصولي البحث عن كل احوال الدليل مفردة ومركبة فاذا اهمل شيئاً منها بطل اهليته للاجتهاد اه (*) قال في بعض حواشي شرح المحلي للجمع في بحث تعريف المطلق مالفظه قال صاحب خلاصة الماجد في اخبار مشايخ خراسان وما وراء النهر ان المطلق ثابت في الاذهان دون الاعيان وحكمه حكم العام الى قيام التعيين اه (١) ربما يقال انه لا حاجة الى قوله من غير تعيين لأن المعارف قد خرجت بقوله حصة محتملة الخ ويمكن الجواب بما افاده صاحب الجواهر من ان المعارف على انواع ، بعضها متعين بالتعيين الشخصي كالاعلام والاشارات وبعضها متعين بالتعيين النوعي او الجنسي كاسماء الاجناس المعرفة باللام نحو الرجل واسامة فالمعارف المتعينة بالتعيين الشخصي قد خرجت بالقيد الاول والمتعينة بالتعيينات النوعية او الجنسية لا تخرج بالقيد الاول لعدم المنافاة وانما تخرج بالقيد الثاني واليه الاشارة بقوله كل المعارف اه من حاشية السعد وجواهر التحقيق (٢) بناء على أن تعريف علم الماهية معنوى وهو خلاف ماحققه نجم الائمة من انه لفظي والله اعلم اه وفي نظام الفصول للجلال تحقيق ذلك (٣) فعلى هذا لا واسطة في الالفاظ الدالة بين المطلق والمقيد اه سعد (٤) بناء على أن النفي في قوله لا شايع متوجه الى القيد والمقيد والا فهو يصدق على رقبة مؤمنة انها دالة لا على شايع في جنسه بل على شايع في صنفه اه (٥) فما جاز تخصيص العام به يجوز تقييد المطلق به وما لا فلا ، فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب وبالسنة

ومختلف فيه ومختار ومزيف فعليك بالنظر والاعتبار ونقل ما هنالك الى هذا الموضع ،

**مسئلة** (وهما) أي المطلق والمقيد (١) اذا وردا فى كلام الشارع على أربعة وجوه لأنهما اما أن يتحد حكمهما اولا يتحد وعلى التقديرين اما أن يتحد سببهما أو يختلف (إن اتحد (٢) سببهما) أي السبب الموجب لحكمهما ففى الكلام حذف مضاف (و) اتحد (حكمهما) نحو ان يقول إن ظاهرت فاعتق رقبة ويقول فى موضع آخر فاعتق رقبة مؤمنة (٣) (فكالبناء) يعني أن الكلام هنا كالكلام في بناء العام على الخاص فيبنى المطلق (٤) على المقيد (٥) بشروطه من المقارنة او المفارقة الى وقت العمل او جهل التاريخ والا فالمقيد المتأخر ناسخ والخلاف هنا كالخلاف هنالك والاحتجاج كالاحتجاج الا ان البرماوي الشافعي نقل عن أبي حنيفة فى هذا الموضع بناء المطلق على المقيد على أية حال والصحيح (٦) خلافه فان

---

والسنة بالسنة وبالكتاب وتقييدها بالقياس والمفهومين وفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتقريره بخلاف مذهب الراوى وذكر بعض جزئيات المطلق على الاصح في الجميع اه شرح محلي للجمع (١) قال في الجمع وشرحه للمحلي وان كانا اى المطلق والمقيد منفيين يعنى غير مثبتين منفيين اومنهيين نحو لايجزى عتق مكاتب كافر لاتعتق مكاتباً كافراً فقايل المفهوم اى القائل بحجية مفهوم المخالفة وهو الراجح يقيده به اى يقيد المطلق بالمقيد في ذلك وهي اى المسئلة حينئذ خاص وعام لعموم المطلق في سياق النفي ونافي المفهوم يلغي المقيد ويجرى المطلق على اطلاقه وان كان احدهما امراً والاخر نهياً نحو اعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة اعتق رقبة مؤمنة لاتعتق رقبة فالمطلق مقيد بضد الصفة في المقيد ليجتمعا فالمطلق في المثال الاول مقيد بالايمان وفي الثانى بالكفر اه المراد نقله ، وأما اذا كانا موجبين فقد ذكر في الجمع مثل ماذكره المؤلف عليه السلام هنا اه (٢) وكانا موجبين اه جمع (٣) قوله فاعتق رقبة مؤمنة هذا مثالهما مثبتين ومثالهما منفيين أن يقول في الظهار مثلا لاتعتق المكاتب لاتعتق المكاتب الكافر من غير قصد الى الاستغراق كما في اشتر اللحم وقد مثل بأن يقول لاتعتق مكاتبا لاتعتق مكاتباً كافراً فاعترض بانه من تخصيص العام لامن تقييد المطلق لأن مكاتباً نكرة في سياق النفي في الصورتين ، واجيب بانه مناقشة في المثال وهذا كما يمثلون للاطلاق والتقييد في السبب بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ادوا عن كل حر وعبد ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين وكأنه مبني على أنه يعتبر الاطلاق والتقييد اولا ثم سلط عليه مايفيد العموم والمثال المطابق هو الاول فيعمل به اتفاقاً فلا يجزى عتق المكاتب اصلا اه منقولة ، يتأمل في قوله اصلا اذلا يتأتى حينئذ اه منقولة (٤) لكن شرط الماوردى والروياني أن يكون القيد معمولا به نحو وان كنتم مرضى أوعلى سفر الآية فالمرض والسفر شرط في إباحة التيمم فاما اذا لم يكن معمولا به فلايحمل عليه المطلق قطعاً كقوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم فليس الخوف شرطاً في القصر واهمال الاصوليين هذا الشرط انما هو لوضوحه اه من بعض حواشي شرح المحلي على الجمع (٥) قال ابو زرعة في شرح الجمع يحمل هنا المطلق على المقيد جمعاً بين الدليلين ويكون المقيد بياناً للمطلق اى يبين انه المراد منه اه (٦) استظهاره بكلام الفنارى يدل على

---

(قوله) ومختلف فيه كتخصيص الكتاب بالسنه (قوله) وهما ان اتحد سببهما الخ ، ذكر في شرح المختصر ان التقييد يزيد على ما ذكر في التخصيص بهذه المسئلة ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لما ذكره اعتماداً على ما ذكره السعد من ان هذه المسئلة ايضاً مما مر مثلها في التخصيص وهو ان الخاص اذا وافق العام في الحكم لا يخصصه قال لما كان الحكم هاهنا مخالفاً لما هنالك مع زيادة تفاصيل اوردها (قوله) اوالمفارقة الى وقت العمل ، هكذا في النسخ والظاهر الى وقت لايتسع للعمل (قوله) والا فالمقيد المتأخر لا المطلق في الاصح ناسخ على قياس

---

(قوله) مع زيادة تفاصيل اوردها ، قلت يعني انه هنا مع اتحاد السبب والحكم يحمل المطلق على المقيد بخلاف التخصيص كما عرفت انه لا تخصيص عندنا بموافق العام فالمراد ان هذا نظيراً في التخصيص في الصورة لا في الحكم فاعرف ذلك موفقاً ان شاء الله تعالى اه ح

العلامة الفناري صرح في فصول البدايع بان تأخر المقيد نسخ عند الحنفية وقال ان القول بانه ناسخ اولى من القول بان المخصص (١) المتأخر ناسخ لكونه رافعاً لتمام مابه صحة استعمال المطلق والتخصيص انما يرفع بعض الثابت (٢) ثم ذكر انهم مع تقدم (٣) المقيد يوافقون في ان المطلق يحمل (٤) عليه ويفرقون بين تقدمه وتقدم الخاص بان المطلق المتأخر ساكت عن منافاة المقيد بخلاف العام المتأخر وينبغي ان يعلم ان ذلك فيما اذا كان الاطلاق والتقييد في غير السبب الموجب اما اذا كان فيه مثل ادوا (٥) عن كل حر وعبد (٦) ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فعند ابي حنيفة لايحمل المطلق على المقيد لجواز ان يكون المطلق سبباً والمقيد سبباً آخر والحق التعميم (٧) لئلا تبطل فائدة قيد المقيد ثم ان المثال المذكور ليس من باب تقييد المطلق وانما هو من باب تخصيص العام بمفهوم الصفة وهو على اصلهم (٨) مستقيم لانهم لايثبتون العمل بالمفهوم ومن أمثلة المسئلة قوله تعالى « فصيام ثلاثة أيام » مع قرآءة ابن مسعود رضي الله عنه اما عندنا فلمثل ماتقدم في تجويز تخصيص الكتاب بالسنة الاحادية واما عند الحنفية فلكون قرآءة ابن مسعود مشهورة روي عن ابراهيم (٩) انه قال كنا نُعَلَّم قرآءة عبد الله بن مسعود ونحن صبيان ولهذا لم تعمل بقراءة ابي بن كعب فعدة من ايام أخر متتابعات لانها لم تشتهر (١٠) ولم تظهر ظهور قراءة ابن مسعود ولا يذهب عليك انه يشترط في حمل المطلق على المقيد ان لا يكون مقيداً بقيدين متضادين والا طلب الترجيح بين القيدين وحمل المطلق على الراجح ان امكن والا تساقطا وبقي المطلق على اطلاقه (وان اختلفا حكما ) نحو اكس تميمياً واطعم تميمياً

---

أن الصحيح خلاف مانقل البرماوي وخلاف مامضى له ايضاً من قوله كالبناء وقوله والخلاف هنا كالخلاف هناك لتضمنه رواية الموافقة على حمل المطلق على المقيد مع تأخر المطلق قال في الام اهكاتبه عبدالله بن علي الوزير (١) الظاهر ان يقول الخاص اه من نظر السيد ضياء الدين زيد بن محمد بن الحسن رحمه الله ليوافق ماتقدم في بناء العام على الخاص ولان المخصص من ثبت له التخصيص وقد فرضناه ناسخاً فلا تخصيص به فافهم اه (٢) وهو الذي عارض فيه العام اه (٣) في نسخ تقديم اه (٤) من حمل المطلق على المقيد قوله صلى الله عليه وآله وسلم من ملك ذا رحم عتق عليه مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم من ملك ذا رحم محرم لاتحاد حكمهما قاله في حاشية الفصول اه (*) وكأنه لهذا قال المحقق في شرح المختصر مشيراً الى خلافهم مالفظه وقيل ينسخ به ان أخر المقيد اه (٥) أي الفطرة اه (٦) فالحكم الاداء والسبب كل حر وعبد وكل حر وعبد من المسلمين ، في حاشية السبب الموجب هومابعد عن كالحر والعبد في المثال والحكم الاداء اه (٧) أي يحمل المطلق على المقيد في السبب وغيره اه (٨) أي الحنفية اه (٩) النخعي اه (١٠) هذا ظاهر على مذهب الحنفية واما عند من يخصص بالاحادي مطلقا فيذنار اه سحولي

ابن مسعود حيث قرأ متتابعات (قوله) ولهذا لم تعمل ، اي الحنفية (قوله) بقيدين متضادين ، كقضاء رمضان الوارد مطلقا في قوله فعدة من ايام أخر وتقييد صوم كفارة الظهار بالتتابع في قوله تعالى فصيام شهرين متتابعين وتقييد صوم التمتع بالتفريق في قوله فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم ففي هذا يجب اطراحهما لتضادهما ويجري المطلق على ظاهره في الاطلاق وليس تقييده باحد القيدين اولى من الآخر واما اذا كان احد القيدين اولى فانه يحمل عليه كمسح اليد في التيمم فانه ورد مطلقاً وغسل اليدين في الوضوء ورد مقيداً بالمرافق وقطعها في السرقة ورد مقيداً بالكوع بالاجماع فيحمل المطلق في التيمم على المقيد في الوضوء لافي القطع للسرقة لان التيمم اقرب الى الوضوء لانه بدل عنه (قوله) وان اختلفا حكما وفيه قسمان اما ان

(قوله) كقضاء رمضان الخ ، هذا المثال نقله المحشي من الفصول قال العلامة الجلال وهو وهم فاحش لأن صوم قضاء رمضان مقيد به كما ان كلا من صوم الظهار والقتل مقيد به فليس احدها جنساً للاخر بل هي كلها انواع مطلق الصوم ، والمقيد شرطه ان يكون مما يصدق عليه المطلق كما علمت وصوم رمضان لا يصدق عليه صوم الكفارة اهح ولو فرض صحة ذلك فليسا من متحد السبب الذي نحن بصدده اه حسن بل المثال الصحيح اعتق رقبة مؤمنة اعتق رقبة كافرة لأن كلام الشارح في سياق متحدى الحكم والسبب الا ان يقتضي القياس فيدخل في مختلف السبب اهح عن خط شيخه (قوله) ورد مقيداً بالكوع

عالماً ( لم يحمل المطلق على المقيد اتفاقاً )وذلك لعدم المنافاة فى الجمع بينهما سواء اختلف سببهمانحو تقييد صيام القتل بالتتابع واطلاق اطعامالظهار او لم يختلف نحو تقييد صوم الظهار بما قبل المسيس (١)واطلاق إطعامه (٢) الا اذا استلزم حكم المطلق بالاقتضاء (٣) امراً ينافيه حكم المقيد الا عند تقييده بضد قيده نحو اعتق عني رقبة مع لاتملكني (٤) رقبة كافرةفانه يجب حينئذ تقييد المطلق حينئذ بضد قيد المقيد وهو الايمان ومن الناس من حكى فى مختلف الحكم متحد السبب الخلاف الاتي فى مختلف السبب متحد الحكم وليس بذاك لان المشهور ماذكرناه ( و ) ان اختلفا ( سبباً ) فقط لا حكما فان حكم المختلفين حكما تقدم بيانه وذلك كاطلاق الرقبة فى كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان فى كفارة القتل والحكم واحد وهو وجوب الاعتاق والسبب مختلف وهو القتل والظهار واليمين فالمختار أنه ( يحمل ) المطلق على المقيد ( ان اقتضى القياس (٥) التقييد ) بأن توجد بينهما علة جامعة مقتضية للالحاق (٦) فيكون تقييداً للمطلق بالقياس كتخصيص العام بالقياس ويجيء هنا

---

يتأمل هذا(١) بقوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسافمن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً اه (٢) خلاف مختار اهل المذهب في الفروع من انه يأثم ان وطيء فيه ويستأنف اه منه قال النجري في شرح الآيات في بحث كفارة اليمين عند قوله تحرير رقبة مالفظه قيدهامالك والشافعي بالايمان الخ كلامه فخذه اه (٣) أى بدلالة الاقتضاء اه (*) وجه الاقتضاء انه لايصح العتق عن الآمر الا بعد تمليكه المعتق فاقتضى الامر بالعتق ان يملك المعتق تمليكاً ضمنياً وقد نهاه عن تمليك الكافرة فتلازما في كون المأمور بعتقه والمأمور بتملكه غير كافرة اه وفي شرح السبكي للمختصر وهذه الصورة كالمستثناة مماتقدم والحاصل انه لايحمل احد الحكمين من المختلفين على الآخر الا في مثل هذه الصورة للضرورة لامن أجل أن المطلق فيها محمول على المقيد اه (٤) قوله مع لاتملكني رقبة فيه «» نظر لأن النهي لايقتضي الفساد اه من شرح العصام للسيد حسن الجلال رحمه الله تعالى «» يقال هو يتضمن تقييد مطلق التوكيل بالشرآء أعني به الامر الذى اقتضاه الامر باعتاق الرقبة عنه فلا ينفذ شرآء الكافرة فلايتم عتقها عنه اه ع على أن قوله لايقتضي الفساد خلاف ماسبق للمؤلف فتأمل اه (٥) قال في شرح العصام للجلال لايحمل احدهما على الآخر بغير جامع وبه ايضاً لتأديته الى النسخ بالقياس حيث يلزم منه رفع مااقتضاه المطلق من الامتثال بمطلقه فيكون نسخاً والقياس لايصلح ناسخاً اتفاقاً اه قال شيخنا السيد صفي الدين حفظه الله وينظر في دعوى الاتفاق فسيأتي في النسخ ذكر الخلاف اه (٦) يؤخذ منه اشتراط مايعتبر للقياس من كون الحكم معقول المعنى فلا يحمل اطلاق آية التيمم مسح الوجه واليدين على تقييد آية الوضوء بزيادة مسح الرأس وغسل الرجلين فلا يثبت مثله في التيمم حملا على الوضوء ولا يحمل المطلق على المقيد قياساً مع قيام الفارق كما في آية عدة الوفاة وآية عدة الطلاق فان الاولى وهي قوله « والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجاً يتربصن بأنفسهن اربعة اشهر وعشراً » لم تقيد بالدخول والثانية وهي قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » قيدت بقوله تعالى « ياأيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها » فلا تقيد عدة الموت بالدخول قياساً للفارق

---

يختلف سببهما اولى وقد ذكرها المؤلف عليه السلام (قوله ) بما قبل المسيس ، خلاف مختار أهل المذهب في الفروع كذا نقل عن المؤلف عليه السلام ( قوله ) واطلاق اطعامه ، اي الظهار اعنى كفارته ( قوله ) الا اذا استلزم حكم المطلق هذا مستثنى من قوله في المتن لم يحمل المطلق على المقيد (قوله) الاعند تقييده ،اي المطلق هذا مستثنى من قوله ينافيه حكم المقيد وهو استثناء مفرغ ولعله صح في الاثبات لأنه في معنى النفي فتأمل ( قوله ) لأن المشهور ما ذكرناه ، من دعوي الاتفاق

بالاجماع ، قلت في دعوى الاجماع نظر اذ خلاف مالك مشهور انها تقطع من اصلها اه ح وغيره

ما تقدم هنالك من الخلاف ( وا ) ن ( لا ) (١) يقتض القياس التقييد بأن لا توجد بينهما علة جامعة ( فلا ) يحمل المطلق على المقيد لعدم الدليل على التقييد فوجب البقاء على ظاهر الاطلاق وهذا مذهب عامة أصحابنا والجمهور من المتكلمين وهو الاظهر من مذهب الشافعي وأصحابه وقيل أنه يجب حمل المطلق على المقيد مطلقاً (٢) وهو مروي عن الشافعي وبعض أصحابه قالوا لان كلام الله تعالى في حكم الخطاب الواحد فيترتب فيه المطلق على المقيد قال إمام الحرمين الجويني وهذا من فنون الهذيان فان قضايا الالفاظ في كتاب الله تعالى مختلفة متباينة ، لبعضها حكم التعلق والاختصاص ولبعضها حكم الانقطاع فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كلام الله تعالى النفي والاثبات والامر والزجر والاحكام المتغايرة فقد ادعى أمراً عظيما واطال في ذلك وقال ابو حنفية ومتابعوه لا يحمل المطلق على المقيد سواء وجد الجامع اولم يوجد لان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيجب اجرآء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده فيما نحن فيه اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على إجزآء المقيد وغير المقيد فيبطل الامر الثاني من غير ضرورة بخلاف ما اذا اتحدت الحادثة كما في فصيام ثلاثة ايام مع قرآءة متتابعات فانه لو لم يحمل المطلق على المقيد لبطل حكم القيد لاقتضائه وجوب التتابع واقتضاء المطلق جوازه فوجب جعل المقيد بياناً للمطلق ، قلنا اذا تم القياس رجع الى متحد الحكم والسبب لانه يصير بمنزلة نص مقيد للاطلاق

## الباب الرابع

### من المقصد الرابع

( في المجمل والمبين ، المجمل ) في اللغة المجموع من قولهم اجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل واصله من الجمل بمعنى الجمع ومن معانيه اللغوية الابهام يقال

---

وهو بقآء احكام الزوجية بعد الموت كأرثها منه وكونها تغسله بخلاف المطلقة البائن ولا يخفى على المتأمل ان المثال الاول ليس من المطلق والمقيد اهـ ابن ابي شريف رحمه الله (١) كالصوم في كفارة الظهار وكفارة اليمين فانه لما ورد في احدهما التتابع دون الآخر ولم نجد علة التقييد مشتركة بينهما حمل كل منهما على ما ورد عليه اهـ حاشية فصول ، أقول هذا على قول من لا يعتبر التتابع وأما على ما صدره في الازهار للمذهب من وجوب التتابع فلقراءة ابن مسعود ثلاثة ايام متتابعات وهي كاخبار الآحاد في العمل بها خلافاً لأهل القول الاول فالقياس ليس معمولا به رأساً اهـ من خط السيد عبدالله بن على الوزير رحمه الله (٢) اى سواء اقتضى الالحاق ام لا اهـ

اجمل الامر بمعنى ابهمه وفي الاصطلاح ( مادلالته غير(١)واضحة ) فقوله ما كالجنس وانما لم يقل لفظ ليعم القول والفعل (٢) فلا يبطل ، عكس الحد بالفعل (٣) فانه قد يكون مجملا كقيام النبي ﷺ من الركعة الثانية من غير جلوس للتشهد الاوسط لتردده بين التعمد الدال على جواز ترك الجلسة الوسطى وبين السهو الذي لادلالة له على الجواز وقوله دلالته يفيد أن له دلالة فيخرج المهمل اذ لا دلالة له وقوله غير واضحة يخرج المبين لوضوح دلالته (و) المجمل ( قد يكون ) اجماله (٤) (في مفرد) أما ( اصالة (٥) كعين على رأي ) يعني أنه قد يكون في المشترك كالعين المترددة بالاصالة بين المختلفين والقرء المتردد بين الضدين على رأي القائلين بامتناع تعميم المشترك (و) اما ( اعلالا كمختار ) فانه متردد بين الفاعل والمفعول بسبب الاعلال (٦) وهو قلب الياء الفاً لتحركها وانفتاح ماقبلها فيهما ولولا الاعلال لما كان مشتركا بينهما(٧) لوجوب كسر العين في اسم الفاعل وفتحها في اسم المفعول (٨) ومن هذا القبيل قوله تعالى لاتضار والدة بولدها سواء كان مرفوعاً على قراءة ابن كثير وابي عمرو ويعقوب او مفتوحاً(٩) على قراءة الباقين وقوله تعالى ولايضار كاتب ولاشهيد لاحتمال الفاعل

---

(١) ينظر ماوجه عدوله عن عبارة المختصر ، في شرح ابن جحاف ولم يقل مالم تتضح دلالته لأنه يصدق على المهمل لأن قولنا دلالتة غير واضحة موجبة يلزم فيها وجود الموضوع فلا يصدق على المهمل وقولنا لم تتضح دلالته سالبة لايلزم فيها وجوده اه (٢) والمشترك والمتواطي اذا اريد به واحد من افراده لا الحقيقة اه فصول بدايع (٣) قال المنصور عبد الله بن حمزة مثل ان يصوم او يصلي فان صومه اوصلاته يحتمل الوجوب والندب فكان مجملا قات وهذا ثابت في كل فعل اوترك لايعلم وجهه اه حشية فصول (*) وكذا الترك والقياس والتقرير ذكره في الفصول وقال في المعيار مختصر الحاوى لايكون الاجمال الا في القول والفعل فاما الاستنباطات والتقريرات فلا مدخل له فيها بحال فينظر في ذلك اه حشية فصول (٤) يجري في هذا التركيب ماجرى في قول ابن الحاجب التقدير فيما تمذر كما ذكره الرضى تأمل اه (٥) أى بوضع اللغة اه (٦) قال في جمع الجوامع ويفرق بينهما بحرف الجر تقول في اسم الفاعل مختار لكذا وفي اسم المفعول مختار من كذا اه (٧) أى في الاستعمال اه (٨) في نظام الفصول وهذا وهم مبني على مازعمه النحاة في ذلك والا فلم يرد عن العرب الا كذلك وهو معنى الوضع بالاصالة وان أمكن تقدير الفرق قياساً على الصحيح اه (٩) وجه القراءة بالرفع انه جعله نفياً لانهياً وانه اتبعه ما قبله من قوله لاتكلف نفس الا وسعها وايضاً فان النفي خبر والخبر قد يأتي في موضع الامر نحو قوله تعالى والمطلقات يتربصن وقوله تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله وكذلك هذا اتى بلفظ الخبر ومعناه النهي وذلك شائع في كلام العرب ، ووجه القرآءة بالفتح انه جعل نهياً على ظاهر الخطاب فهو مجزوم لكن تفتح الراء لالتقاء الساكنين بسكونها وسكون أول المشدد وخصها بالفتح دون الكسر لتكون حركتها موافقة لما قبلها وهو الالف ويقوى حمله على النهي ان بعده امراً في قوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك ، ووالدة يحتمل أن تكون فاعلة وتضار بمعنى تفاعل اى لاتضارر والدة بولدها فتطالب عليه ماليس لها وتمتنع من

( قوله ) لا تضار والدة بولدها ، لاحتمال ان يكون للفاعل اي لاتضارر والدة زوجها بسبب ولدها او لايضار مولود له امرأته بسبب ولده وان يكون للمفعول فهو نهي ان يلحق بها الضرار من قبل الزوج وعن ان يلحق بالزوج الضرار من قبلها بسبب الولد ( قوله ) سواء كان مرفوعاً بأن يكون لاتضار خبراً وليس بنهي (قوله) او مفتوحاً على ان لا للنهي ويكون على لغة من فتح رد ولم يرد كما ذلك معروف

---

( قوله ) وان يكون للمفعول فهو نهي الخ ، هذا لف ونشر غير مرتب فتأمل اه ح عن خط شيخه ( قوله ) ويكون على لغة من فتح رد ، وهو الفصيح اه ح وفي حاشية قلت والفتح في المجزوم المضاعف فصيح كما هو معروف في موضعه من التصريف اه

والمفعول فيهما بواسطة الادغام (و) قد يكون اجماله (في التركيب) اما (في المركب) بجملته نحو قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح (١) لتردد المركب من الصلة والموصول بين الزوج والولي (أو) في (الضمير) (٢) اذا وقع في كلام مركب وتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما كما يحكى عن ابن جريج أنه سئل عن علي وأبي بكر رضي الله عنهما أيهما أفضل فقال أقربهما اليه فقيل من هو فقال من بنته في بيته فاجمل فيهما (أو) في (الصفة) اذا وقعت في التركيب وتقدمها أمران يصلح أن ترجع الى كل منهما نحو زيد طبيب ماهر لتردد ماهر بين عوده الى طبيب فتلزم المهارة في الطب والى زيد فيكون المعنى أنه طبيب وأنه ماهر (٣) (أو) في (المجاز) اذا وقع في التركيب وامتنع حمل اللفظ على الحقيقة فيه وكان له مجازات يحتمل كل واحد منها على سوآء كما في حرمت عليكم الميتة ورفع عن امتي الخطأ عند المخالف (أو) في (التخصيص بمجهول) سوآء كان متصلا مثل قوله تعالى « احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم » أو منفصلا نحو ان يقول اقتلوا المشركين ثم يقول لا تقتلوا بعضهم(٤) (أو) في (غير ذلك) فانه قد يكون بسبب تردد اللفظ بين جمع الاجزآء وجمع الصفات (٥)

---

رضاع ولدها مضارة ويحتمل ان تكون مفعولة لما لم يسم فاعله وتضار بمعنى تفاعل ومعنى لا تضار والدة بولدها لا تمنع من ولدها من الرضاع وهي تأخذ مثل ما يأخذ غيرها ولا تمنع من نفقته وعلى ذلك يحمل ولا مولود له بولده فانه يحتمل الوجهين جميعاً اه من الكشف المكي في القرآت بلفظه (١) قال السيد الحسن الجلال بعد قول صاحب الفصول ومركباً ومثلوه بأو يعفو الذى بيده عقدة النكاح وهو سهو لكون الموصول من المفرد والقياس التمثيل بضربت سعدى سلمى لان قول النحاة يجب تقديم الفاعل لئلا يلتبس لا يرفع اللبس في النسبة لانه مجرد استحسان لا نقل عن العرب اه نظام فصول (٢) وهم في جمل المذكورات اعني الضمير والاشارة والوصف سبباً للاجمال وانما سببه تعدد الرجع وصلاحية الرجوع الى كل من المتعدد اه من نظام الفصول (*) ومن ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما رواه الشيخان وغيرهما لا يمنع احدكم جاره ان يضع خشبة في جداره لتردد ضمير جداره بين عوده الى الجدار او الى الاحد وتردد الشافعي في المنع لذلك والجديد المنع لحديث خطبة الوداع لا يحل لامرء من مال أخيه الا ما اعطاه عن طيبة نفس رواه الحاكم ، روى خشبة بالافراد منوناً والاكثر بالجمع مضافاً اه طبرى قلت هذا المنع فرع الحكم بتعين عود ضمير جداره الى الاحد والفرض تردده بين الجدار والاحد فتأمل والله اعلم اه منه (٣) فيجوز اذاً ان تكون المهارة في غير الطب اه من شرح السيد صلاح على الفصول(٤) كذا قيل والظاهر انه مبين لان البعض يطلق على كل جزء منهم لكونه متواطياً فيمكن الامتثال بان يقتل ما عدا ما يصدق عليه بعض الا ان يريد به بعضاً معيناً فيصير مجازاً لعدم تعينه لفظاً فتأمل اه طبرى (٥) وان تعين الاول نظراً الى صدق المتكلم به اذ حمله على الثاني يوجب كذبه اه علي فان تعينه ليس من حيث دلالة اللفظ الاصلية بل من حيث ان حمله على المعنى الثاني

(قوله) بين الزوج والولي ، لتردده بين الاسقاط ان اريد الولي والزيادة ان اريد الزوج (قوله) فأجمل فيهما ، اي في ضمير بنته وفي ضمير بيته لكن يقال تقدم قوله اقربهما اليه قرينة على ان المراد على كرم الله وجهه فلا اجمال اللهم الا ان يقال لم يرد قرب النسب بل قرب المنزلة او المراد مجرد التمثيل من غير ملاحظة القرينة (قوله) تردد اللفظ ، الظاهر ان المراد تردد مجموع اللفظ المركب اعني الخمسة زوج لا الخمسة وحدها (قوله) جمع الاجزاء ، اي مجموع اجزائه زوج وفرد وهذا صادق ولو اريد مجموع الصفات اي يكون موصوفاً بالزوجية والفردية كان كاذباً

نحو الخمسة (١) زوج وفرد فان المعنى مختلف لصدقه على تقدير جمع الاجزاء دون جمع الصفات وقد يكون بسبب التقييد بصفة مجهولة مثل قوله تعالى « واحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين » فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به (٢) أوجب الاجمال الى غير ذلك وانما جعل الاجمال في الضمير وما بعده من الاجمال في التركيب بخلاف ماقبله لان المشترك سوآء فيه الاجمال قبل التركيب وبعده بخلاف الضمير والصفة فان الاجمال فيهما انما كان بسبب تعدد مرجعهما ولا يتصور ذلك الا مع التركيب وكذا اللفظ مالم يعتبر فى التركيب لم يحكم بتعذر حقيقته وتعدد مجازه (٣)

**مسئلة** هذه المسئلة تشتمل على أشياء عدت فى المجمل وليست منه فمنها انه ( لااجمال فى نحو حرمت عليكم الميتة ) مما اضيف فيه التحليل والتحريم الى الاعيان كقوله تعالى « احلت لكم بهيمة الانعام ، وحرمت عليكم امهاتكم » وقوله ﷺ احل الذهب والحرير لاناث امتي وحرم على ذكورها رواه احمد والنسائي والبيهقي عن أبي موسى وهو مذهب أصحابنا والاكثر من المعتزلة والشافعية والحنفية وقال الكرخي وابو عبد الله البصري وروي عن أبي حنيفة أنه مجمل ومثله قوله ﷺ (٤) ( رفع عن امتي الخطأ والنسيان ) (٥) ومااستكرهوا عليه وقد سبق في العموم تخريجه وهو اختيار أصحابنا والجمهور وقال أبو الحسين وأبو عبدالله البصريان وبعض الحنفية باجماله، انا قوله ( لسبق (٦) المقصود الى الفهم عرفا ) يعنى أن من استقرأ كلام العرب

( قوله ) وكذا اللفظ ، اي اللفظ من حيث هو لااللفظ المجاز كما ذلك هو المراد في قوله سابقاً وامتنع حمل اللفظ وقد بين المولف عليه السلام وجه كون الاجمال في التركيب في هذه الثلاثة لا فى غيرها وكانه اقتصر على ما ذكره السعد لمعرفة الوجه في غيرها بالمقايسة

---

يقتضي كذب الخبر فهو بيان لأن المراد احد معنييه ولا يخرجه ذلك عن الاجمال من حيث دلالته الاصلية وقد قال ابو زرعة والبرماوى ان في هذا المثال من المجمل نظراً لايخفى ولذا اسقطه البرماوى في نبذته ونظرها ، وجه النظر والله اعلم ان فردية مجموع الثلاثة لما كانت امراً بديهياً كان فهم ان المراد المعنى الآخر وهو مجموع الآجزا حاصلاعقيب النطق والمعنى متضح فلا إجمال وانت اذا تأملت ماقررناه ظهر لك اندفاع النظر اه من حاشية ابن ابى شريف على الجمع

(١) في الجمع الثلاثة زوج لكنه عدل عنه ههنا لأنه لما قال المحلي في بيانه للتردد بين اجزآئها وصفاتها قال ابن ابى شريف في حاشيته فيه تجوز باطلاق الجمع على الاثنين لأن المراد ان اجزآء الثلاثة عددان زوج وفرد فالزوج الاثنان والفرد الزائد عليهما من حيث كونه ثالثاً والمراد بالصفات صفتا الزوجية والفردية وحمل الصفتين معاً على جملة الثلاثة كذب اذلاتتصف الثلاثة بهذا الاعتبار الا بالفردية اه كلامه (٢) أى الاحصان لأن له معانى مختلفة اه (٣) فلايحصل تعدد المجازات واحتمالها الا في التركيب اه (٤) بمانفي فيه صفة والمرادلازم من لوازمها اه عضد (٥) اورد في الجمع هذا الحديث هنا مثالا وقد جزم في مباحث العام بنفي العموم عنه فاعترض عليه ذلك وجمع البرماى بينهما بأنه لايلزم من نفى عمومه ثبوت اجماله بدليل انتفائهما اذادل دليل على بعض المقدرات اه من حاشية على المحلي للجمع اه (٦) وقيل يحمل على جميع مايحتمله

ومارس ألفاظهم واطلع على اعرافهم علم أن مرادهم في مثل ذلك اذا اطلقوه انما هو التحليل والتحريم للفعل المقصود من تلك الاعيان كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطء في الموطؤ وان مرادهم في مثل رفع عن امتي الخطأ رفع المؤاخذة والعقاب فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطأ كان المفهوم اني لاؤاخذك به ولا اعاقبك (١) عليه ولا يتبادر الى افهامهم غير ذلك والاصل في كل مايتبادر الى الفهم أن يكون حقيقة ثابتة امابالوضع الاصلي أوبعرف الاستعمال ولا اجمال على شيء من التقديرين ، قالوا تحليل الاعيان وتحريمها محال أما اولا فلانها اجسام والاجسام غير مقدورة لنا وأما ثانياً فلانها موجودة وايجاد الموجود محال فثبت ان الامر والنهي والتحليل والتحريم تتناول افعالنا فيها وهي كثيرة فلابد من اضمار واحد منها يكون متعلقاً التحليل والتحريم واضمار الجميع غير جائز لان الاضمار خلاف الاصل لايصار اليه الا للضرورة فوجب أن يقدر بقدر ماتندفع به الضرورة تقليلا للاضمار المخالف فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال، وهكذا الكلام في رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان اللفظ من حيث اللغة يقتضي رفع نفس الخطأ والنسيان وهو محال لوقوعهما من الامة ضرورة فلا بد من اضمار شيء يكون متعلقاً للرفع حذراً من التعطيل ولا سبيل الى اضمار جميع احكامهما لكثرة المخالفة مع اندفاع الضرورة ببعضها فتعين اضمار البعض الى آخره ، والجواب لانسلم أن ذلك البعض غير متضح بل هو متضح لما سبق من العرف في ارادة المقصود من مثله (و) منها أنه لا اجمال في نحو قوله ﷺ (لاصلاة (٢) الا بوضوء) وقد تقدم

---

قال في البحر تحريم العين هو تحريم عام يتعلق بجميع الانتفاعات كتحريم الميتة اه وهذا هو الظاهر من احتجاج اصحابنا في الفروع قال التفتازاني في المطول تقدير التناول اولى من تقدير الاكل ليشمل شرب البانها فانها ايضاً حرام ولانه يصدق على شرب البانها التناول بخلاف الاكل اه (*) فان قيل قد ذكر في بحث عموم المقتضى انه مجمل وانه اقرب من تعميم المقدر ، قلنا ذلك على طريق البحث والمجادلة وتقدير تسليم ان ليس المقدر امراً معيناً وهذا على طريق التحقيق واختيار كونه معيناً اه سعد «*» هذا منسوب الى الغزالي والرازي واختار في الفصول انه يحمل على جميع الاحكام وعزاه في شرح السيد عبدالرحمن جحاف الى ائمتنا عليهم السلام ويمكن ان يوجه على قول من يقول بعدم عموم المقتضى على ماهو مختار المصنف فيما مر بأنه قام الدليل على تقدير عام هو حكم الخطاء والنسيان فارتفع الاجمال لذلك لا لاسبق الفهم كما ذكر اه قد اندفع هذا بما في الحاشية المنسوبة الى سعد الدين التى قبل هذه (١) قد يقال انما فهم ذلك لان العبد لايتعلق بجنايته على سيده من الاحكام الا العقاب دون الضمان ونحوه فلا يقاس عليه اه (٢) وأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم لاصلاة لجار المسجد الا في المسجد فالمراد نفي الافضلية

تخريجه (١) وقوله ﷺ (لاعمل الا بنية) وهو طرف من حديث أخرجه المؤيد بالله أحمد بن الحسين من طريق جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليهم السلام قال قال رسول الله ﷺ لاقول الا بعمل ولا قول ولا عمل الا بنية ولاقول ولاعمل ولا نية الا باصابة السنة وقد روي موقوفا عن الحسن البصري بلفظ لايصلح قول الا بعمل ولايصلح قول وعمل الا بنية ولا يصلح قول وعمل ونية الا بمتابعة السنة وروى موقوفاً أيضاً عن سعيد بن جبير وقوله ﷺ (الاعمال بالنيات) رواه الحاكم في الاربعين له من طريق مالك واخرجه ابن حبان من وجه آخر في مواضع من صحيحه كما ذكر في الكتاب بحذف انما وجمع النيات ورواه البخاري أيضاً بحذف انما وافراد النية واما مع ذكر انما فلم يبق من اصحاب الكتب المعتمدة من لم يخرجه سوى مالك فانه لم يخرجه في الموطا ومداره على يحيى بن سعيد الانصاري ، وغير ذلك مما قصر فيه الفعل على أمر والمعلوم انه يوجد من دونه وهو مذهب الجمهور خلافاً لابي عبد الله البصري والقاضي ابي بكر الباقلاني وبعض الحنفية ، وفصل السيد ابو طالب وابو الحسين البصري فقالا انه في مثل لاصلاة الا بوضوء لاصلاة الا بفاتحة الكتاب لانكاح الا بولي لاصيام لمن لم يعزم الصيام من الليل وغيرها مما يمكن انتفاء الفعل متى لم تحصل تلك الصفة غير مجمل وفي مثل الاعمال بالنيات مما لا يمكن انتفاء الفعل متى لم تحصل تلك الصفة مجمل قالا لان كلام الرسول ﷺ يجب حمله على معانيه الشرعية فظاهره اذاً يقتضي نفي الصلاة الشرعية مع انتفاء الوضوء مثلا وهو ممكن فوجب حمل الكلام عليه وذلك يقتضي كون الوضوء شرطاً ويقتضي أن يكون استعمال الصلاة في الفاسدة مجازاً واما الثاني فمعلوم أنه لايخرج العمل عن كونه عملا مع فقد النية فعلمنا أن المراد أحكام العمل من الكمال والاجزاء ولامخصص لاحدها فكان مجملا ، إحتج الجمهور بقوله (لانه الاقرب الى نفي الذات) (٢) يعني أنه

---

الآثار وردت بصحة الصلاة في غير المسجد ذكره في حاشية الفصول قال ابن حجر في تلخيصه حديث لاصلاة لجار المسجد الا في المسجد مشهور بين الناس وهو ضعيف ليس له اسناد ثابت اخرجه الدارقطني عن جابر وابي هريرة وفي الباب عن علي ايضاً وهو ضعيف ايضاً اه بلفظه (١) في مسئلة ان الاستثناء من النفي اثبات اه (٢) لو زاد في المتن لحمله على الصحة شرعاً قبل قوله لانه الاقرب الخ لاجل رجوع الضمير من لانه الى الحمل كما في الفصول لكان اوضح فيما اراد وابعد من الالباس والله اعلم اه (*) قد وجد في بعض الحواشي تفسير الضمير بالمقصود عرفاً وليس بمستقيم اذ لو كان كذلك لم يحتج الى تعليل عدم الاجمال في هذا بأنه اقرب الى نفي الذات لاستقلال تلك العلة الاولى ولان الفرض في هذا القسم انه مع انتفاء العرف واذا قيل المراد هنا عرف الاستعمال المجازي فالعرف العائد اليه الضمير هو غير هذا العرف اذ المراد بما

---

كالصلاة بغير وضوء مثلا فان الصلاة تنتفي متى لم تحصل الصفة وهي كونها بوضوء (قوله) وفي مثل الاعمال بالنيات مما لا يمكن انتفاء الفعل ، وهو العمل اذ العمل كما سيأتي لم ينقله الشرع عن معناه الاصلي بل يسمى عملا وان لم توجد الصفة وهي كونه بنية لبقائه على معناه الاصلي (قوله) لأنه الاقرب الى نفي الذات ، لم يتقدم في المتن ما يعود اليه الضمير لان المراد كما سيذكره المؤلف عليه السلام ان مثل لاصلاة الا بوضوء الخ متعين في نفي الصحة دون الكمال لان مالا يصح كالعدم فكان اقرب الى نفي الذات من نفي الكمال ولم يتقدم في المتن ذكر نفي الصحة وقد قيل انه عائد الى المقصود عرفا ولا

---

(قوله) وقد قيل انه عائد الى المقصود الخ ، واقول يمكن ان يكون الضمير عائداً الى المقصود عرفا والمقصود من العرف هنا هو عرف المجاز كما دل عليه قول المصنف فيما سيأتي بل حملا على ما هو المتعارف في الاستعمال المجازي واما قوله فيما سيأتي هذا اذا لم يثبت عرف الخ ، فالمراد به الحقيقة من عرف الشرع او اللغة غاية ما هنالك انه عاد الضمير الى المقصود عرفا بمعنى عرف المجاز وهو في المعود اليه بمعنى عرف حقيقة اللغة فيكون استخداما ولاضير فيه والله سبحانه اعلم اه للسيد عبدالله الوزير ح

يستقيم ذلك لان الكلام هنا مفروض مع انتفاء العرف كما سيصرح بذلك المؤلف عليه السلام حيث قال هذا اذا لم يثبت في مثله عرف اصلا (قوله) بل حملا على ماهو المتعارف في الاستعمال المجازي ، فسر المؤلف عليه السلام العرف هنا بهذا لئلا يرد عليه مايقال انه سيأتي ان الكلام مفروض مع انتفاء العرف لقوله عليه السلام هذا اذا لم يثبت في مثله عرف اصلا فامعنى هذا العرف فلاجل دفع هذا الايراد حمله المؤلف عليه السلام على



انتفاء العرف في الاستعمال المجازي وهو لا ينافي انتفاء العرف الشرعي والعرف اللغوي واما حمله على العرف الاصولي فقد اعترض السعد بأنه لامعنى لحمل كلام الشارع على اصطلاح يحدث بعده ذكره في الحواشي (قوله) فلا تقدير فلا اجمال ، عبارة شرح المختصر فيتعين فلا اجمال اه اذ التقدير حاصل وسيعتمد المؤلف عليه السلام عبارة شرح المختصر في قوله فيما يأتي تعين فلا اجمال (قوله) مجمل في غيره ، اي في غير ما نقله كالاعمال والعمل لما سيأتي ان الشرع لم ينقل العمل الى غير معناه الاصلي (قوله) لأنه فيه ، اي في الشرع (قوله) لبيان شرط او شطر ، واذا كان لبيان ذلك كان معنى لاصلاة الا بوضوء لاصلاة الا بفاتحة الكتاب لاصلاة صحيحة فليس بمجمل (قوله) فان النية ليست شرطاً لما يسمى عملا ، لما عرفت من انه لايخرج عن كونه عملا مع فقد النية يعني واما لو

يتعين من بين الاحكام التي يتوجه اليها النفي الحكم الاقرب الى نفي ذات المنفي ظاهراً وهو الصحة دون الكمال لان مالا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف مالا كمال فيه فكان نفي الصحة أقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة فكان ظاهراً فيه فلا اجمال (و) هذا (ليس ترجيحاً في اللغة) وهي لا تثبت بالترجيح (بل حملا على) ماهو (المتعارف) في الاستعمال المجازي لمثل هذا الكلام ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا جدوى هذا ان لم يثبت في مثله عرف اصلا فان ثبت عرف شرعي في اطلاق الصلاة والصيام والنكاح ونحوها على الصحيح كان المعنى لاصلاة صحيحة ولا صيام صحيح ولا عمل صحيح فالنفي لها ممكن فلا تقدير فلا اجمال وان ثبت عرف فيه لغوي وهو أن مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لاعلم الامانفع ولا كلام الا ما افاد ولاطاعة الا لله تعين فلا اجمال، وذهب القائلون بعموم المقتضى الى أنه لا اجمال فيه لما ثبت عندهم من وجوب تقدير جميع الاحكام التي يمكن تقديرها الا مامنع منه الدليل قال السيد ابو طالب رحمه الله تعالى وهذا انما يصح اذا كان هناك لفظ يشملها وهذا بناء منه على أن العموم خاصة للفظ وقد صرح به في غير موضع من كتابه (وقيل) أنه غير مجمل في (الشرعي) أي فيما نقله عرف الشرع الى غير معناه الاصلي كالصلاة والصيام والنكاح ، مجمل في غيره كالاعمال ولاعمل (لانه) يعني مثل لاصلاة الا بوضوء لاصلاة الا بفاتحة الكتاب (فيه) أي في الشرع (لبيان شرط) كالوضوء فانه شرط فيما يسمى صلاة شرعية (أو شطر) أي جزء من الشرعي كفاتحة الكتاب فانها ممن تمكنه القرآءة جزء من الصلاة بخلاف نحو لاعمل الا بنية فان النية ليست (١) شرطاً لما يسمى عملا ولا جزءاً منه فان فقدانها لايخرج العمل

سبق عرف اللغة اللهم الا ان يحمل الضمير على الاستخدام اه يقال هو عائد الى مطلق المقصود من غير تقييد، بالعرف لاشرعاً ولا لغة اه (١) وقال الشيخ احمد الرصاص المراد به العمل الشرعي يعني أن العمل الشرعي يقع بالنية وهو ضعيف لأنه يقال أن نفي الصفة التي هي النية لايقتضي نفي العمل لقيام النقل فيه الى الشرعي ووجه آخر من الضعف انه فرق بين العمل الشرعي

(قوله) اذ التقدير حاصل عبارة المؤلف قوية فتأمل اه حبشي وفي حاشية الاصوب ما في عبارة ابن الامام عليه السلام اذ المراد ان العرف صير الصحة

من مسمى الصلاة بحيث لا تطلق على غير الصحيحة الا مجازاً ولو اراد انه مقدر كان اطلاقه عليه على جهة مجاز الحذف وهو صدر البحث السابق والله اعلم اه من خط السيد العلامة احمد بن الحسن بن اسحق رحمه الله (قوله) كان معنى لاصلاة الخ الظاهر ان مرادهم انه اذا كان لبيان شرط اوشطر فيكون لنفي الحقيقة ولاتقدير كما ذكره المحشي وقد صرح المؤلف بذلك في الجواب حيث قال ماذكروه مبني على ان الشرعي ليس الا الصحيح تأمل والله اعلم اه السيد عبدالله بن محمد عن خط حفيد مؤلف الروض (قوله) من انه لايخرج عن كونه

قيل لاصلاة الا بنية لا وضوء الا بنية لكان مثل لاصلاة الا بوضوء اذ النية شرط في الصلاة والوضوء بخلاف العمل فانه يسمى عملا وان لم تصحبه نية ولهذا قال فان فقدانها لايخرج العمل الخ (قوله) لأن الشرع لم ينقله ، اي لم ينقل العمل عن مسماه لغـة الى غيره (قوله) فالقول بكونه مجازاً في غير الصحيح ، وهو ما انتفى شرط صحته كالوضوء مثلا وهذا اشارة الى ما ذكره ابوطالب وابو الحسين فيما نقله المؤلف عليه السلام عنهما سابقاً حيث قال ويقتضى ان يكون استعمال الصلاة في الفاسدة مجاز (قوله) غير صحيح مقتضى هـذا الجواب انه مجمل عنـد ابى طالب وابى الحسين فى مثـل لا صـلاة الا بوضوء وليس كذلك اذ قـد نقل المؤلف عليه السلام عنهما انه ليس بمجمل فيما يمكن انتفاء الفعل متى لم تحصل تلك الصفة وذلك بان تكون الصفة شرطاً او شطراً ومقتضى الجواب ايضاً انه ليس بمجاز على المختار وقد سبق ان المراد نفي الصحـة وانه اقرب المجازين الى الحقيقة المتعـذرة ويمكن الجواب عن هذا بان هـذا الجواب على جهة المنع وان لم يكن مختاراً عند المـانع (قوله) الاصل في اللغـة ذلك ، اي التعميم

---

عن كونه عملا لان الشرع لم ينقله الى غير معناه الاصلي وهذا مذهب الامام أبي طالب وأبي الحسين البصري وأتباعهما الذي أشرنا اليه سابقاً ، والجواب أن ماذكروه مبني على أن الشرعي ليس الا الصحيح وهو غير مسلم فان الشرعي هو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا لانه يقال صلاة صحيحة وصلاة فاسـدة وصلاة الجنب وصلاة الحايض باطلة والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقول بكونه مجازاً في غير الصحيح (١) غير صحيح (وقيل) أنه فى هذه الصورة المتقدم ذكرها (مجمل للاستوآء) يعني أنه قد امتنع حمل اللفظ على حقيقته فلا بد من تقدير أمر يتوجه النفى اليه كالاجزآء والكمال ولا يجوز اضمار الكل لانه خلاف الاصل ولادليل على خصوصية واحدهما فكانت مستوية فثبت الاجمال (وهو ممنوع) يعني لا نسلم استوآءها فى التقدير بل نفى الصحة راجح بما ذكرنا من أنه اقرب الى نفى الذات (و) منها أنه (لا) أجمال (فى امسحوا برؤسكم) من قوله تعالى « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين » عنـد أصحابنا والمالكية والشافعية خلافا للجمهور من الحنفية اما عند أصحابنـا والمالـكية والقاضي أبي بكر من الشافعية وابن جني فذلك (لظهور التعميم) لان الرأس حقيقة فى الـكل والباء اما للالصاق (٢) اوصلة وعلى التقديرين فالظاهر التعميم واما الشافعية فمنهم من قال أن الاصل فى اللغة ذلك ولـكنه قـد طرأ عرف فى أن مثله يفيد الصاق المسح اما

---

والعقلي ولا فرق بينهما لان في الاعمال العقلية مالا يقع الا بنية كالاحسان والشكر وغيرهما اه من شرح الجوهرة للرصاص لابن حميد المحلى (١) ان قيل فيلزم الاشتراك والمجاز اكثر فيحمل عليه وعلاقته الصورة والا لزم الخروج من عهدة الامر لكونه قد اتى بحقيقة ماطلب منـه ولذا قالوا يحمل على نفي الصحة لانه اقرب الى نفي الذات الذى هو الحقيقي فتأمل اه قال في حاشية بعد هذا ينظر اه (٢) فالظاهر وجوب التعميم لمايسمى رأساً وفي هذا نظر لان ليس كونها

---

عملا الخ ، اذ لم ينقله الشرع اه (قوله) مقتضى هذا الجواب الخ ، وقوله ثانياً ومقتضى الجواب ايضاً وقوله وقد سبق الخ ، غير صحيح فتأمل والله اعـلم اه ح عن خط شيخـه وقول المؤلف انه اقرب المجازين لاينافي ما هنا اذ ماهنا عدم صحة كونه مجازاً مرسلا وما سبق مجاز الحـذف فتـأمل اه من خط حفيـد مؤلف الروض قال اه السيد عبدالله بن محمد (قوله) قدسبق ان المراد الخ ، ذلك غير هذا فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وان لم يكن مختاراً عند المانع ، ينظر فانه وان اقتضى الجواب انه ليس بمجاز فهو صحيح باعتبار اختلاف الاطلاق نفياً واثباتا فانه عند الاثبات يقال صلاة للصلاة المعينة والحالة المخصوصة صحيحة كانت ام لا ولما تعذر نفي الحقيقة حمل على المجاز عند الجمهور وابو طالب لما قال ان الحقيقة الشرعية معتبرة فى مسماها الصحة امكن عنده نفي الذات فلا مجـاز واجيب عنه من جهة الجمهور بمـا يقتضى اثبات الحقيقة في جميع الاطلاقات بدليل التبادر الذي هو علامة الحقيقة هكـذا ينبغي تحقيقه اه من خط سيدي احمد بن الحسن بن اسحق رحمـه الله

بكل الرأس أو ببعضه أي بعض كان وهذا ماأشار اليه بقوله (أومطلق المسح) يعني أنه ظاهر اما في الكل ان لم يثبت عرف بخلافه كماقاله الاولون أوفي المطلق الصادق على الكل أو البعض ان ثبت فيه عرف (١) كما قاله هولاء ، والجواب أن القول بالعرف دعوى من غير دليل ، واحتجاجهم في ثبوته بأن قول القائل مسحت يدي بالمنديل لايفيدالتعميم مدفوع بأنه ان اريد لايفيدتعميم اليد بالمسح بالمنديل فهوممنوع بل يفيد تعميم أقل مايسمى يداً وان اريد لايفيد تعميم المنديل ففير التنازع فيه لانه ممسوح به لاممسوح والمقصود من الآلة مقدار مايتوسل به ونظيره اليد فى مسئلتنا ونحن لانوجب مسح الرأس بجميع اجزآئها ومنهم من اعتمد على افادة الباء التبعيض اذا دخلت على المتعدي (٢) وجوابه انه لم يثبت (٣) عن أهل اللغة مجيئها للتبعيض مع أن فيه الترادف مع من والاشتراك مع الالصاق وكلاهما خلاف الاصل ، إحتج الحنفية بأنه متردد بين الجميع والبعض لانه يحتملهما على السوآء فكان مجملا وقد بينه عليه الصلاة والسلام فسح بناصيته ومقدارها الربع فكان الربع واجباً ، (و) اجيب بأن (التردد ممنوع) يعني لانسلم ذلك لما ذكرناه من انه ان لم يثبت عرف ناقل فهو ظاهر فى الجميع وان ثبت كان ظاهراً فى المطلق من غير تقييد بتقدير وبيّن صاحب فصولهم الاجمال بوجه آخر ،حاصله أنما دخل الباء عليه لايراد استيعابه عرفا اما الالة فلان المراد منها مقدار مايتوسل به واماغيرها فلان دخول الباءيجعله شبيهاً بها اذهي حرفها ولما لم يقتض وضع الالة استيعابها عادة اكتفى بالاكثر الحاكى للكل حكما(٤)

---

للالصاق اقتضى وجوب التعميم لان الباءفي قول القائل مررت بالدار للالصاق ولا يجب ان يكون المرور ملصقاً بجميع الدار وكذلك كل ملصق وملصق به ليس يجب ان يكون التصاق كل واحد منهما بالآخر من جميع جهاته بل اذا لاصقه من جهة قيل هو ملصق به وقال النحاة ان الباء في هذه زائدة وان المعنى امسحوا رؤسكم فاذا كان كذلك وجب تعميم المسح بالرأس اه من تعليق الفقية محمد بن خليفة على الجوهرة للرصاص ، وفي الكشاف المراد الصاق المسح بالرأس وماسح بعضه ومستوعبه كلاهما ملصق للمسح برأسه اه قال السعد واما دليل الحنفية على أنه مجمل في حق المقدار فهو أن الباء متى دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه دون الآلة نحو مسحت الرأس بيدى ومتى دخلت في محله تعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها دون المحل كما في الآية فيقتضى ممسوحية بعض الرأس وليس المراد أقل ماينطلق عليه اسم البعض لحصوله فى ضمن غسل الوجه فيكون مجملا لاحتمال السدس والثلث والربع وغيرهما اه من حاشيته على شرح المختصر (١) ولهذا يحصل باقل ماينطلق عليه الاسم اه وعلى كلا المذهبين لا إجمال لوضوح الدلالة اه (٢) أي على مفعول المتعدى اه (٣) بل اثبته الاصمعي والفارسي والقتيبي وابن مالك قيل والكوفيون وجعلوا منه عيناً يشرب بها عباد الله ذكره في المغنى اه وابن الامام تبع ابن الحاجب في ذلك (٤) تمييز من نسبة الحاكي الى ضميره اه من خط المولى ضياء الدين

(قوله) اذا دخلت على المتعدى ، وان دخلت على اللازم كانت للتعدية (قوله) مع ان فيه الترادف مع من ، يعنى انه يلزم في التبعيض ان تكون الباء مرادفة لمن وان تكون مشتركة مع الالصاق اي يلزم مع القول بأنها للالصاق ان تكون مشتركة بين التبعيض والالصاق (قوله) اذ هي ، اي الباء حرفها اي حرف الآلة لأنه يستعان بالآلة والباء للاستعانة (قوله) اكتفي ، اي اكتفي في الآلة بالاكثر اي باستيعاب الاكثر منها (قوله) الحاكي ، اي المشابه يعني ان الاكثر لقربه من الكل يحكم عليه بحكم الكل فقوله حكما منتصب على الظرفية

---

(قوله) اي اكتفي في الآلة ، في حاشية في الشبيه وهو الاظهر اه ح (قوله) ورد هذا التفسير الخ ، يحقق هذا ان شاء الله تعالى اه ح عن خط شيخه

فعرض عن هذا التبعيض لامطلقاً (١) بل مقدراً فصار مجملا ، وقد يجاب عنه أن دخول الباء على غير الالة يجعله شبيهاً بها ثم أنه يستلزم أن تكون الباء مجازاً في الآية والمجاز خلاف الاصل مع أنه لاقائل به (و) منها أنه (لا) اجمال (في آية السرقة) وهي قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » وفاقاً للجمهور وذلك (لظهور اليد في الكل) لانها اسم لجملة العضو الى المنكب لصحة بعض اليد على مادونه قطعاً قال السيد المؤيد بالله قدس الله روحه واسم اليد يتناول الكف مع الذراع الى الابط والمنكب وقال القاضي زيد بن محمد البيهقي في الشرح وهذا العضو يتناوله الاسم الى المناكب ويدل على ذلك أن الصحابة فهموه لما نزلت آية التيمم فتيمموا الى المناكب كما روي عن عمار ولهذا ذهب الخوارج الى وجوب قطع اليدين من المنكبين واطلاقها الى الكوع مجاز قام الدليل على ارادته وهو فعله ﷺ والاجماع (و) ظهور (القطع في الابانة) للشيء عما كان متصلا به لكونه حقيقة فيه قطعاً ، وذهب بعض أصحابنا (٢) والحنفية الى اجمالها (و) الوجه (استوآء الكل والبعض) في اليد لانها تطلق على ما وصل الى الكوع أو الى المرفق أو الى المنكب (و) استوآء (الابانة والشق) في القطع لانه أيضاً يطلق عليهما فانه يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده ومنه قوله تعالى « وقطعن أيديهن » فجاء الاجمال ، والجواب أنه (ممنوع) اذ لا يلزم من مجرد الاطلاق الاجمال انما يلزم ذلك اذا لم يكن ظاهراً في احدهما واما مع الظهور فلا وقد بينا أن اليد ظاهرة في العضو الى المنكب والقطع في الابانة (٣) وجواب آخر وهو أنه قد ثبت كونهما حقيقة في العضو الى المنكب والابانة لعدم الخلاف (٤) وهما في البعض والشق دائران بين المجاز والاشتراك ، والمجاز خير من الاشتراك ولا اجمال الا مع الاشتراك (و) منها أن اصول أصحابنا تقتضي أنه (لا) اجمال (فيما يطلق لمعنى) واحد (تارة ولمعنيين) اثنين (اخرى) اطلاقا على السوآء لقولهم بعموم المشترك فيكون ظاهراً في الجميع وهذا ما أراد بقوله (لظهوره فيها

وفي حاشية سيلان ظرف اه (١) في نسخة بعد هذا اذ لو كان مطلقاً فلا إجمال اه (٢) في نسخة من اصحابنا اه (٣) فتكون الآية بالنسبة الى اليد من باب تأويل الظاهر وبالنسبة الى القطع من استعمال اللفظ في الظاهر وسيأتي في شرح قوله في الظاهر بعض هذا اه (٤) أي بين من قال انه غير مجمل ومن قال انه مجمل اذ قد اتفق الفريقان على انهما حقيقة فيهما وانما اختلفا في

(قوله) فعرض عن هذا ، اي الاكتفاء بالاكثر (قوله) التبعيض فاعل عرض وقوله لامطلقا ، اي لامطلق التبعيض بحيث يراد اي بعض كان بل مقدراً بكونه الاكثر وهو محتمل فصار مجملا قلت وقد فسرت هذه العبارة بان المراد انه اكتفى في التشبيه بالآلة باستيعاب الاكثر من المشبه وان المراد بقوله فعرض عن هذا اي عن التشبيه بالآلة ورد هذا التفسير بان الاكتفاء بالاكثر في المشبه انما يقال لو اقتضت الآلة الاستيعاب حتى يكون الاكثر في المشبه كالكل ليثبت وجه التشبيه واما مع عدم اقتضاء الآلة الاستيعاب فوجه الشبه يتم بالاكتفاء بالبعض اي بعض كان وهو مدعى بعض الشافعية فلا حجة للحنفية على الاجمال (قوله) مع انه لاقائل به ، اي بكونها مجازاً في الآية (قوله) لصحة بعض اليد ، اي لصحة اطلاق هذا اللفظ اي بعض اليد على ما دون المنكب فاقتضى ان اليد اسم لجملة العضو الى المنكب (قوله) واطلاقها ، اي اليد الى الكوع مجاز هذا دفع سؤال وهو ان اليد قد اطلقت على بعضها الى الكوع فأجاب بأنه مجاز لاحقيقة لقيام الدليل على ارادته وهو فعله صلى الله عليه وآله وسلم في قطع يد السارق والاجماع على ذلك (قوله) اصول اصحابنا تقتضي انه لا اجمال ، اورد المؤلف هذه العبارة لان ابن الحاجب اطلق القول بأن ماذكره المؤلف عليه السلام مجمل واختاره (قوله) ولمعنيين اثنين اخرى ، قال في شرح المختصر مثل الدابة يراد به الفرس تارة والفرس والحمار اخرى وهذا التمثيل فيما اذا كان المعنى الواحد احد المعنيين الآخرين وأما المؤلف عليه السلام فظاهر قوله لمعنى واحد الاطلاق اى سواء كان المعنى الواحد احد المعنيين الآخرين اوغيرها وسيأتي في تفصيل السبكي اختياره لوجوب العمل فيما اذا كان المعنى الواحد احد المعنيين الآخرين (قوله) لقولهم بعموم المشترك ، ظاهره تخصيص هذا البحث بالمشترك اللفظي (قوله) لظهوره فيها اي في المعاني

لافيهما ) كما قاله البعض (١) ( تكثيراً للفائدة ) يعني أن ما يفيد معنيين اكثر فائدة مما يفيد معنى واحداً فكان الافيد اظهر ، واجيب بأن ذلك باطل (٢) ( لأنه ترجيح ) في اللغة بكثرة الفائدة وطريقها النقل لا الترجيح ولو سلم الجواز فهو معارض بأن الالفاظ المفيدة معنى واحداً أغلب واكثر مما يفيد معنيين وخصوصاً في كلام الشارع فكان جعله من الاكثر هو الاظهر فيتساقطان (٣) ( وقيل ) أنه ( مجمل ) وهو مذهب الجمهور وبه نقول (٤) (وقد سبق ) الكلام فيه في صدر الكتاب وللقاضي عبد الوهاب بن الشيخ تقي الدين السبكي في هذه المسئلة تفصيل حسن وهو انه ان كان ذلك المعنى الذي يستعمل فيه اللفظ تارة احد المعنيين الذين يستعمل فيهما اللفظ تارة اخرى مثل الدابة يراد به الفرس تارة والفرس والحمار اخرى ومثل بحديث مسلم الثيب أحق بنفسها من وليها إما أن تعقد لنفسها واما بأن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها وجب العمل به في ذلك المعنى جزماً لوجوده في الاستعمالين فهو مراد قطعاً ولهذا قال بعقدها لنفسها ابو حنيفة مطلقاً وبعض الشافعية اذا كانت في مكان لا ولي فيه ولا حاكم ، وان لم يكن ذلك المعنى احدهما ومثل بحديث مسلم المحرم لاينكح ولا ينكح بناء على أن النكاح مشترك بين العقد والوطء فانه ان حمل على الوطء استفيد منه معنى واحد وهو ان المحرم لايطأ ولا يوطىء (٥) أي لايمكن غيره من وطئه وان حمل على العقد استفيد منه معنيان بينهما قدر مشترك وهو ان المحرم لايعقد لنفسه ولا يعقد لغيره فالراجح الاجمال لتردده بين المعنى والمعنيين (و) منها انه (لا) اجمال ( فيما له محملان لغوي (٦) وشرعي ) مثاله الطواف

---

أن اليد في الكل والبعض وكذا القطع في الابانة والشق سواء كما هو مذهب الاول او ان اليد ظاهر في الكل فقط والقطع في الابانة كذلك كما هو مذهب الثاني اه (١) الآمدي اه (٢) قال العضد الجواب انه اثبات اللغة وهو كونه حقيقة لمعنيين بالترجيح بكثرة الفائدة حينئذ وانه باطل اه (٣) فان قيل فيكون ظاهراً في احد الامرين اعنى المعنى الواحد وهذا يستلزم خلاف المقدر وبقاء الاجمال ، قلنا المراد أن ما ذكرتم اقتضى الظهور في المعنيين وما ذكرنا في المعنى الواحد فيتساقطان ويبقى الاجمال وعدم الظهور اه سعد (٤) لنا أن كونه لهما مع عدم ظهوره في احدهما هو معنى المجمل وقد فرضناه كذلك فيكون مجملا اه عضد قوله في احدهما أي احد المذكورين اللذين هما المعنى الواحد والمعنيان الاثنان اه سعد (٥) قال ابن ابي شريف بكسر الطاء والمعنى الواحد المستفاد هو الوطء الذي هو وصف للمحرم فعلا او تمكيناً والمعنيان هما عقده النكاح لنفسه وعقده لغيره والقدر المشترك بينهما مطلق العقد اه (٦) اى حكم يتعلق باللغة ويستفاد من اللغوى مثل تسمية الطواف بالصلاة وتسمية الاثنين بالجماعة والآخر امر شرعي اى حكم يتعلق بالشرع ويستفاد من الشارع مثل اشتراط الطهارة في الطواف وحصول فضيلة الجماعة بالاثنين ولهذا قال محملان ولم يقل معنيان بخلاف المسئلة الآتية فانها في اللفظ الذي يكون

---

بناء على ان اطلاق اللفظ لمعنى تارة شامل لمعنيين مثلا القرء يطلق لمعنى واحد وهو الطهر فقط والحيض فقط والمعنى الثالث اطلاقه عليهما معاً (قوله) لافيهما ، اي لانه ظاهر في المعنيين فقط وقوله تكثيراً للفائدة علة لظهوره في المعنيين (قوله) فكان الافيد ، يعنى الاكثر فائدة وكان حقه ان يتوصل اليه بأكثر او نحوه (قوله) فكان جعله من الاكثر هو الاظهر ، فان قيل فيكون ظاهراً في المعنى الواحد وهذا يستلزم خلاف ما اختاره المؤلف عليه السلام من ظهوره فيهما قلنا قد اشار الى جواب هذا بقوله فيتساقطان اي الاستدلال بان ما يفيد معنيين اكثر والاستدلال بان الالفاظ المفيدة معنى واحداً اغلب واذا تساقطا بقي ما ذكره المؤلف عليه السلام من ظهوره فيهما سالماً (قوله) وبه نقول اشارة الى ما اختاره المؤلف عليه السلام سابقاً في مسئلة اطلاق المشترك على الكل حيث قال وبعض اهل هذا القول يذهب الى ان المشترك حقيقة في الكل من غير ظهور فيه لاحتمال ان يراد به واحد وهذا عندى ارجح (قوله) اما ان تعقد لنفسها هذا مثال للمعنى الواحد وقوله واما بان تعقد لنفسها او تأذن هذا مثال لارادة المعنيين لكن العطف بأو لايناسب ذلك (قوله) وجب العمل ، جواب قوله ان كان ذلك المعنى الخ (قوله) بينهما قدر مشترك ، لعله اراد مطلق العقد (قوله) بين المعنى ، وهو الوطء والمعنيين العقد لنفسه

(قوله) مثلا القرء الخ ، ينظر في هذا التمثيل فان الحاصل انما هو معنيان فقط اهح عن خط شيخه (قوله) لكن العطف بأو لا يناسب

باليبت(١) صلاة اخرجه الترمذي عن طاوس عن ابن عباس والنسائى عن طاوس عن رجل مرفوعاً ورواه النسائي من طريق أخرى عن طاوس عن ابن عمر موقوفاً فانه يحتمل انه يسمى صلاة لغة وانه كالصلاة فى اشتراط الطهارة ، مثال آخر الاثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن ابي موسى والدارقطني عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رفعاه وفى الطريقين مقال فانه يحتمل تسمية الاثنين جماعة لغة وحصول فضيلة الجماعة بالاثنين فمثل هذا اللفظ اذا صدر من الشارع لايكون مجملا عند الجمهور بل يحمل على المحمل الشرعي ( لان الشارع معرف الاحكام ) الشرعية لاالموضوعات اللغوية يعني ان ذلك صار عرفاً للشارع لأنه بعث له لالتعريف الموضوعات اللغوية فكان قرينة موضحة للمراد فلا اجمال وقال الغزالي وتبعه الامام يحيي بن حمزة رضوان الله عليه انه مجمل لانه صالح لهما ولم تتضح افادته لاحدهما لعدم الدليل فرضاً ، (٢) والجواب انا لانسلم عدم اتضاح افادته لحصوله بما ذكرناه من ان عرفه تعريف الاحكام دون اللغات غايته عدم الاتضاح بدليل خاص فيه وهو لايوجب عدم الاتضاح مطلقا (و) منها انه (لا) اجمال ( فيماله مسميان كذلك) يعني لغوياً وشرعياً بل هو ظاهر فى معناه الشرعي عند الجمهور من غير تفرقة بين النهي وغيره لقضاء عرف الشرع بظهوره فيه للقطع بان اطلاق المستعمل ظاهر فى متعارفه فلا يسمع تمسكهم بصلوحه لهما بعد وضوح اتضاحه ( و ) في المسئلة اقوال اخر ، احدها ( الاجمال (٣) مطلقا ) وهو اختيار القاضي ابي بكر الباقلانى قال الغزالي ولعل هذا تفريع منه على مذهب من يثبت الاسامى الشرعية (٤)والا فهو منكر لها (و)ثانيها

---

له معنى وضع اللفظ له لغة ومعنى آخر وضع اللفظ له شرعاً فيتبين الفرق بين المسئلتين اه سعد والله اعلم (١) الا ان الله اباح فيه الكلام وهو حديث جيد رواه الترمذي والنسائي وابو يعلى الموصلي وابن حبان والحاكم وصححه اه شرح السبكي على المختصر (٢) اى لان المفروض صلاحيته للمحمل اللغوى والمحمل الشرعي ولا مرجح لاحدها على الآخر لعدم الدليل اه (*) قال الامام يحيي في المعيار بعد ذكر معنى هذا وأما ثانياً فلانه عليه السلام لم يثبت عنه انه لاينطق بالاسم اللغوى ولا بالحكم العقلي فاذا كان الامر كما قلناه جاز ان يخاطبنا بالحكم العقلي وبالاسم اللغوى فلهذا كان اللفظ مفيداً لهما اه (٣) اى في الاثبات والنهي محتجاً بما يأتى من أنه صالح لهما ولم يتضح وهو معنى الاجمال والجواب مامر من أنه متضح بما ذكرنا من العرف فان قيل ان هذا الخلاف فرع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية والباقلانى ينكرها فكيف يقول بالاجمال فيه مع أنه ليس عنده الا معنى واحد لغوى كما تقدم قلنا اشار المؤلف صاحب الفصول الى الجواب بقوله تفريعاً على الحقيقة الشرعية يعنى أنه لم يقل ذلك على انه مذهب له حتى يناقض مذهبه في عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بل انما قاله تفريعاً على مذهب القائلين بثبوتها اه من شرح الشيخ لطف الله على الفصول مع تغيير وحذف يسيرين (٤) أى الحقائق

---

ولغيره (قوله) وفي الطريقين مقال ٭ اما الاولى ففيها الربيع بن بدر بن عمرو المعروف بعليله وقد اتفق أئمة الجرح والتعديل على جرحه واما الثانية ففيها عثمان بن عبد الرحمن الوقاصي وهو متروك ذكره المؤلف عليه السلام

---

ذلك ، وعبارة شرح الجمع مثل عبارة المؤلف اه ح عن خط شيخه ( قوله) واما الثانية ففيها الخ ، وعمرو بن شعيب عن ابيه عن جده متكلم فيه ايضاً اه من خط السيد احمد بن الحسن اسحق ( قوله ) وهو متروك ، لكن في الباب عن انس بن عمير عند البغوى في معجمه وعن عبد الله بن عمرو عند الدارقطنى في افراده وعن ابى امامة عند الطبرانى في الاوسط وفي لفظ احمد عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه رأى رجلا يصلى وحده فقال الا رجل يتصدق على هذا فيصلى معه فقام رجل فصلى معه فقال هذان جماعة وعن ابى هريرة وآخرين فاستفيد ورود هذا الحديث في الجملة اه من شرح السيد صلاح على الفصول ح

(قوله) جاز الامساك من غير نية ، لأنه ليس بصيام شرعي (قوله) قالوا جميعاً ، اي قال اهل الاقوال الثلاثة فالقائل المجموع والمقول مجموع التمسكات الثلاثة آخرها قوله فبقي مجملا او لغويا فصح اسناد القول بالمجموع الى مجموعهم واما باعتبار التفصيل فلكل واحد مقول مخالف لمقول الآخر فلا يصح اسناد متمسك كل واحد الى مجموعهم ولا اسناد مجموع التمسكات الى كل واحد من القائلين (قوله) فهو عند الاول ، وهو القائل بالاجمال مطلقا ظاهر العبارة ان قوله فهو عند الاول من مقول القول ولا انتظام له اذ يكون المعنى قالوا فهو عند الاول صالح لهما وقس على هذا قوله عند الثاني وعند الثالث فلو قال قالوا جميعاً ما كان له مسميان كذلك فانه يصلح لهما وهذا عند الاول وانه يستوى المسمى الشرعي وغيره نهياً وهذا عند الثاني وانه يتعذر حمله في النهي على الشرعي وهذا عند الثالث بناء منه على النهي الخ لكان اولى لينتظم الجميع في دخوله تحت القول ويسلم من عطف الفعل على الاسم والله اعلم (قوله) بدليل



الاجمال ان وقع (في النهي) (١) وهو مذهب الغزالي (و) ثالثها انه لا اجمال فيه مطلقا لكنه يجب جعله في غير النهي للشرعي ويجب (جعله فيه) أي في النهي (للغوي) يعني انه ظاهر في الاثبات للشرعي وفي النهي للغوى وهذا مذهب الآمدي فهذه اقوال ثلاثة مغايرة لما ذهب اليه الجمهور مثاله في الاثبات مارواه مسلم عن عايشة قالت دخل علي النبي ﷺ ذات يوم فقال هل عندكم من شيء فقلنا لا فقال اني اذاً لصائم فان حمل على الشرعي دل على جواز النية نهاراً وان حمل على اللغوي (٢) لم يدل ومثاله في النهي نهيه عن صوم يوم النحر فان حمل على الشرعي جاز الامساك من غير نية وان حمل علي اللغوي لم يجز (قالوا) جميعاً ما كان له مسميان كذلك فهو عند الاول (صالح لهما) جميعاً ولم يتضح في احدهما فكان مجملا (و) عند الثاني انه (استوى الشرعي وغيره نهياً) بناء على ان النهي لا يدل على الفساد بل هو محتمل للصحة بدليل صحة التصريح بها فيكون شرعياً وللفساد كذلك (٣) فيكون لغوياً فيبقى حينئذ مجملا واما الاثبات فهو واضح فيه للشرعي لما اسلفناه (٤) وعند الثالث انه تعذر حمله في النهي على الشرعي بناء على ان النهي يستلزم فساد المنهي عنه فلا يكون المنهي عنه

---

الشرعية اه (١) دون الاثبات اه فصول (٢) وهو الامساك مع بعده لا قرينة على ارادة الشرعي لتقدم السؤال عن الطعام اه (٣) يعني انه محتمل للفساد بدليل صحة اطلاق الفساد على المنهي عنه فيقال صلاة الحائض فاسدة اه (٤) لقضاء عرف الشرع فذهب الغزالي والآمدي يشاركان المختار في جانب الاثبات وانما يفارقانه في النهي ثم انهما يفترقان في النهي

صحة التصريح بها ، الظاهر ان الضمير عائد الى الصحة وفيه ان الصحة لا تطلق على المنهي عنه اذ لا يقال صلاة الحائض صحيحة ونحو ذلك بل قد يطلق على ما نهي عنه لامر خارج على قول والمراد التعميم ، اذا عرفت هذا فالمذكور من الاستدلال للقائل بان النهي لا يدل على الفساد او يدل على الصحة هو انه قد اطلق الصلاة ونحوها على المنهي عنه كدعي الصلاة ونحوه والمراد الصلاة الشرعية والشرعية هي الصحيحة وقد اعتمد المؤلف عليه السلام هذا في الجواب الآتي حيث قال بل ما يسميه الشارع بالشرع من غير نظر الى صحة او فساد فلو قال المؤلف هنا بدليل صحة إطلاق الصلاة على المنهي عنه كدعي الصلاة فيكون شرعياً وهو الصحيح لكان اولى لماذكرناه وليطابق الجواب الآتي والله اعلم (قوله) وللفساد كذلك ، أي محتمل للفساد كذلك أي بدليل صحة إطلاق الفساد على المنهي عنه فيقال صلاة الحائض فاسدة (قوله) لما أسلفناه ، أي لدليل المختار وهو أنه ظاهر في معنى الشرعي لقضاء عرف الشرع بظهوره فيه (قوله) وعند الثالث وهو الآمدي

---

(قوله) فلو قال قالوا جميعاً الخ ، عبارة المؤلف مستقيمة على طريقة قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هوداً او نصارى فتأمل اه ح من خط شيخه والظرف اعني عند الاول ونحوه فاصل بين المبتدأ وخبره وهو جائز اه حسن بن يحيى (قوله) وقد اعتمد المؤلف هذا في الجواب الخ ، حيث اجاب على قولهم ان الصلاة هي الصحيحة اه ح عن خط شيخه

الا لغوياً للزوم صحة الشرعي بخلاف ماإذا وقع فى الاثبات فانه ظاهر فى الشرعي لما تقدم وهذا ماأراد بقوله ( أو تعذر للزوم صحته ) (١) وقوله ( فبقي مجملا أو لغويا ) من تتمة ما تمسك به الغزالي والآمدي على طريقة اللف والنشر المرتب ( ورد ماذكروه ( بمنع الصلوح والاستواء واللزوم ) يعني لانسلم أنه صالح لهما (٢) لما تقدم ولاأنهما مستويان في النهي أو يتعذر الشرعي فيه للزوم صحته لان الشرعي ليس هو الصحيح شرعاً بل مايسميه الشارع به من الهيئات (٣) من غير نظر الى صحة أو فساد (٤) والالزم فى قوله ﷺ فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة أن يكون مجملا (٥) بين الصلاة والدعاء أو ظاهراً فى الدعاء وهو باطل للقطع بأنه ظاهر فى معناه الشرعي والاجماع منعقد على أنها غير ممنوعة عن الدعاء ﴿ فصـــل ﴾ في البيان والمبين ، ولما كان البيان بمعنى الدلالة وعبارة عنها والدلالة تتوقف على الدليل المرشد الى المطلوب وهو العلم أو الظن الحاصل منه لاجرم كان ( البيان يقال تارة ) أي يطلق تارة ( على الفعل ) أي فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر (٦) أو انفصل (و) اخرى على ( الدليل ) (٧) لكونه تحصل به التبيين (و) ثالثة على ( المدلول ) لكونه متعلقاً للتبيين ولاجل ذلك اختلف فى تعريفه فاختارت الحنفية المعنى الاول ووافقهم ابو بكر الصيرفى من الشافعية فقال أنه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح وما أورد عليه من البيان الابتدائي

---

بانه عند الغزالي مجمل وعند الآمدي ظاهر في اللغوى اه شرح فصول للشيخ لطف الله (١) لفظ المنهاج للامام المهدى عليه السلام احتج الغزالي بانه في النهي يتعذر المعنى الشرعي فتردد الفهم في قصد الناهي بينه و بين المعنى اللغوى مثاله اذا قال دعي الصلاة فيتردد الذهن بين نهيه عن الصلاة الشرعية أو اللغوية لأنا اذا علقنا النهي بالمعنى الشرعي حينئذ لزمت صحته من النهي فضعفت امارة تعلق قصد الناهي به فتردد الذهن بينه و بين اللغوى فلزم الاجمال مع النهي خاصة دون الاثبات اه (٢) كما ذكره الباقلانى ولا انهما مستويان كما ذكره الغزالي (٣) المخصوصة حيث يقول هذه صلاة صحيحة وهذه صلاة فاسدة اه شرح فصول للشيخ لطف الله (٤) فلو كان معناه الصحيح كما هو رأى الغزالي والاستواء ايضاً كما هو رأى الآمدى لزم الخ اه شرح سبكي على المختصر وقد اشار ابن الامام الى هذا بقوله أن يكون مجملا بين الصلاة والدعاء اوظاهراً في الدعاء فان الاول ناظر الى مذهب الغزالي والثانى ناظر الي مذهب الآمدى فليتأمل اه من خط السيد احمد بن محمد بن اسحق رحمه الله تعالى (٥) لتعذر حملها على الشرعي حينئذ لتعذر صحتها وتعذر حملها على اللغوى لأن الدعاء غير منهي عنه اه منتهى السؤل والامل (٦) وهو الغالب كما قال تعالى علمه البيان أى اظهار مافي الضمير بالمنطق المعرب عنه «ثم ان علينا بيانه» وقال عليه الصلاة والسلام ان من البيان لسحراً اه من فصول البدايع (٧) بناء على أن البيان مصدر بمعنى الفاعل كما في اصبح ماؤكم غوراً وهو اصطلاح الاصوليين ، وقوله وثالثة على المدلول أى على ماحصل بالدليل من الوضوح وهذا هو المعنى المصدرى وان

---

(قوله) للزوم صحة الشرعي ، أي لو كان المراد مثلا في دعي الصلاة الشرعي لزم صحته لأن الشرعي ماوافق أمر الشارع وكل ما وافق أمر الشارع فهو صحيح هكذا ذكره السعد (قوله) لما تقدم ، أي الدليل المختار وقد عرفته (قوله) أو تعذر ، أي المعنى الشرعي فهو عطف على استوى وقوله للزوم صحته أي المنهي عنه لواريد المعنى الشرعي (قوله) فبقي مجملا ، هذا من تتمة متمسك الغزالى فهو متفرع على قوله استوى الشرعي وغيره نهياً وقوله اولغويا هذا تتمة ماتمسك به الآمدى فهو متفرع على قوله او تعذر وهذا معنى قوله عليه السلام على طريق اللف والنشر المرتب (قوله) لما تقدم من دليل المختار وقد عرفته (قوله) وهو اي المطلوب (قوله) الحاصل منه ، اي من الدليل (قوله) على الفعل فيكون بمعنى الدلالة وهو المعنى الاول (قوله) وما اورد مبتدأ خبره مناقشة واهية والمورد للاول القاضى وللثانى الجوينى (قوله) الابتدائي يعنى من غير تقدم اشكال فهو بيان وليس ثمة اخراج من حيز الاشكال

ومجازية لفظ الحيز(١) في الموضعين مناقشة واهية لان مقتضى اخراج الشيء عرفاً تجويزه لاوقوعه نحوضيِّق فم الركية ويجوز التجويز فى الحدود اذااشتهر المجاز ، وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي والاكثر من الشافعية والمعتزلة كأبي علي وابي هاشم وأبي الحسين البصري وغيرهم أنه هو الدليل نظراً الى المعنى الثاني وقال أبي عبدالله البصري هو العلم عن الدليل (٢) نظراً الى الثالث ( والمبين (٣) خلاف المجمل ) فهو ما دلالته واضحة ( و ) كما انقسم المجمل الى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين قد ( يقع في مفرد و ) فى (مركب ابتدآء ) يعني غير مسبوق بالاجمال كالسماء والارض في المفرد والله بكل شيء عليم فى المركب اذا قيلت ابتدآء (و) قد يقع ( مسبوقاً بالاجمال)وهو ظاهر (و) قد يقع ( في الفعل ) (٤) اذا اقترن به مايدل على الوجه الذي قصد منه عند الجمهور ، خلافاً لشرذمة(٥) ومثله الترك والتقرير كترك التشهد الاول بعد فعله أو تقرير تاركه فانه يكون بياناً لكونه غير واجب وذلك ( لبيان الصلاة والحج به ) فانه ﷺ بينهما به لحديث الصحيحين صلوا كما رأيتموني أُصلي ولحديث مسلم لتأخذوا عني مناسككم فاني لاادري لعلي لااحج بعد حجتي هذه وفى رواية النسائي ياأيها الناس خذوا مناسككم فاني لاادري لعلي لااحج بعدعامي هذا ، وبالجملة فبيان الصلاة والحج بالفعل معلوم بالضرورة من دين الاسلام ولان مشاهدة الفعل أدل كما جاء في الحديث (٦) ليس الخبر كالمعاينة (٧) رواه احمد فى مسنده باسناد

(قوله) نحو ضيق فم الركية ، نزل تجويز كون فمها واسعاً منزلة الواقع فامر بتغيير فمها من السعة المتوهمة الى الضيق هكذا نقله في الجواهر عن صاحب المفتاح (قوله) والمبين خلاف المجمل ، وقد تقدم حد المجمل بما دلالته غير واضحة فيكون المبين مادلالته واضحة كما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) وفي الفعل لبيان الصلاة الخ ، استدل المؤلف عليه السلام على كون الفعل مبيناً في نفسه بانه بين الصلاة والحج فاذا بين غيره كان مثبتاً في نفسه فجعل ذلك مسئلة واحدة وشارح المختصر جعل كونه تبين به الصلاة والحج مسئلة أخرى مستقلة حيث قال مسئلة الفعل يقع بياناً وما فعله المؤلف اولى كما لايخفى

---

كان في العبارة تسامح لأن مدلول الدليل ليس هو الوضوح نفسه وانما الوضوح لازم المدلول ووصفه اه من شرح الجلال (١) فانه حقيقة في الجوهر دون غيره اه سبكي وقال الازهرى الحيز بفتح الحاء المهملة وتشديد الياء المثناة التحتية المكسورة وبازاى المكان واستعماله في التعريف مجاز يصان التعريف عنه اه بلفظه ، وفي العضد والتجوز في الحدود لايجوز اه (٢) قلنا البيان بيان علم به السامع فأقر ، أولم يعلم فأصر ، اذلو كان علماً لم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مبيناً للكل وقد قيل «» لتبين للناس ما نزل اليهم اه فصول «» كذا قيل ووجدته في فصول البدايع (٣) وهو المحكم وهو اما نص اوظاهر اه (٤) في حاشية هنا سقط في المتن يظهر من مراجعة المختصر وشرحه والاصل هكذا ، وفي الفعل وقد يقع بياناً لبيان الصلاة الخ اه ويحتمل ماأشار اليه المحشى من أن المؤلف استدل على كون الفعل مبيناً في نفسه لانه بين به الصلاة والحج فاذا بين غيره كان مبيناً في نفسه وجعل ذلك مسئلة واحدة وشارح المختصر جعلها مسئلة اخرى اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٥) كالدقاق وغيره قال الفعل لاظاهر له فكيف يبين غيره ، قلنا لابد من امر يعرف به كونه بياناً كما سيأتى فالمبين هو الفعل وذلك الامر دليل عليه ، قال الفعل يطول الخ شبهته وجوابها اه شرح فصول للشيخ لطف الله (٦) رد على العضد حيث جعله مثلا سائراً وتخريجه للحديث بيان لقول السعد انه مروى في الحديث ولم يزد على ذلك اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٧) قال الجلال الاستدلال بهذا المثل مجرد مغالطة اذ معنى المثل ان علمك بالمشاهد نفسه اقوى

صحيح والطبراني في الاوسط والحاكم في مستدركه عن ابن عباس والطبراني في الاوسط (١) عن أنس والخطيب في تاريخه عن أبي هريرة رفعوه وقوله ( ولا يستلزم التأخر دون القول لانه اطول لمنعهما ) (٢) اشارة الى شبهة المخالف وجوابها أما تقرير الشبهة فبان زمان الفعل أطول من زمان القول فالبيان به يوجب تأخير البيان مع امكانه بما هو افضى اليه وهو القول وذلك غير جائز ، وأما تقرير الجواب فبانا لانسلم أن زمان الفعل أطول من زمان القول فان ما في ركعتين من الهيئات لو بين بالقول لاستدعى زماناً أطول مما تصلى فيه الركعتان بكثير ولو سلم فلانسلم استلزامه التأخير لان التأخير هو أن لايشرع فيه عقيب الامكان (٣) لامتداد الفعل كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار عشرة أيام حتى دخلها فانه لايعد بذلك مؤخراً بل مبادراً ممتثلا بالفور ولو سلم فلا نسلم أن تاخير البيان مع امكانه بما هو افضى اليه غير جائز على الاطلاق انما ذلك حيث لاغرض في التأخير اما مع وجود غرض في التأخير كسلوك أقوى البيانين (٤) فيما نحن فيه فلا (٥)

---

من علمك بالمخبر به نفسه والنزاع انما هو في دلالة المشاهدة على غيره فان احد المعنيين عن الآخر اه (١) وزاد فيه فان الله تعالى اخبر موسى بن عمران عما صنع قومه من بعده فلم يلق الالواح فلما عاين ذلك القى الالواح وقد صار هذا القول مثلا اه شرح تحرير لبادى شاه (٢) علة لعدم استلزام التأخر اه منه (٣) يعنى لا اذا شرع عقيب الامكان فانما الفعل هو الذى يستدعي زماناً ومثله لايعد تأخيراً كمن قال لغلامه الخ اه عضد باكثر اللفظ (٤) وهو الفعل لكونه ادل كما مر اه عضد (٥) في النسخة من المتن التى قريت على المؤلف مسئلة حذفت ههنا جميعها وذكرها في الشرح في آخر المسئلة الثانية فلننقلها بلفظها ونشرحها قال عليه السلام

( **مسئلة** ) اعلم أن المجمل يكفي في بيانه ادنى ولو مرجوحاً اذ لاتعارض وأما الظاهر من العام والمطلق فانه ( يجوز مساواة بيان الظاهر له ) اى للظاهر وهو قول الكرخي ومختار المؤلف وقال ابن الحاجب ونقله العضد عن الاكثر انه يجب أن يكون البيان اقوى من المبين الظاهر لنا انا انما حكمنا بجواز المساواة ( للاعمال ) أى لاعمال الدليلين اذ لولم نعتبر بيان المساوى لزم الغاء الدليلين فلا ينهض ما استدل به ابن الحاجب والعضد حيث قالا لنا أما انه لايجوز بالمساوى فلانه يلزم التحكم فليس احدهما مع تساويهما اولى بالابطال من الآخر قلنا بل اعمالهما اولى من ابطالهما ( والقول بوجوب ) اعمال ( الاقوى ) لاالمساوى ( يبطله ) اى يبطل اعمال الدليلين (و) قال ابو الحسين يجوز بيان الظاهر بالادنى ، قلنا القول ( بجواز ) اعتبار ( الادنى يبطل الراجح ) وذلك لايجوز لانه يلزم الغاء الراجح بالمرجوح وانه باطل ، بيانه العام اذا بين والمطلق اذا قيد بما ليس دلالته على المخرج منهما كدلالة العام والمطلق في القوة فقد الغى دلالة العام عليه وهو أقوى بدلالة المخرج عنه وهو اضعف اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله ولم نجد للمؤلف عليه السلام شرحاً على هذه المسئلة فيما رأيناه من الشروح ، وقد أشار الى هذا البحث بقوله آخر الباب وههنا خلاف الخ وقد شرحها ايضاً ابن جحاف في شرحه على الغاية اطلعنا عليه وتركناه

---

(قوله) لمنعهما ، أي منع استلزام التأخر ومنع طول الفعل (قوله) مع امكانه ، أي البيان (قوله) بما هو افضى ، أي اقرب افضاء أي ايصالا اليه وكان الأولى التوصل الى قوله افضى باقرب ونحوه كما لايخفى وعبارة شرح المختصر مع امكان تعجيله أي البيان

(قوله) ومنع طول الفعل ، الظاهر ان يقال اطولية الفعل اه من خط السيد عبدالله الوزير رحمه الله

**مسألة** (اذا ورد بعد المجمل (١) قول وفعل) يصلح كل منهما للبيان فيهما اما متفقان كما لو طاف بعد نزول آية الحج طوافاً واحداً وامر بطواف واحد، او مختلفان كما لو فعل طوافين وامر بواحد وعلى انهما (متفقان) اما ان يعلم المتقدم منهما اولا ان علم (فالمتقدم البيان) لحصوله به قولا واحداً (٢) (وان جهل) المتقدم منهما (فاحدهما) هو البيان (٣) عند الجمهور وهو الاول فى نفس الامر والثاني كالتأكيد (٤) لحصول المقصود دونه سواء كان راجحاً اومساوياً او مرجوحاً (قيل) الامر كذلك مع التساوي والا وجب ان (يتعين غير الراجح) للبيان حكما بتقدمه وتأخر الراجح والى هذا ذهب الآمدي وذلك (لامتناع التأكيد به) أي بالمرجوح لو قدر متأخراً لان الشيء لايؤكد بما هو دونه في الدلالة (قلنا) ماذكرتموه من امتناع التأكيد بالمرجوح (ممنوع في) المؤكد (المستقل) كالجمل التي يذكر بعضها اثر بعض للتأكيد فان الثانية وان كانت اضعف من الاولى لو استقلت فانها بانضمامها اليها تفيدها تأكيداً، وتقرر مضمونها في النفس زيادة تقرير وانما يمتنع ذلك في المفردات (٥) نحو جاءني القوم كلهم (و) هما وهما (مختلفان) مختلف فيهما (قيل المتقدم) من القول والفعل هو البيان لان المجمل اذا تعقبه مايجوز ان يكون بياناً وجب القضاء بكونه هو البيان وهذا مذهب ابي الحسين البصري واختاره صاحب الفصول والدواري وغيرهما من اصحابنا، قالوا ويكون المتأخر منهما ناسخاً لحكم البيان المتقدم ومبيناً للمجمل واورد عليه بان نسخ المبين نسخ للمبين لكونهما كالشيء الواحد لاتحاد فائدتهما فلو ثبت ذلك للزم ان يكون الثاني ناسخاً للمجمل مبيناً للمراد منه وهو تهافت وان يكون المجمل مبيناً لمكان النسخ اذلا يرد الا على مبين، ومجملا لمكان البيان وهو تناقض، واجيب بمنع كون

استغناء بالمحرر هنا اه (١) فان علم وجودهما دفعة فكلاهما بيان ذكره في الفصول (٢) لعله عند القائلين بأنه يبين بالفعل اه (٣) من غير تعيين اه شرح جحاف (٤) في الصورتين يعني صورتي علم المتقدم وجهله اه (٥) عبارة السبكي في شرحه على المختصر والالايلزم كون المؤكد

(قوله) يتعين غير الراجح للبيان قال الشيخ العلامة رحمه الله في شرح الفصول تخصيص هذا الخلاف بحالة الجهل هو ظاهر كلام ابن الحاجب وصرح به الآمدي على مانقله عنه الاسنوي لكن الحكم بامتناع كون المرجوح مؤكداً وجعل لزوم ذلك هو العلة للحكم بالتقدم يقتضي ان من قال بهذا قال المرجوح هو البيان مع العلم بتقدم الراجح أيضاً (قوله) وهما، أي الفعل والقول وهو مبتدأ خبره قوله مختلف فيهما وقوله وهما مختلفان حال ولعله يكون حالا من ضمير مختلف فيهما لعدم صحة الحال من المبتدأ على قول والمراد مختلف فيما هو المراد منهما ولو قال المؤلف على انهما مختلفان قيل المتقدم الخ لحصلت المقابلة لقوله سابقاً وعلى انهما متفقان ولكان اخصر (قوله) وان يكون المجمل مبيناً، على صيغة المفعول وقوله لمكان النسخ علة له وقوله اذ لا يرد، أي النسخ علة لهذه العلة (قوله) ومجملا عطف على مبيناً وقوله لمكان البيان، أي بالثاني علة لكونه مجملا (قوله) واجيب بمنع كون نسخ المبين الخ، قد اشتمل الايراد على امرين، الاول لزوم كون الثاني ناسخاً للمجمل مبيناً للمراد منه، الثاني كون المجمل مبيناً لمكان النسخ ومجملا لمكان البيان وقد اكتفى المؤلف عليه السلام بجواب واحد عنهما واما الشيخ رحمه الله تعالى فقد اجاب عن الاول بانا لانسلم ان نسخ البيان نسخ للمبين وان كانت فائدتهما واحدة لان البيان بيان لصفة الفعل وحكمه وكيفيته والمبين هو المختص بذلك وقد يؤخذ الشيء عارياً عن بيانه ويخاطب به مع الجهل ببيانه فدل على ان احدهما قد يثبت وهو المجمل من غير بيان وقد يزول البيان مع بقاء المجمل على اجماله فلم يصح ما ذكروه وعن الثاني بانه يمكن ان يكون شيء يفتقر الى البيان من جهتين وان يكون المجمل مجملا بالنظر الى وصفين للفعل فتكون المصلحة في اداء الفعل في وقت على احد الوصفين وفي ادائه على الوصف الاخر ويرد الامر بذلك وليس فيه بيان احد الوصفين فيفتقر الى بيانين في الوقتين فاذا فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك الفعل على صفة في وقت كان فعله بياناً للمجمل بالنظر الى الوصف الثاني الذي يؤدى عليه الفعل في الوقت المتأخر ونسخاً

للوصف الاول الذى قد تغيرت المصلحة فى اداء الفعل عليه وكذلك  الفعل اذا تأخر وتقدم القول قال

نسخ المبين نسخ المبين لجواز ان يكون للمجمل احوال واوصاف يبين ببعض منها تارة وببعض آخر اخرى ، بيان ذلك ان المصلحة قد تكون فى اداء الفعل وقتاً على وصف وفي ادائه وقتاً آخر على وصف آخر فيكون الثانى ناسخاً للوصف الاول وكل واحد منهما مبيناً للمجمل باعتبار ، وردبانا نقطع بعدورود البيان ان ليس المراد بالمجمل الا ذلك وان سائر الصفات ملغاة فرفع البيان رفع للمبين ولو سلم فالنسخ خلاف الاصل لايصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة مع امكان الجمع بان يجعل المبين هو القول كما يجيء هذا كله ( ان علم ) المتقدم من القول والفعل ( والافالقول او الترجيح ) يعنى ان القائلين بان المتقدم هو المبين اختلفوا مع جهل المتقدم فقال ابو الحسين البصري والامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام في منظومته ان القول هو المبين لان الفعل لايكون بياناً بنفسه بل لابد معه من قول يضامه مثل صلوا وخذوا او قرينة تدل على ذلك بخلاف القول (١) فكان اولى وقال السيد ابراهيم بن محمد فى فصوله والشيخ احمد في جوهرته انه يجب الترجيح بينهما اذ قد صار لكل واحد منهما من العلقة (٢) والاختصاص بالمجمل ماأوجب التسوية بينهما فلا يحكم لاحدهما بالبيان الا بطريق ترجحه فان انتفى المرجح فالوقف ، (والمختار ) ان المبين هو ( القول ) سواء علم المتقدم او جهل وفاقا للجمهور ( للجمع ) (٣) بين الدليلين بان يحمل الفعل على الندب (٤) اوالخصوصيه بخلاف مااذا جعل المبين هو الفعل فان علم تقدمه صار منسوخاً بالقول كما تقدم (٥) وان جهل المتقدم لزم الغاء القول (٦) اونسخه والمصير الى ذلك مع امكان الجمع بين الدليلين ولو من وجه باطل اذ لايصار اليه الا للضرورة ولا يذهب عليك انه يجب ان يكون المتأخر من القول والفعل غير متأخر عن وقت الحاجة الى البيان لما يجيء من امتناع تأخر البيان عن وقت الحاجة والمسئلة مفروضة

---

قوى في المفردات نحو جاءنى اه (١) والدال بنفسه أقوى من الدال بغيره فان قيل قد سبق أن الفعل أقوى في البيان ، قلنا التحقيق ان القول أقوى في الدلالة على الحكم والفعل ادل على الكيفية ففعله للصلاة ادل من وصفها بالقول لأن فيه المشاهدة واما استفادة وجوبها أوندبها أوغيرهما فالقول أقوى وأوضح لصراحته اه من بعض حواشى شرح المحلي (٢) في نسخة العلاقة اه (٣) قال الجلال ان لم يثبت خذوا عني مناسككم والا تعارض القولان اه اذا كان المراد بالمناسك في الحديث العبادات كما فسرها المؤلف في التخصيص بالفعل فاندفاع هذا الكلام اظهر من أن يظهر اذ تكون العبادات مخصصة بهذا الامر اه منقولة بلفظها (٤) الندب حيث امر بطواف واحد وطاف طوافين والخصوصية به عكس ذلك وهو حيث امر بطوافين وطاف مرة والله اعلم اه (٥) انفاً حيث قال قالوا ويكون المتأخر منهما ناسخاً اه (٦) ان تأخر او نسخه ان تقدم اه

في شرح الجوهرة مثال ذلك قوله تعالى اقيموا الصلاة في ابتداء الامر بها وتعريفنا ان ليس المراد معنى الصلاة اللغوي لوقدرنا ان الله تعالى علم ان صلاحنا في تأديتها مدة من الزمان بالطهارة من غير ذكر وان مصلحتنا في تأديتها بعد تلك المدة بالذكر من غير طهارة ثم بين لنا بفعله صفتها في المدة الاولى بتأدية اركانها مع الطهارة ثم بين عليه السلام صفتها في المدة المتأخرة بقوله بتأدية اركانها مع الذكر ولا حاجة الى الطهارة فبيانه عليه السلام المتأخر بيان لصفتها التى هي الذكر ونسخ لصفتها التى هي الطهارة وهكذا لو كان البيان الاول بالقول والثانى بالفعل الا ان البيان بالفعل المتأخر لابد من قول يضامه اوقرينة انه لايحتاج في صحة الصلاة الى امر غير الذى بينه بالفعل حتى يكون نسخاً لما بينه بالقول (قوله) نسخ المبين بكسر الياء نسخ المبين بفتح الياء ، اي نسخاً للمبين (قوله ) رفع للمبين بفتح الياء (قوله ) بان يجعل المبين ، بكسر الياء ( قوله ) في منظومته ، اي الامام المهدى عليه السلام في هذا الفن (قوله ) بان يحمل الفعل على الندب ، اي على الندب له صلى الله عليه واله وسلم كذا في شرح المختصر وقوله او الخصوصية اي واجب عليه وهو مما اختص به ذكره في شرح المختصر (قوله ) بخلاف ما اذا جعل المبين بالكسر (قوله) اونسخه ، اي القول بيانه

---

(قوله ) فاذا امر بطواف الخ ، يظر في هذا فعبارة المؤلف تنبو عنه اه ح قال ايضاً شيخنا المغربى ولفظ حاشية ظاهر التوزيع

فيما اذا كان كل واحد منهما محتملا للبيان ولا احتمال فيما جاء بعد وقت الحاجة بل يتعين للنسخ سوآء كان قولا أو فعلا قولا واحداً الا عند من يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ،

## مسئلة

و (لا) يجوز أن (يتأخر البيان (١) عن وقت الحاجة) من المكلف الى البيان وهو وقت التنجيز (٢) وهو قول عامة المسلمين (٣) الا من يقول بجواز التكليف بما لا يطاق فانه عندهم جائز واقع (و) اختلفوا في التأخير (اليه) أي عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة (قيل بالجواز مطلقاً) يعني سوآء كان الخطاب ظاهراً اريد به خلافه كبيان التخصيص والتقييد والنسخ (٤) والاسم الشرعي اولا كبيان المجمل وسوآء كان خبراً أو انشاء وهو مذهب الامام يحيى بن حمزة والمرتضى الموسوي والجمهور من الحنفية والشافعية واختيار ابن الحاجب (وقيل بالمنع مطلقاً) وهو مذهب أبي اسحق المروزي وأبي بكر الصيرفي (٥) من الشافعية وبعض الحنفية والحنابلة والظاهرية واختاره الامام ابو طالب وقال أنه قول أبي علي وأبي هاشم (وقيل) بالمنع (في غير النسخ) وأما بيان النسخ فيجوز تأخيره الى وقت الحاجة وهذا القول مروي عن أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار ذكره أبو الحسين البصري في معتمده ولم يحك عنهم خلاف ومثله في شرح العلامة لمختصر المنتهى (وقيل) بالمنع (في غير المجمل) وهو الظاهر اذا اريد به غير ظاهره وأما المجمل فيجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الكرخي وبعض الحنفية (وقيل) كذلك (في) البيان (الاجمالي) يعني أنه يمتنع تأخير البيان الاجمالي لغير المجمل عن وقت الخطاب مثل هذا العام سيخصص وهذ الحكم سينسخ وهذا المطلق سيقيد ، وأما البيان التفصيلي فيجوز تأخيره وهذا مذهب أبي الحسين البصري (٦) وبعض أصحابنا ، وحاصله أن الخطاب اما ان يكون له ظاهر اولا ان كان الثاني جاز التأخير مطلقاً وان كان الاول جاز تأخير التفصيلي ان

---

(١) والمراد بالبيان هنا مقيد المطلق ومخصص العام وناسخهما او غيرهما ذكر معناه خيرالله اه حاشية فصول (٢) أي تنجيز التكليف اه سعد (٣) قال في التلويح وما روى من أنه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود فكان يأكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على أن هذا الصنع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض اه وقال سراج الدين الحق ان دلالة الحال كانت قائمة في إرادة غير الظاهر وقوله من الفجر نزل بعد ذلك زيادة بيان اه (٤) جعل النسخ من البيان لأنه تخصيص في الازمان اه (٥) ونظر الرواية عنهما السبكي في شرح المنهاج اه (٦) أى انه يوافق الكرخي في بيان المجمل

---

انه اذا تقدم الفعل بان طاف مثلا طوافين وجب علينا طوافان فاذا امر بطواف فقد نسخ الطوافين عنا (قوله) بل يتعين للنسخ ، يعنى يكون ناسخاً للمجمل المبين بالمتقدم منهما (قوله) عن وقت الحاجة من المكلف الى البيان ، من المكلف متعلق بمحذوف اي الحاجة الكائنة من المكلف وقوله الى البيان متعلق بالحاجة والمعنى عن وقت حاجة المكلف الى البيان (قوله) والاسم الشرعي ، كالصلاه فان معناها الشرعي في الاصل محتاج الى البيان (قوله) وقيل كذلك ، اى المنع في غير المجمل (قوله) وان كان الاول ، وهو ما كان له ظاهر جاز تأخير بيانه التفصيلى ان بين بالاجمالى ، ظاهر المتن والشرح فيما سبق آنفاً عدم اعتبار هذا الشرط في تأخير التفصيلى فيحقق ذلك

---

مع الجهل انه اذا تقدم القول كان الفعل نسخاً وان تأخر القول لزم التأوه بالفعل فيحقق كلام المحشي اه عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله

(قوله) فيحقق ذلك ، اللهم الا ان يقال اذا كان العام سيخص بتفصيلى فقد وجد التخصيص الاجمالى اه من خط سيلان وفي حاشية لم يظهر للمحشي معنى كلام الشارح اه رطي اذ الكلام مفروض مع امتناع تأخر البيان الاجمالى اه ح عن خط شيخه

بين بالاجمالي (١) وقيل بجواز تأخير بيان الامر والنهي (٢) من غير تفرقة بين الظاهر والمجمل لأنهما انشاء فلا يحصل من سماعهما دون البيان إعتقاد جهل بخلاف الاخبار لان السامع اذا اخبر بعام اعتقد شموله فيكون خطابه بذلك (٣) ايقاعاً في الجهل واذا اخبر بمجمل لم يفهم منه شيئاً فكان الخطاب به عبثاً وليس كذلك الخطاب بالمجمل (٤) في الامر والنهي لان العزم على الامتثال اذا بين يخرجه عن كونه عبثاً واختار هذا القول بعض أصحابنا المتأخرين(٥) إحتج (المجيز) لتأخير البيان الى وقت الحاجة على الاطلاق بأنه لو لم يجز لم يقع لان الوقوع فرع الجواز لكنه واقع كثيراً فمن ذلك أنه (تأخر بيان آية الخمس) وهي قوله تعالى « واعلموا أنما غنمتم من(٦) شيء فان لله خمسه » الى قوله تعالى « ولذي القربى » (٧) (بأن السلب للقاتل) (٨)في قوله ﷺ من قتل قتيلا فله سلبه (٩) قالها ثلاثاً رواه البخاري ومسلم (و) تأخر بيانها أيضاً بأن (ذوي القربى بنو هاشم) أو هم وبنو المطلب على اختلاف الرأيين (١٠) دون بني امية وبني نوفل (١١) وهذا عام تأخر عنه بيانه لانه ورد من غير بيان تفصيلي وهو ظاهر ولا اجمالي اذ لو اقترن به لنقل ولان الاصل عدمه ،

(قوله) بان السلب للقاتل ؛ متعلق ببيان آية الخمس اى بيانها لهذا وهو ان السلب للقاتل

---

مطلقاً ، وفي البيان الاجمالي لغير المجمل ويخالفه في التفصيلي اه سعد (١) قال في شرح الفصول للسيد العلامة الحسن بن احمد الجلال ولعمرى أنه لايوجد اقتران الظواهر بشيء من ذلك وانما هي تحكمات على الله وعلى رسوله لاتنبغي لمثل ذكاء ابي الحسين ولقد كان له ولغيره مندوحة عن ذلك بمنع العموم الذى اثبتوه بمجرد الاوهام حتى وقعوا في مثل هذه المضايق العظام اه (٢) في الفصول وقيل يجوز في الامر والنهي دون الخبر وقيل عكسه اه (٣) ان قيل كثرة وقوع التخصيص قرينة مانعة من اعتقاد الشمول فلا فرق حينئذ اه شامي (٤) وكذا العام ونحوه اه (٥) محمد بن يحيي بهران اه (٦) العام لسلب المقتول وغيره اه من شرح جحاف (٧) العام لبنى هاشم وغيرهم اه شرح جحاف (*) قال العلامة الجلال رحمه الله واجيب بمنع عموم ذى القربى لغير بنى هاشم لان القربى تأنيث الأقرب والأقرب الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بنو هاشم وأما قسمته لبنى المطلب من الخمس فلانه عللها بأن بنى هاشم وبنى المطلب لم يفترقوا في جاهلية ولا إسلام فجعل القسمة لهم مكافاة على المناصرة وهذا انما يستشكل على من يثبت العموم واما من يرى أن ذوى القربى مطلق اشكل عليه تخصيص بنى هاشم وبنى المطلب لان المطلق في كل أفراده حقيقة لامجاز فيحتاج الى البيان بالقرينة اه ويمكن ان يدفع بأنه لو كان القربى اسم تفضيل لم تصح إضافة ذى اليه بل الظاهر انها مصدر بمعنى القرب كبشرى اه منقولة والله اعلم (٨) السلب مايكون على المقتول من سلاح وملبوس وفرسه التى هو راكب عليها فلم يخمسه صلى الله عليه واله وسلم اه من شرح ابن جحاف (٩) وهو متأخر عن الاية كما في الصحيحين انه كان في غزوة حنين والآية قبله في غزوة بدر كما رواه احمد واسحق بن راهويه والطبرانى من حديث ابى امامة قال نزلت الانفال فينا معشر اصحاب بدر اه من شرح المحلى وحاشية ابن ابى شريف (١٠) وفي نسخة الروايتين اه (١١) رواه البخارى

واعترض بأن كون السلب للقاتل غير مناف لوجوب الخمس فيه (١) فلا يكون تخصيصاً فلا يكون بياناً ، واجيب بأن ظاهر اللفظ يقتضي أن السلب كله القاتل وأنه لا خمس فيه كما هو رأي البعض وأن المفهوم من اسناد فعل الغنيمة الى الغانمين (٢) أن الباقي بعد اخراج الخمس لهم جميعاً لايختص به أحد منهم فجعل السلب للقاتل وحده مخالف للظاهر وان قلنا أنه يخمس على ان تمام ماذكره المعترض لايضر لان تأخر البيان الثاني كاف في المطلوب هذا (فى) بيان (الظاهر) كما عرفت ومن ذلك قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما » فان مقتضى الاية عموم القطع لليدين من المنكبين بعموم السرقة للقليل والكثير فجاءت السنة ببيان القدر الذي يجب فيه القطع وكونه من حرز ومحل القطع وكونه من اليمين خاصة وهذه البيانات انما جاءت بالتدريج من غير مقارنة اجمالي لانه لم ينقل والاصل عدمه (و) تأخر أيضاً (بيان نحو آيتي الصلاة والزكاة في المجمل) فان قوله تعالى « اقيموا الصلاة » ظاهر فى مطلق الدعاء ولم يرد باتفاق (٣) ولم يقترن به البيان بل اخر بيان افعال الصلاة واوقاتها الى ان بين لجبريل ثم بين جبريل بعد ذلك للنبي ﷺ ثم بين النبي ﷺ بعد ذلك لغيره من المكلفين وكذلك الزكاة فان قوله تعالى « وآتوا الزكاة » لايفهم منه مقدار الواجب وصفته فى النقود والمواشي وغيرها من اموال الزكاة فبين النبي ﷺ ذلك شيئاً فشيئاً على التدريج ولانه نزل قوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » في مكة وقدر الحق مجمل ولم يبين الاحين وجبت الزكاة وذلك فى المدينة وقلنا أن البيان تأخر عن المبين (اذ لم ينقل اقتران) له بالمبين (والاصل عدمه) بل وقوع انفكاك البيان عن المبين معلوم عند الناظرين فى السير المطلعين على موارد الاحكام وروي عن ابن عباس قال أن أوس بن ثابت الانصاري (٤) توفى وترك امرأة يقال لها

(قوله) وان المفهوم ، عطف على ان ظاهر اللفظ فهو جواب آخر (قوله) وان قلنا انه يخمس ، وجد ضبطه بكسر الميم المشددة اي القاتل (قوله) على ان تمام ماذكره المعترض ، اي لو تم ما ذكره المعترض لم يضر (قوله) لان تأخر البيان الثانى وهو تأخر بيان آية الخمس بان ذوا القربى بنو هاشم الخ

(قوله) وجد ضبطه الخ ، وفي شمس العلوم في فعل بفتح العين خمست القوم اذا اخذت خمس اموالهم اه

من حديث جبير بن مطعم وقصته مشهورة اه (١) كما هو قول اصحابنا اه (٢) في قوله غنمتم اه (٣) بل أريد الشرعي وهو غير متضح فيكون لفظ الصلاة مجملا فيه والله اعلم اه من املاء الحبشي (٤) الذى في تخريج ابن بهران رحمه الله مالفظه عن جابر قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى جئنا امرأة من الانصار في الاسواف فجاءت المراة بأبنتين لها فقالت يارسول الله هاتان ابنتا ثابت بن قيس قتل معك يوم احد وقد اخذ عمهما مالهما وميراثهما كله فلم يدع لهما مالا الا اخذه فما ترى يارسول الله فوالله لاينكحان ابداً الا ولهما مال قال فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقضي الله في ذلك قال ونزلت سورة النساء يوصيكم الله في اولادكم الآية فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ادعوا لي المرأة وصاحبها فقال لعمهما اعطهما الثلثين واعط امهما الثمن ومابقي فلك هذه رواية ابى داود واخرج ايضاً أن امرأة سعد ابن الربيع قالت يارسول الله ان سعداً هلك وترك ابنتين وساق نحوه قال ابو داود وهذا هو الصواب واخرج الترمذى نحو الثانية ، قلت أما الرواية الاولى فغلط ظاهر من راويها اذ

ام كحة (١) وثلاث بنات له منها فقام أبناء عم الميت ووصياه سويد وعرفجة (٢) فأخذا ماله ولم يعطيا امرأته ولا بناته شيئاً وكانوا في الجاهلية لا يورثون النساء ولا الصغير وإن كان ذكراً وانما يورثون الرجال الكبار وكانوا يقولون لا نعطا الامن قاتل على ظهور الخيل وذادعن الحوزة (٣) وحاز الغنيمة قال فجاءت ام كحة الى رسول الله ﷺ قالت يارسول الله ان أوس بن ثابت مات وترك علي بنات وانا امرأته وليس عندي ماانفق عليهن وقد ترك ابوهن مالا حسناً وهو عند سويد وعرفجة ولم يعطياني ولا بناته من المال شيئاً فدعاهما رسول الله ﷺ فقالا يارسول الله ولدها لا يركب فرساً ولا يحمل كلا (٤) ولا ينكأ عدواً فقال رسول الله ﷺ انصرفوا حتى انظر مايحدث الله لي فيهن فانصرفوا فأنزل الله « للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون » الاية فبعث اليهما لاتفرقا من مال اوس شيئاً فان الله قد جعل لهن نصيباً ولم يبين حتى يبين فنزلت « يوصيكم الله » فأعطا ام كحة الثمن والبنات الثلثين والباقي لابني العم ومن الادلة على جواز تراخي البيان قوله « فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه » لان ثم للتراخي، إحتج (المانع) لتأخير البيان الى وقت الحاجة بأنه ( يستلزم العبث في المجمل والتلبيس في الظاهر ) بيان ذلك أن الخطاب بالمجمل من دون بيان خطاب بما لا يستفاد منه شيء أصلا وما هو كذلك ظاهر في كونه عبثاً وان الخطاب بالعام مثلا يستفاد منه شموله فلو اريد به بعض ماشمله دون البعض الآخر من غير بيان للمراد لكان تلبيساً لاعتقاد المخاطب شموله وهو غير شامل وذلك قبيح لا يجوز (٥)، واجيب بمنع العبثية فان الاجمال كثيراً ما يقصد لغرض صحيح ولذلك وجه المفسرون تقديم الاجمال في قصة ام كحة وتأخير التفصيل بأن الفطام عن المألوف شديد والتدريج في الامور من دأب الحكيم وبمنع التلبيس فان العلم بجواز تأخير التخصيص الى وقت العمل يمنع من الاقدام على اعتقاد استغراق العام عند سماعه بل الشك يمنع من ذلك فكيف اذا ظن ورود المخصص من بعد لامارة وهي كثرة التخصيصات (٦) ولهذا قال بعض العلماء ان وجود عام باق على

(قوله) ووصياه لعله عطف تفسيري (قوله) حتى يبين متصل بقوله أي لا تفرقا حتى يبين

---

المعروف ان ثابت بن قيس انما قتل في حرب اليمامة في خلافة ابي بكر وكذلك قوله في الكتاب في تركة أوس لا اصل له والصحيح ماصوبه ابو داود اه بلفظه وقد تساهل المصنف هنا عن التثبت على الحديث ومن خرجه وهي خلاف عادته اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (١) في الصحاح بالحاء المهملة امرأة نزلت في شأنها الفرائض اه (٢) من اسماء الرجال اه ديوان من باب فعلل بفتح الفاء واللام اه والعرفج شجر سهل واحدته بهاء وبه سمي الرجل اه قاموس (٣) الحوزة ماحازه الرجل من ضيعة وغيرها اه شمس علوم (٤) في النهاية وفي حديث خديجة كلا انك تحمل الكل هو بالفتح الثقل من كل ما يتكلف اه (٥) ومن هذا يؤخذ مأخذ باقي الاقوال اه من شرح جحاف (٦) هذا مسلم بعد شيوع ذلك ووقوعه

عمومه عزيز فى الاحكام واختلف القائلون بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة في جواز تأخير بعض البيانات دون بعض ويعبر عنه بتدريج البيان فمنهم من ذهب الى المنع من ذلك، ذهاباً الى ان تخصيص بعض العام يوهم وجوب الاستعمال فى جميع مابقي بعد الاخراج واجيب اولا بانه لا ايهام مع نصب مايدل على جواز التأخير غايته انه يقع مع من لايلتفت الى الدليل ولا قبح فى ذلك كما لا قبح فى الخطاب بما يوجب ظن التجسيم ونحوه عند من لايستعمل الدليل العقلي مثل قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى ، يد الله فوق أيديهم » وثانياً بان الاقتصار على الخطاب العام دون ذكر شيء من المخصصات مع كونه ظاهراً فى التعميم بلفظه اذا لم يوهم المنع من التخصيص فاخراج بعض مايتناوله بلفظ لا دلالة له على إثبات غير ذلك البعض، ومفهومه ليس بحجة اذ ليس مفهومه فى الدلالة كاللفظ أولى ان لا يكون موهما (١) لمنع التخصيص ومنهم من ذهب الى انه (على) تقدير (الجواز) لتأخير البيان الى وقت الحاجة (يجوز تدريج البيان) قيل وهو مذهب المحققين محتجين بانه لو لم يجز لم يقع لكنه واقع اما الشرطية فظاهرة واما الاستثنائية فلان قوله تعالى اقتلوا المشركين اخرج منه أهل الذمة اولا ثم العبد ثانياً ثم المرأة ثالثاً وكذلك آية الميراث اخرج منها القاتل ثم الكافر بتدريج وكذلك آية السرقة خصصت بنصاب السرقة اولا وبالحرز ثانياً وعدم الشبهة ثالثا الى غير ذلك (و) اختلفوا أيضا فى (جواز تأخير التبليغ الى وقت الحاجة) فاما القائلون بجواز تأخير البيان فيجوزونه (بالاولى) اذ لا يلزم منه شيء مما كان يلزم في تأخير البيان من المفاسد واما القائلون بالمنع فمختلفون فيه والمختار عند أئمتنا والجمهور جوازه ومعتمدهم القطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال ولو صرح به (٢) لم يمتنع ولعله اوجب عليه

---

ولكنا لا نسلم منع التلبيس عند وقوع اول فرد وعند الجاهل لذلك فيحتاج الى مخلص عن ذلك اه
(١) لأن دلالة اخراج ذلك الفرد على عدم خروج غيره بمفهوم اللقب بخلاف العام فانه منطوق وفيه نظر لأن الفرض ان دلالة الاخراج انضافت الى دلالة العام فاعتضدت بها فالاولى «» التعويل على الجواب الاول والله اعلم اه السيد هاشم بن يحيى «» ويمكن جواب آخر وهو ان يقال ان اعتضاد العموم بالمفهوم وان كان مرجحاً له فلا نسلم انه يساوي دلالة العموم الذى لم يخص لكونها حقيقة ودلالة العموم الذى قد خص مجازية حتى ان بعض الاصوليين ذهب الى انه لا يحتج به بعد تخصيصه وسيأتى في الترجيح انه يرجح العموم الذى لم يخص على الذى خص لهذا ولأنه قد انفتح فيه باب التخصيص فيكون مظنة لكثرة التخصيصات فيه سلمنا أن اعتضاده بالمفهوم يصيره مساوياً للعموم الذى لم يخص فهما متساويان في القوة فدعوى الايهام المانع من التخصيص في العموم الذى خص دون العموم الذى لم يخص مع استوائهما تحكم محض لا ينبغي للمنصف ارتكابه كيف والايهام المدعى ممنوع من اصله كما افاده المؤلف في الجواب اه (٢) أي تأخير التبليغ اه

---

(قوله) والمختار عند أئمتنا والجمهور جوازه ، الكلام هنا في الخلاف بين القائلين بالمنع وهذه العبارة قد دخل فيها القائلون بالجواز ويمكن ان يجاب بان قوله والمختار الخ بيان للقائل به سواء كان مانعاً او مجيزاً لا بيان لقوله فمختلفون فيه فقط (قوله) فاخراج بعض مايتناوله هذا مبتداء خبره قوله اولى (قوله) بلفظ ، نحو لا تقتلوا اهل الذمة (قوله) لا دلالة على اثبات غير ذلك ، اي على اثبات الحكم لغير ذلك البعض يعنى لا دلالة لأهل الذمة على اثبات الحكم لغيرهم وهم الحربيون حتى يتم ما ادعاه المخالف من ان اخراج اهل الذمة يوهم وجوب الاستعمال في جميع ما بقي (قوله) ومفهومه ، اي هذا البعض ليس بحجة كمفهوم اللقب في هذا المثال (قوله) اذ ليس مفهومه في الدلالة كاللفظ ، وهذا فيما كان معمولا به من المفاهيم (قوله) اولى ان لا يكون موهما ، جعل المؤلف عليه السلام الاولوية في عدم الايهام فنوقش في كونه اولى واما ابن الحاجب فجعل الاولوية في جواز الايهام حيث قال واذا جاز ايهام الجميع فايهام البعض اولى فظهر بما ذكره الاولوية (قوله) قيل وهو مذهب المحققين واختاره ابن الحاجب

المصلحة في التأخير استدل المانع بقوله تعالى «ياأيها الرسول بلغ ماأنزل اليك » والامر للوجوب ويجب ان يكون بلغ للفور والا لم يفد فائدة جديدة لان وجوب التبليغ في الجملة ضروري يقضي به العقل (و) الجواب انا لانسلم ان امر بلغ للفور وماذكرتم من عدم افادة الفائدة ضعيف لحصولها وهي تقوية ماعلم بالعقل بالنقل ولوسلم فقوله تعالى ( بلغ ما انزل اليك ظاهر فى ) تبليغ (١) لفظ ( القرآن )لافى كل الاحكام وهاهنا خلاف (٢) في أنه هل يشترط أن يكون البيان أقوى من المبين أو مساوياً اولا فالجمهور على أنه لا يشترط وذهب الكرخي الى وجوب المساواة (٣) وآخرون الى اشتراط كونه أقوى وابن الحاجب الى اشتراط كون بيان الظاهر أقوى دون بيان المجمل (٤) وينبغي ان ينظر في المعنى الذي وقع فيه النزاع وفى كلام أبي الحسين في المعتمد والرازي فى المحصول تصريح بمحل النزاع قال أبو الحسين قال الشيخ ابو الحسن (٥) ان المبين اذا كان لفظاً معلوماً وجب كون بيانه مثله والا لم يقبل ولهذا لم يقبل خبر الاوساق (٦) مع قوله ﷺ فيما سقت السماء العشر والصحيح أنه يجوز أن يكون البيان والمبين دليلين معلومين وان يكونا امارتين وان يكون المبين معلوماً وبيانه مظنوناً كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد (٧) وقال الرازي قال الكرخي المبين اذا كان معلوماً وجب كون بيانه مثله والا لم يقبل والحق أنه يجوز أن

( قوله ) ولهذا لم يقبل خبر الاوساق ، يعني في البيان فلا يبين به قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما سقت السماء العشر بان المراد به غير المكيل

---

(١) هذا كما في المنتهى وهو مقتضى كلام الرازي والآمدي حكاه عنهما في شرح الجمع للزركشي قال ولا يتجه بينهما فرق وكذا نظر الفرق بينهما السبكي في شرح المنهاج اه (*) قال الاسنوى ولك أن تقول اى فرق بين تبليغ القرآن وبين غيره وايضاً فالقرآن مشتمل على آيات تتضمن الاحكام فاذا وجب تبليغه على الفور وجب تبليغ احكامها واذا وجب ذلك وجب تبليغ الاحكام مطلقاً اذ لاقائل بالفرق اه (٢) بعد تحرير ماسبق في الحواشي وجدنا هنا مالفظه هذا التنبيه كان مسئلة في الغاية ثم اسقطها رحمه الله واثبتها في الشرح ولم يشرح عليها في موضعها لأنها اول مسئلة في فصل البيان وشرح عليها شارحها جحاف رحمه الله اه (٣) الرواية عنه في العضد ويلزم المساواة أقل مايكون اه عضد قال السعد اى لايريد بلزوم المساواة امتناع كون البيان اقوى على مافهمه الشارحون بل امتناع كونه ادنى اه (٤) فيكفي في بيانه ادنى دلالة ولو مرجوحاً اذ لايعارض اه عضد (٥) أى الكرخي اه (٦) خبر الاوساق رواه في مجموع زيد بن علي وفي احكام الهادى عن علي عليه السلام ورواه الشيخان عن ابى سعيد وعن جابر ومسلم واحمد والدارقطني عن ابى هريرة والبيهقي عن عمرو بن حزم وغيرهم وحديث فيما سقت السماء العشر رواه الدارقطني والحاكم والبيهقي عن معاذ وفيه اسحق بن يحيى ضعيف والترمذي وفيه عيسى بن طلحة ضعيف ايضاً ورواه ابو داود والنسائي عن ابن عمر فخبر الاوساق اقوى طريقاً ودلالة فالعجب من سكوت ابن الامام عن هذا اه من فوائد العلامة الجنداري رحمه الله (*) ظاهر هذا أن خبر الاوساق آحادي وان فيما سقت متواتر وقد صرح بذلك الامام المهدي فى المنهاج والله اعلم اه حبشي (٧) في المعتمد بعد هذا مالفظه لأنه

يكون البيان والمبين معلومين وان يكونا مظنونين واذ يكون المبين معلوماً وبيانه مظنوناً كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد والقياس هذا كلام الامامين وبه يتبين محل النزاع وان تعجب البرماوي من ابن الحاجب حيث جرى في المخصصات على تخصيص الاقوى بالاضعف في غالب المسائل واشترط هنا كون بيان الظاهر اقوى غير مستغرب (١) لانه ان اراد بالقوة القوة في الدلالة من غير نظر الى الطريق فلا معنى للاشتراط لان الخاص من حيث هو خاص اقوى في الدلالة على محل الخصوص من العام من حيث هو عام وهكذا الكلام في القيد والمطلق وان اراد بها القوة في الطريق تناقض كلامه (٢)

## الباب (الخامس)

﴿ من المقصد الرابع من مقاصد الكتاب ﴾ ( في مفهومات الخطاب )

أي مايفهمه السامع من الخطاب سواء كان مفهوماً بالمعنى المصطلح او منطوقاً فهو قسمان منطوق ومفهوم ، اما ( المنطوق ) فهو ( ماافاده اللفظ (٣) من احوال مذكور ) فقوله ماافاده اللفظ يشترك فيه القسمان لان المفهوم مستفاد من اللفظ قطعاً وبيانه بقوله من احوال مذكور لاخراج المفهوم لان افادة اللفظ فيه لاحوال لغير مذكور

---

لا يمتنع تعلق المصلحة بذلك اه (١) اذ هو موضع تعجب اه (٢) لأنه قد أجاز في التخصيص تخصيص الاقوى بالاضعف والتخصيص بيان واشترط في الظاهر كون البيان أقوى من المبين فما اجازه في بيان العام ينقض ماشرطه في بيان الظاهر والعكس وهو ظاهر اه (٣) اعلم أن بعض الأصوليين وهو الذى ذكره في المنتهى يجعلون دلالة المطابقة والتضمن والالتزام المنقسمة الى دلالة اقتضاء وإيماء وإشارة منطوقة الا ان دلالة المطابقة والتضمن صريحة ودلالة الاقتضاء واختيها غير صريحة وبعض الاصوليين يجعلون الصريحة دلالة المطابقة والتضمن فقط وما عداهما مفهوماً فانواع المفهوم عندهم خمسة دلالة الاقتضاء ودلالة الايماء والتنبيه ودلالة الاشارة ومفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وقد ذكر الامام يحيى في الحاوى انها هكذا تصريحاً قال وجملة مانذكر منها انواعاً خمسة ثم ساقها لكنه ساقها باسماء تخالف ماهنا وان ذكر معناها ثم قال وفائدة الالقاب حقيرة عند احراز المعاني وتحصيلها اه كلامه من حواشي الفصول (*) فالمنطوق هو حال من الاحوال بمقتضى هذه العبارة اه من خط السيد عبدالله الوزير «*» اذ قيل صريح هذه العبارة ان المنطوق هو الحال فقط والمذكور الذى تعلقت به مسكوت عن مدلوله أمنطوق هو اومفهوم وليس بمفهوم قطعاً فهو منطوق ولم يشمله التعريف اللهم الا أن يقال ان بين المنطوق والمفهوم واسطة ولم ينشأ هذا الاشكال الا من تعريف المنطوق بما ذكره المصنف وبمعناه في شرح العضد والا فان تعريف المختصر وغيره للمنطوق بما دل عليه اللفظ في محل النطق واضح في دخول الحال وصاحبها فانظر فيه قاله كاتبه اه من خط السيد عبدالله بن علي الوزير

---

(قوله) هذا كلام الامامين ، اى الحسين والرازى (قوله) وبه يتبين محل النزاع ؛ بأن الخلاف في كون اللفظ معلوما فيكون المراد قوة الطريق لا الدلالة (قوله) وان تعجب البرماوى خبر ان قوله غير مستغرب اذ هو وارد على ابن الحاجب فلا بعد فيه (قوله) لأنه ، اي لأن ابن الحاجب (قوله) فلا معنى للاشتراط ، اي لاشتراط ابن الحاجب كون بيان الظاهر اقوي (قوله) لأن الخاص من حيث هو خاص الخ اقوى في الدلالة ، فلا يحتاج الى الاشتراط لان ذلك معلوم (قوله) وبيانه ، اي بيان قوله ما افاده اللفظ بقوله من احوال مذكور ظاهره ان من بيانية والظاهر خلافه (قوله) لاخراج المفهوم قال في الجواهر فالشرط في تحقق المنطوق مذكورية ماله المدلول لامذكورية المدلول فانه قد يكون مذكوراً فيه وقد لا يكون والمفهوم بخلافه (قوله) لأن افادة اللفظ فيه ، اي المفهوم اي بالنظر اليه وقوله لأحوال متعلق بأفادة واللام للتقوية اذ افاد متعد بنفسه (قوله) لغير مذكور فيه ، اي في اللفظ فاقسام المنطوق كما ذكره في الجواهر بحسب ذكر الحكم اوالحال اوعدم الذكر اربعة الاول دلالة اللفظ على حكم مذكور لمذكور كدلالة قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس على وجوب صلاة الظهر ؛ الثاني دلالته على حكم غير مذكور لما نطق به كدلالة قوله تعالى فالان باشروهن الايه على جواز الاصباح جنباً الثالث دلالته على حال مذكور لمذكور كدلالة قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما على كون السرقة علة

فيه والمراد بالاحوال الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية والايجاب والسلب والمقدمات العقلية والعادية وغيرها (فان ذكرت) الحال(١) في اللفظ كما ذكر صاحبها فيه بان يجيي في الكلام مايفيدها بنفسه (فصريح) كقوله تعالى «أقم الصلاة لدلوك الشمس» وقوله تعالى «والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما» فانه دل فيهما على حالة مذكورة للصلاة والقطع وهي وجوب صلاة الظهر(٢) وعلية السرقة للقطع(٣) (والا) تكن الحالة المستفادة من اللفظ مذكورة فيه (فغيره) أي غير الصريح وهو المدلول عليه بالالتزام وهو ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يكون مقصوداً للمتكلم اولا (٤) والاول بحكم الاستقراء قسمان احدهما ان يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن أمتي الخطأ والنسيان اذ لولا تقدير المؤاخذة ونحوها لكان كاذباً لانهما لم يرفعا واما الصحة العقلية فنحو واسأل القرية اذ لو لم يقدر اهل القرية لم يصح عقلا لان سؤال الجماد غير معقول واما الصحة الشرعية فكقولك اعتق عبدك عني على الف لاستدعائه تقدير التمليك لان عتقه عنه بدون تمليكه لايصح شرعاً وثانيهما ان يقترن الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم بوصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل ذلك المقصود كان اقترانه بعيداً فيفهم منه التعليل ويدل عليه وان لم يصرح به ويسمى تنبيهاً وايماء(٥) وسيأتي في القياس مفصلا ان شاء الله تعالى والثاني وهو الذي لم يكن مقصوداً للمتكلم(٦) يسمى دلالة اشارة (٧) مثل ماروى تمكث احداهن شطر دهرها لاتصلي أي نصف

---

(١) اى الدال عليها اه من خط السيد عبدالله الوزير (٢) وسببية الدلوك للوجوب اه (٣) هو وضعي دل عليه الترتيب بالفاء اه (٤) مالم يكن مقصوداً لايدل عليه كلام الحكيم ولاغيره ذكر معناه الشامي فينظر هل يؤخذ جواب ذلك من قول الشرح ولا شك ان بيان ذلك الخ اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (*) أى لم يعلم قصده لانه لو علم عدم قصده لم يعتبر اه جلال (٥) مثاله قول الاعرابي هلكت واهلكت فقال صلى الله عليه وآله وسلم ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان ، فقال اعتق رقبة فانه يدل على أن الوقاع علة للاعتاق وذلك لأن عرض الاعرابي واقعته عليه صلى الله عليه وآله وسلم لبيان حكمها وذكر الحكم وهو الاعتاق جواب له اى للاعرابي ليحصل غرضه ولئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فكأنه قال اذا واقعت فكفر اه حديث الاعرابي اخرجه الستة كما سيأتي اه (٦) وهو الذى لايتوقف الصدق ولا الصحة على اضماره ويدل اللفظ على مالم يكن مقصوداً في الاصل ولكنه من توابعه اه من الغيث الهامع شرح جمع الجوامع (٧) والاشارة

---

للقطع الرابع دلالته على حال غير مذكور لما نطق به كدلالة قوله عليه الصلاة والسلام انهن ناقصات عقل ودين الحديث على ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما ، واعلم ان المؤلف عليه السلام اقتصر في التعريف على ذكر الاحوال وجعل الاحكام داخلة تحتها لانها في الحقيقة احوال ايضاً وسواء كانت تكليفية او وضعية واما شارح المختصر فلم يقتصر على ذلك حيث قال ان يكون حكماً للمذكور وحالا من احواله وجعل الاحكام الوضعية من الاحوال ولذا قال في الجواهر والحال مايكون مشروطاً للمذكور عقلا كما في المقدمة العقلية للواجب نحو ارم فانه مقتض لتحصيل القوس او شرعا كما في المقدمة الشرعية للواجب نحو صل فانه مقتض لايجاب الوضوء او سبباً له اومانعاً كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي فانه سبب لترك صلاتها نصف دهرها ومانع من صلاتها نصف دهرها فيعلم منه ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما ثم ان شارح المختصر في آخر كلامه جعل الاحكام الوضعية داخلة في الحكم حيث قال سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا وما فعله المؤلف عليه السلام اولى واحسن (قوله) التكليفية كالتحريم (قوله) والوضعية ككون الوضوء شرطاً في الصلاة (قوله) والايجاب والسلب ، يعني في غير الاحكام الشرعية ولذا قال في الجواهر فان اريد بالمنطوق والمفهوم مايعرضان للادلة الشرعية فالحكم شرعي والا فهو الايجاب والسلب (قوله) والعادية كوجوب غسل جزء من الرأس لان غسل الوجه اقتضاه عادة كما ذكروه وفيه ما عرفت (قوله) وغيرها ، اي غير الاحكام كالاهل في واسئل القرية وسيأتي ذلك ان شاء الله تعالى قوله وهو المدلول عليه بالالتزام يخرج الصريح لانه المدلول عليه بالمطابقة او التضمن كما صرح به السعد (قوله) ان يقترن الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم الخ هذه العبارة احسن من عبارة شرح المختصر كما يعرف ذلك بمطالعة حواشيه (قوله) كان اقترانه بعيدا كقصة الاعرابي فانه اقترن الامر

دهرها فدل على ان مدة الحيض قد تكون مساوية لمدة الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكنه لزم من حيث انه قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي ذكر اكثر مايتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلاة وهو مدة الحيض اكثر من زمان فعل الصلاة وهو مدة الطهر لذكره ومثل قوله تعالى « وحمله وفصاله ثلاثون شهراً » مع قوله تعالى « وفصاله في عامين » فانه يعلم منهما أن أقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك أنه ليس مقصوداً في الآيتين بل المقصود في الاولى بيان حق الوالدة وما تقاسيه من التعب والمشقة في الحمل والفصال وفي الثانية مدة اكثر الفصال (١) لكن لزم منه ذلك كما ترى ومثل قوله تعالى « فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر » فانه يعلم منه جواز اصباح الصائم جنباً (٢) وعدم افساده للصوم ولا شك انه لم يقصد (٣) ذلك في الاية ومثل قوله تعالى « للفقرآء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم واموالهم » فانه يدل على ان الكفار يملكون اموال المسلمين (٤) بالاستيلاء مع انها انما سيقت لبيان استحقاقهم من الغنيمة لان الله تعالى سماهم فقراء مع اضافة

الاعتاق بالوطء التى لو لم يكن
هو علة لوجوب الاعتاق لكون تعيباً

---

وان كانت لغة هي الايماء فقد قصدوا باختلاف الفاظ الاسمآء الدلالة على اختلاف المسميات اصطلاحاً اه وان اتفقت مسمياتها لغة كما ان كل دليل مقتض لمدلوله لغة وعقلا وقد قصروا في الاصطلاح دلالة الاقتضآء على مايتوقف عليه الصدق والصحة طلباً للدلالة على تمايز الاقسام بتمايز اسمائها اه جلال (١) فان كون الفصال بعد عامين يدل على أن الستة الاشهر من الثلاثين شهراً دلالة اشارة اه جلال (٢) لأن الليلة اسم للمجموع فيجوز الجماع في آخر جزء منها ويلزم الاصباح جنباً اه قسطاس وفي شرح المحلي ان ذلك من اباحة مالا تتم الاباحة الا به اه قال في حاشية عليه توضيحه انه قد ابيح للصائم المباشرة في جميع ليلته فلا يصدق الجميع الا بآخر جزء منها فاباحة آخر جزء منها مستلزم لاباحة اصباحه جنباً اه (٣) هذا محل تأمل لأن الحكيم لابد ان يقصد جميع مايدل عليه القول مما فيه حكمة وكلامه تعالى حكمة فكيف يقال ان جواز الاصباح جنباً غير مقصود للمتكلم اللهم الأ ان يقال المقصود بالاصالة غيره في قوله احل لكم ليلة الصيام الآية وهذا يقصد بالتبعية فينزل منزلة غير المقصود لأنه تعالى عالم بجميع مايقع عليه القول من وجوه الحكمة فكيف لايكون مقصوداً له سبحانه وأجاب الزركشي عن هذا الاشكال بقوله ان الله انزل القرآن بلغة العرب ويتصور ان العربي يأتي بلفظ عام على قصد التعميم مع ذهوله عن بعض المسميات فكما كان هذا واقعاً في لغة العرب فكذلك الكتاب والسنة تكون على هذا الطريق واليه أشار سيبويه في كتابه حيث وقع في القرآن الرجاء بلعل وعسى ونحو ذلك مما يستحيل في حقه تعالى ان ذلك نزل مراعاة للتفهم اه منقولة من خط القاضي عبدالرحمن الحيمي رحمه الله تعالى وقد سبق الامام قريباً ببعض ماهنا وزيادة فتأمل فالمقام في بادي بدي مقام استغراب ولذا وسعنا فيه النقول وبها يزول الاشكال اويقل وويل اهون من ويلين اه (٤) قال في شرح الآيات دلت على ماذهب اليه الهادي والحنفية ان الكفار يملكون علينا وقال المؤيد بالله عليه السلام بل دلت

الاموال اليهم والفقير من لامال له لامن لايصل الى يده المال وان كان ملكاً له فلو كانت باقية على ملكهم لزم المجاز وهو خلاف الاصل، لايقال الاضافة تقتضي الملك فيتعارضان فتبطل الاشارة، لانه يقال قد تقرر عند علماء العربية ان الاضافة يكفي فيها ادنى ملابسة بين المضاف والمضاف اليه فلا نسلم اقتضاءها الملك وكل واحد من الاحوال التي دل عليها بالاقتضاء او الايماء او الاشارة حال للمذكور ولكنها غير مذكورة في العبارة وانما هو مدلول عليها بالالتزام فخرجت عن المنطوق الصريح الى غير الصريح وفارقت المفهوم لانه لايكون حالا للمذكور وانما يكون حالا لغير المذكور كتحريم الضرب فان التحريم حال الضرب وهو غير مذكور وانما المذكور التأفيف وكعدم وجوب الزكاة في المعلوفة فانه حال للمعلوفة وهي غير مذكورة وانما المذكور السائمة في نحو في الغنم السائمة، زكاة بيان ذلك فيما ذكرناه من الامثلة ان المؤاخذة والاهل والتمليك والعلية ومساواة مدة الحيض لمدة الطهر في بعض النساء(١) واقل مدة الحمل وجواز الاصباح جنباً وملك الكفار لما استولوا عليه من اموال المسلمين احوال غير مذكورة لمذكورات هي الخطأ والنسيان والقرية والعبد والمملول وبعض النساء والحمل والصائم والفقراء المهاجرون فلا اشتباه بين غير الصريح من المنطوق وبين المفهوم كما توهم وقوله (وأيضاً) اشارة الى ان للمنطوق تقسيما آخر وهو ان المنطوق (ان أفاد معنى لايحتمل (٢)غيره فنص )(٣) هذا معناه الاصطلاحي

على أن من بعد عنه ماله كان حكمه حكم الفقراء وقال الشافعي لا يملكون علينا لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا اه (١) صحح سيلان في نسخته في نقص النساء في الموضعين اه كذا في بعض الحواشي بخط بعض العلماء الا ان حاشية على المحرر في الاصل كما ترى اه (٢) ناقش في هذا العلامة الجلال في شرحه للمختصر وقال انه يصح التجوز به اى النص عن لازمه فهو محتمل لمجازه كالعشرة فانها نص في تلك المرتبة من العدد ويحتمل التجوز بها عن السبعة كما تقدم في الاستثناء والحاصل ان دلالة النص الخاص عنده ليست بقطعية لاحتمال التجوز اه قال في الورقات وشرحها والنص مالا يحتمل الا معنى واحداً كزيد في رأيت زيداً قال في شرح جمع الجوامع فانه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها اه ولقائل أن يقول ان اريد من غير احتمال لغيرها حقيقة فالظاهر كذلك او مجازاً فهو ممنوع بناء على ان المجاز يدخل الاعلام، وقد سبق بيانه اه بلفظهما والشرح شرح ابن قاسم لها ولشرحها للمحلي وقد سبقهما الى هذا الامام الرازى حيث قال في المحصول ان العلم بمقصود المتكلم انما يحصل بالقراين لأن اصرح الالفاظ النص وهو محتمل لامور كثيرة كالتحريم والنسخ والتجوز والاشتراك والاضمار والتخصيص وغير ذلك وغاية مايقول المستدل ان هذه الامور منتفية عن النص لكن دليله على ذلك عدم الوجدان وهو ظني وأجاب عن هذا بأنا قد نعلم بعض المقاصد بالضرورة الصادرة عند القراين التي لاترتفع بالشك اه وقد نقل كلامه هذا السيد محمد بن ابراهيم رحمه الله في بحث الوضوع من تنقيح الانظار (*) ونص كل شيء منتهاه فاذا ظهرت دلالة اللفظ على المعنى بحيث لايتطرق اليه احتمال كان منتهى الدلالة وغايتها فسمي نصاً اه شرح ورقات والله اعلم (٣) في بعض الحواشي مالفظه، «قاعدة شريفة» مورد النص

قوله عليه السلام احداهن (قوله) كما توهم، المتوهم هو السعد حيث قال والفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل تأمل وقد رده في الجواهر وحقق الكلام بما نقله المؤلف عليه السلام

(قوله) فنص، ظاهر كلام المؤلف عليه السلام هنا عدم اثبات النص الخفي كما هو مذهب بعض العلماء فانه ذكر في الفصول ان التهامي والغزالي والطبري قصروا النص على الجلي وكذا ذكر في حواشي الفصول في بحث الاجتهاد انه لا واسطة عند بعضهم في السمعيات فادعي ان السمعي ان كان جلياً فهو ضروري والا فهو ظني قال في حواشي الفصول والمذهب ان بينهما منزلة قطعية خفية وهو ما عبرنا عنه بالنص الخفي قال في الفصول وهو اللفظ الدال على معنى لايحتمل غيره بالنظر لا بضرورة الوضع وقد استشكل في حواشيه الفرق بينه وبين الظاهر، وحاصل ما اجاب به ان الظاهر يحتمل ان يراد به احد المعنيين لا كلاهما معاً بخلاف النص الخفي فانه مقطوع بأرادة المعنى المراد منه لانه قام الدليل على نفي الاحتمال لغير المعنى المقصود، واعلم ان صاحب الفصول تعرض للنص الخفي ولم يتعرض لذكره في تعريف القطعي من الكتاب والسنة والله اعلم

---

(قوله) ولم يتعرض لذكره الخ، حيث قال والقطعي هو ما كان نصاً

فهو مقابل الظاهر وقد يطلق في مقابلة الاجماع والقياس فهو الدليل من الكتاب والسنة سواء كان ظاهراً او نصاً بالمعنى الاول ومنه ماسيأتي في القياس من اشتراط ان لايكون حكم الفرع منصوصا وتقسيم مسالك العلة الى الاجماع والنص والاستنباط وقد يطلق في كتب الفروع على مايقابل التخريج فيراد به قول صاحب المذهب اعم من ان يكون نصاً لا احتمال فيه وان يكون ظاهراً واما في اللغة فهو الرفع ومنه نص الحديث اذا رفعه الى قائله (١) ( وان احتمل ) غيره فاما ان يتساويا في استفادتهما من اللفظ اولا ( فان تساويا فمجمل ) وقد تقدم ( والا ) يتساويا في الاستفادة فاحد المعنيين راجح والاخر مرجوح ( فان حمل ) اللفظ ( على ) المعنى ( المرجوح بما يصيره ) من القرائن العقلية اوالنقلية ( راجحا ) عند الناظر سواء كانت مرجحة له في نفس الامر كما في التأويل الصحيح او غير مرجحة كما في الفاسد ( فمؤول ) أي فهذا القسم يسمى مؤولا في الاصطلاح وأما في اللغة فهو اسم مفعول من المزيد فيه واصله آل بمعنى رجع ( والا ) يحمل على المرجوح ( فظاهر ) (٢) فالظاهر في الاصطلاح هو اللفظ السابق الى الفهم منه معنى راجح مع احتماله لمعنى مرجوح لم يحمل عليه وهو في اللغة بمعنى الواضح يقال ظهر الشيء ظهوراً اذا وضح بعد خفائه ومنه قيل ظهر لي رأي اذا علمت مالم تكن علمته وظهر الحمل اذا تبين ويقال ظهرت عليه أي اطلعت (٣) وظهرت على الحائط علوته ومنه ظهر على عدوه اذا غلبه ثم ان دلالة الظاهر بالمعنى المصطلح قد تكون بالوضع الاصلي كالاسد للحيوان المفترس وقد تكون بعرف الاستعمال كالغايط للخارج المستقذر اذ غلب فيه بعد ان كان في الاصل المكان المطمئن وقد تكون بعرف الشرع كالصلاة لذات الاذكار والاركان بعد ان كانت في الاصل للدعاء ، (٤) بقي الكلام فيما اذا اقترن اللفظ

---

اذا احتمل معنى مناسباً يحتمل أن يكون مقصوداً في الحكم لايترك ، ومن هنا نقول لايقوم حلق الابط مقام نتفه بناء على أن المقصود التنظيف لأن النتف يضعف الشعر فتخف به الرائحة بخلاف الحلق وذلك معنى ظاهر لايهمل للقاعدة المشار اليها نبه عليه ابن دقيق العيد رحمه الله اه من شرح البخاري (١) ومنه قوله ؛ ونص الكلام الى أهله ، فان الوثيقة في نصه ، اه عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن احمد رحمه الله (٢) لايخفى مافي قوله فظاهر من اللطف بالايهام اه (*) قيل ومنه العام قيل في العمليات وأما في العلميات فيفيد القطع لئلا يكون الغازاً وتعمية فيؤدي الى اعتقاد الجهل ، وافظ الفصول ائمتنا والمعتزلة وقطعي المتن منه قطعي الدلالة في العلمي ظنيها في الحكم العملي ، الاشعرية والفقهاء بل ظني فيهما ، الجويني الا اذا لاح قصد التعميم اه (٣) في نسخ طلعت اه (٤) قال في الثمرات ويكون في الاسماء والافعال والحروف مثال الحروف الى فالظاهر انها للغاية ومتأول على الجمع ، اراد أن تكون بمعنى مع ومن الظاهر صيغة الامر انها للوجوب وان تؤولت بالندب وصيغة النهي انها للتحريم وان تؤولت على الكراهة وصيغة النفي كقوله صلى

---

( قوله ) واصله آل ، بمعنى رجع واصل آل اول بوزن فعل ثم ضعف فقيل اول مشدداً

---

في دلالته متواتراً في نقله اللهم الا ان يقال اراد ولو كانت النصوصية بالاستدلال وفي ذلك مالايخفى اه عن خط سيلان ح

يقرينة يكون بها اظهر فى المعنى المجازي منه في المعنى الحقيقي فكلام الامدي وغيره مصرح بأنه من قسم المؤول لامن قسم الظاهر وهذا هو الظاهر من عبارة هذا الكتاب وكلام ابن الحاجب فى مختصره محتمل وجعل سعد الدين التفتازاني دخول المجاز فى قسم الظاهر أقرب الاحتمالين من كلامه (والمؤول) اقسام فمنها قسم (قريب) (١) تأويله (يكفيه) في الترجيح (ادنى مرجح و) منها قسم (بعيد (٢) يحتاج) فى قربه وقبوله الى المرجح (الاقوى و) منها قسم متوسط (بينهما) فيحتاج الى مرجح متوسط بين المرجحين (و) منها قسم (متعذر) لايحتمله اللفظ (فيرد) ويحكم ببطلانه ولايجوز قبوله (وامثلتها) اي هذه الاقسام الاربعة (فى المطولات) من كتب الاصول وقدعدمن القريب تأويل الايات والاحاديث التي يخالف ظاهرها التنزيه وتوهم التشبيه فان الدليل العقلي والشرعي قائم على عدم ارادة ظاهرها بل اتفاق السلف والخلف على منع حملها على الظاهر وهو فى ادلة الاحكام الفرعية كثير جداً كتأويل لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك بأمر الايجاب لان مطلق الامر قد ورد فى قوله استاكوا هذا عند من يقول بأن الامر حقيقة فى الندب اوالقدر المشترك بينهما وأما عند من يقول بأنه للوجوب فيكون التأويل القريب فى قوله استاكوا حيث حمل علي امر الندب وهو خلاف الظاهر بدليل لامرتهم بالسواك ، ومنه تخصيص انما الربا فى النسية بمختلفى الجنس (٣) لحديث

---

الله عليه وآله وسلم لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل انها لنفي الاجزاء والتأويل نفي الكمال اه

(١) لملازمته المعنى الظاهر ملازمة ظاهرة فانه لابد في المحتمل ان يكون بينه وبين الظاهر تلازم كلي اوجزئي ليكون اللفظ مستعملا في لازمه فيترجح اذا كانت الملازمة ظاهرة بأدنى مرجح اه من المختصر وشرح الجلال عليه (٢) أى غير ظاهر اللزوم اه جلال (*) بحيث لايكون بين المعنى الظاهر والمحتمل ملائمة فضلا عن ملازمة اه جلال (٣) وأما متفقاه فلايجوز فيه تفاضل ولا نسا لحديث عمر مرفوعاً عند الجماعة ، الا هاءها ، ولحديث ابي سعيد عندها الا اباداود بلفظ الا مثلا بمثل يداً بيد ولحديث ابى هريرة مرفوعاً عند البخارى ومسلم والموطا في صاع تمر بصاعين من تمر الجمع فقال النبي صلى الله عليه واله وسلم لا تفعل بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيباً وغير ذلك ويشهد لتقييد تجويز التفاضل مع الحضور بمختلفى الجنس التصريح به في حديث عبادة بن الصامت عند البخارى ومسلم وابى داود مرفوعاً بلفظ فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيد وحديث اسامة والبراء مطلق يحمل على المقيد ، واجيب بأن مافي حديث عبادة من اشتراط الحضور فى مختلفي الجنس معارض بأدلة جواز السلم حتى جوز زيد والمؤيد بالله وغيرهما بيع الشيء باكثر من سعر يومه لأجل النسا ورجحه متأخروا علماء المذهب ثم التأويل بذلك لايقابل التصريح بحصر الربا في النسية لأنه لو وجد الربا في غيرها لبطل الحصر قلنا قابل التصريح تصريح بحصر مثله وهو قوله في متفقي الجنس والتقدير الاهاءها يداً بيد قالوا لانزاع في وجوب الحضور مع التفاضل قلنا في حديث ابي سعيد الامثلا

---

(قوله) اقرب الاحتمالين وهما كونه ظاهراً او مؤولا (قوله) من كلامه ، اى ابن الحاجب (قوله) وهو ، اي التأويل في ادلة الاحكام الخ (قوله) بدليل لامرتهم فان المراد به امر الندب بقرينة انه قد امر به في فاستاكوا

(قوله) فان المراد به امر الندب الخ ، الظاهر ان المراد بالامر في في امرتهم امر الوجوب ووجه دلالته على انه في استاكوا للندب انه لولم يحمل على الندب لنا في قوله لامرتهم مؤداه انه لايامرهم فيكون آمراً غير آمر بخلاف ما اذا اختلف معناها فلا منافاة بين الامر بالندب وعدم الامر بالوجوب فتأمل وما ذكره المحشي ينافي قول القائل انه للوجوب وهو المقصود اه حسن بن يحيي الكبسي عن خط العلامة

عبادة بن الصامت الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيد رواه احمد ومسلم وأبو داود وابن ماجه ، وعد من البعيد تأويل أصحابنا والحنفية حديث أن غيلان (١) اسلم وتحته عشر نسوة فقال له رسول الله ﷺ امسك اربعاً وفارق سائرهن رواه الشافعي عن الثقة (٢) عن معمر عن الزهري عن سالم عن أبيه وابن حبان والترمذي وابن ماجه كلهم من طريق معمر قال البزار جوده معمر بالبصرة وافسده باليمن فارسله وقال الترمذي قال البخاري هذا الحديث غير محفوظ والمحفوظ مارواه شعيب عن الزهري قال وحدثت عن محمد بن سويد الثقفي أن غيلان أسلم الحديث وأما حديث الزهري عن سالم عن أبيه فانما هو أن رجلاً من ثقيف طلق نساءه فقال له عمر لترجعن نساءك أو لأرجمنك (٣) وحكم مسلم على معمر بالوهم فيه وقال ابن عبد البر طرقه كلها معلولة بأن المراد بالاربع الاول (٤) ان تزوجهن مرتباً أو بأن المراد بالامساك ابتداء (٥) النكاح ان جمعهن عقد ، ووجه بعده أن غيلان كان متجدد الاسلام لايعرف شيئاً من الاحكام فخطاب مثله بغير ظاهر مثل هذا بعيد مع أنه لم ينقل تجديد لامنه ولا من غيره مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين ومثله تأويل قوله ﷺ لفيروز الديلمي (٦) وقد اسلم

( قوله ) ومثله تأويل ، متعلق التأويل قوله فيما يأتي بمثل هذا

( قوله ) وعد من البعيد تأويل اصحابنا الخ ، سيأتي بيان تأويلهم بقوله بان المراد الاربع الخ

---

بمثل يداً بيد إشترط التماثل مع الحضور قالوا يجب حمله على انه لا بد من احدهما الاسيا ولم يجمعهما بحرف العطف والا لزم عدم جواز القرض لانه نوع من بيع الشيء بمثله وقد صح القرض فهو اصل يقاس عليه ويكون القياس مستند التأويل صوناً لكلام الحكيم من التناقض ولهذا جوز ابو حنيفة واصحابه في متفق الجنس والتقدير مع تساويهما عدم التقابض في المجالس ويشهد لذلك مافي خطبته صلى الله عليه وآله وسلم في حجة الوداع من تقييد الرباء الذى وصفه برباء الجاهلية كما أخرجه رزين من حديث زيد بن اسلم هو الذى آذن الله فيه بالحرب وهو ان يحل اجل الدين فيعجز المدين عن تسليمه فيضاعف عليه الدين ويؤخره الى اجل بعد وهذا هو الرباء في النسية التى هي الدين المؤجل والرباء المجمع على تحريمه الذى يفسق فاعله ويجب الانكار عليه لاماعداه واما دعوى الاجماع على حديث ابى سعيد وما وافقه لو سلم فمبني على ان الاجماع الذى سبقه الخلاف المستقر حجة وعلى ان القول يبطل بموت قائله وان الامرين قطعيان وكل ذلك في حيز مظلم وهذا حاصل ما يمكن من التأويل واما الترجيح فستأتى وجوهه وكلا المذهبين لايخلو من مرجح اه من شرح الجلال رحمه الله (١) ابن سلمة بن شرحبيل الثقفى اسلم يوم الطائف وعنده عشر نسوة كذا في الاستيعاب وغيره من الكتب اه سعد (٢) هو ابراهيم بن ابي يحيي اه (٣) لانه طلقهن وبقين عنده اه (٤) في نسخ الاوائل اه (٥) أى ابتداء النكاح أى العقد على اربع بعد مفارقة الجميع اه من مختصر المنتهى وشرح الجلال عليه والله اعلم (٦) الحديث اخرجه احمد وابو داود والترمذى وابن ماجه والشافعي وصححه ابن حبان وغيره وحسنه الترمذى من حديث الضحاك ابن فيروز عن

عن الختنين اختر ايتهما شئت عند الترمذي وطلق أيتهما شئت ، عند أبي داود وفي اسناده أبو وهب (١) الجيشاني قال البخاري وفي اسناده نظر بمثل ماتقدم (٢) مع زيادة الدلالة على أن الترتيب غير معتبر (٣) بقوله أيتهما شئت قلنا لم يثبت أصحابنا والحنفية الحكم بهذا الحمل وانما لهم أدلة مشهورة في الفروع ، وهذان الحديثان ضعيفان من أصلهما كما أشرنا اليه فتأويلهما انما هو لموافقة الادلة الصحيحة على تقدير صحتهما ولهذا قال الدواري أن الدلالة الدالة على بطلان تلك العقود المانعة من استباحة الفروج الا بعقد شرعي تجعل هذا التأويل قريباً مع أنه لابعد في ان يراد بالاربع الاوائل ووقع الاطلاق اتكالا على ماعلم من ضرورة الدين من بطلان نكاح الخامسة فصاعدا خصوصاً مع ماروي أن اسلامه كان بعد غزوة الطائف فانه حين تقررت قواعد الاسلام (٤) وهكذا الكلام في خبر فيروز وأما التأويل (٥) بابتداء النكاح فلا شك في بعده كما أن جمع نساء كثيرة في عقد واحد بعيد في العادة وأما العموم المستفاد من أيتهما شئت فظاهره عدم التعرض لاعتبار الترتيب لا التعرض لعدم اعتباره ولما ذكرناه عد بعض أصحابنا تأويل هذين الحديثين من المتوسط (٦) بين القريب والبعيد ، وعد من البعيد أيضاً تأويل أصحابنا والحنفية من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له رواه الاربعة وهذا اللفظ لابي داود والترمذي ، وللنسائي في رواية من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له قال ابن حجر اختلفت الائمة في رفعه ووقفه قال ابن ابي حاتم عن أبيه لاادري أيهما أصح لكن الوقف أشبه وقال أبو داود لايصح رفعه وقال الترمذي الموقوف أصح ونقل في العلل عن البخاري أنه قال هو خطأ وهو

---

أبيه انه قال اسلمت وعندي إمرأتان اختان فامرني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان اطلق إحداهما ولفظ الترمذي انه صلى الله عليه وآله وسلم قال له اختر ايتهما شئت اه (١) ابووهب الجيشاني بفتح الجيم وسكون التحتانية بعدها معجمة النضري قيل اسمه ذيلة بن هوسع وقال ابن يونس هو عبيد بن شرحبيل مقبول من الرابعة اه تقريب (*) هذه النسبة الى جيشان وهي من اليمن كذا في الانساب للسمعاني اه (٢) بامسك الاولى منهما وهو ابعد من تأويلهم حديث غيلان لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ايتهما وهو صريح في التخيير لا التعيين اه مختصر وشرحه للجلال بالمعنى (٣) اذ الثانيه لاتحل اه (٤) قال الجلال قالوا تركه صلى الله عليه وآله وسلم للاستفصال عن كون العشر بعقد اوبغير عقد عند قوله امسك اربعاً تعميم وتسوية بين أن يكن بعقد اوبعقود وبين الاول والآخر ، قلنا العموم من صفات الالفاظ والترك ليس بلفظ قالوا اربعاً مطلق والمطلق في الاثبات يعم بالقرينة كما في تمرة خير من جرادة وايضاً المقام للتعليم فلو كان المأمور به خاصاً والمطلق لايدل على المقيد لكان اخلالا بالتبليغ ونسبته الى النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم كفر اه من ضوء النهار والله اعلم (٥) أي تأويل امسك بابتداء الخ اه (٦) وانما قلنا بانه من المتوسط لما تقرر من أن الكفار انما يقرون من الانكحة على

---

(قوله) ولهذا قال الدواري ، الدلالة في كلام الدواري مأخوذة من قوله ان الدلالة الدالة على بطلان تلك العقود فتقتضي كلامه ان لاصحابنا ادلة في الفروع كما ذكره المؤلف عليه السلام لكن قول الدواري تجعل هذا التأويل قريباً ، زيادة لم يتعرض لها المؤلف في كلامه لان كلامه السابق انما هو في مجرد كون لأصحابنا والحنفية ادلة على بطلان تلك العقود ولم يتعرض لقرب هذا التأويل بسبب تلك الادلة وهذا اولى مما يشعر به كلام الدواري لان وجه بعده امر يرجع الى الشخص وهو عدم معرفته الاحكام من غير نظر الى قيام الادلة على البطلان (قوله) لا التعرض لعدم اعتباره ، قد تقدم ما يخالف هذا حيث قال المؤلف عليه السلام وهو ايضاً في شرح المختصر مع زيادة الدلالة على ان الترتيب غير معتبر

---

(قوله) قد تقدم مايخالف هذا ، لا مخالفة لان ماتقدم من كلام المستبعد كما هو صريح عبارة العضد فتأمل والله اعلم اهـ عن خط شيخه

حديث فيه اضطراب والصحيح عن ابن عمر موقوف وقال النسائي الصواب عندي موقوف ولم يصح رفعه وقال احمد ماله عندي ذلك الاسناد وقال الحاكم في الاربعين صحيح على شرط الشيخين وفي المستدرك صحيح على شرط البخاري وقال البيهقي رواته ثقاة الا أنه روي موقوفاً وقال الخطابي اسنده عبدالله بن أبي بكر والزيادة من الثقة مقبولة بتخصيصه بالقضاء والنذر المطلق والكفارات دون صوم شهر رمضان والنذر المعين فيصح بنية من النهار مع أن ظاهره العموم لكل صيام ، ووجه بعده الحمل على النادر حتى صار (١) كاللغز ، قلنا كما لا بعد في تأويله باخراج صوم النفل بالاتفاق للاحاديث الصحيحة كذلك لا بعد في تأويله باخراج صوم شهر رمضان والنذر المعين بالادلة الدالة على صحة صيامهما (٢) بنية من النهار جمعا بين الادلة ، قالوا فليحمل على أقرب تأويل كنفي الفضيلة ، قلنا في ذلك التأويل ابقاء الحقيقة وهي نفي ذات الصوم الشرعي والعموم في بعض الاصناف وفيما ذكرتموه من التأويل ابقاء العموم فقط دون حقيقة النفي فكان ذلك أقرب المجازين مع أن التخصيص أغلب فكان الحمل عليه أولى ، وعد من البعيد أيضاً تأويل الحنفية

(قوله) والزيادة من الثقة مقبولة ، اي زيادة روايته مسنداً (قوله) بتخصيصه ، متعلق بقوله سابقاً تأويل اصحابنا والحنفية (قوله) في ذلك التأويل ، اي تأويله بالقضاء والنذر المطلق والكفارات (قوله) ابقاء الحقيقة ، اي حقيقة النفي في لا صيام (قوله) والعموم ، اي وابقاء العموم

---

ماوافق الاسلام قطعاً او اجتهاداً والا فالظاهر بعده اه شرح ابن جحاف والله اعلم (١) قال العلامة الجلال في شرح المختصر عند الكلام على تأويل قوله ايما امرأة الخ مالفظه وأما أن حمله أي العموم على نادر كالصغيرة والامة والمكاتبة بعد كاللغز فمشترك الالزام في كل عموم مخصوص بمنفصل لأن العموم اذا كان هو الظاهر فاستعماله في البعض بلا قرينة متصلة نادراً كان او غير نادر كاللغز ولهذا اوجب ابو الحسين الاشعار الجلي لئلا يصير العموم كاللغز اه كلامه مع شيء من كلام المختصر وأشار الى هذا الكلام ايضاً عند الكلام على قوله من لم يجمع الصيام الخ فقال واما جعله كاللغز فهو مشترك الالزام كما عرفت اه (٢) منها ماروى عن سلمة بن الاكوع ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امر رجلا من اسلم ان اذن في الناس من كان اكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن اكل فليصم فان اليوم عاشوراء اخرجه البخاري ومسلم وعن الربيع بنت معوذ قالت ارسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم غداة عاشوراء الى قرى الانصار التي حول المدينة من كان اصبح صائماً فليتم صومه ومن كان اصبح مفطراً فليصم بقية يومه هذا طرف حديث اخرجه البخاري ومسلم ذكر ذلك ابن بهران قال وحكي في الانتصار عن عائشة وغيرها عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم انه قال صوم يوم عاشوراء نسخ برمضان اه قال عليه السلام في البحر ونسخ الوجوب لا يبطل بقية الاحكام فقسنا عليه ما تعين وقته اذ كان صلى الله عليه وآله وسلم ينوي الصيام نفلا حيث لا يجد الغداء وحكي عليه السلام عن الناصر والمؤيد بالله انه لابد من نية الصيام قبل الفجر للاخبار المتقدمة قلت وهذا هو المعتمد وهو قول الامام المنصور بالله القاسم بن محمد عليه السلام وغيره والرواية عن علي عليه السلام وكرم الله وجهه غير صحيحة اه من شرح الازهار للشرفي (*) لكنه يقال لم يقم دليل خاص على التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم في جواز انشاء الصيام من النهار وعدم تبييت نيته في صوم النفل وفعله صلى الله عليه وآله وسلم مخرج له صلى الله عليه وآله وسلم من عموم حديث من لم يجمع الصيام الخ تخصيصاً او نسخاً بشرطه ان تم والحديث

(قوله) لا يلزم من نسيان الزهري هذا مسلم لو قال لا ادري و اما مع الانكار له كما هو ظاهر قوله فانكره فلا (قوله) وهم فيه ، اي في كونه عن الزهري ولم يحدثه به (قوله) بانه لا يخلو متعلق بتأويل الحنفية (قوله) مطلقا سواء كان لعدم الكفاءة اولا (قوله) في الحرائر المكافات ، لأن النكاح في الرقيقة ، هذا علة لتخصيص الحرائر بقوله



لحديث عايشة أيما امرأة أنكحت نفسها بغير أذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل هكذا في رواية أبي داود الطيالسي وفي رواية الشافعي واحمد وأبي داود والترمذي وابن ماجة فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل وكلهم من طريق بن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عنها وقد تكلم فيه من جهة أن ابن جريج قال ثم لقيت الزهري فسألته عنه فانكره وقد اعلت هذه الحكاية عن ابن جريج واجيب عنها على تقدير صحتها بأنه لا يلزم من نسيان الزهري له ان يكون سليمان بن موسى وهم فيه بأنه لا يخلو اما ان يكون المراد بايما امرأة الصغيرة والامة والمكاتبة والمجنون ويكون المراد بالبطلان الاول اليه عند اعتراض الولي عليه مطلقاً واما ان يكون المراد بايما امرأة المكافة ويكون المراد بالبطلان الاول اليه لعدم الكفاءة أو الغبن الفاحش في المهر في الحرائر المكافات لان النكاح للرقيقة موقوف على اجازة المولي ولغير المكافة على اجازة الولي لكونه متردداً بين النفع والضر كالبيع والمكافة مالكة بضعها فكان كبيع سلعة واعتراض الولي لدفع نقيصة نقصان الكفاءة او المهر فان الشهوة مع قصور النظر للحديث ولأنهن سريعات الاغترار سيئات الاختيار مظنتها (١) بخلاف السلعة ، ووجه بعده ابطال التعميم المستفاد من مقام تمهيد قاعدة هي منع المرأة من (٢) نهوضها بنفسها عما لا يليق بمحاسن العادات مع التصريح باداته المؤكدة ثم التكرير الدافع لاحتمال السهو والتجوز والحمل على الصورة النادرة المشبهة لقول السيد لعبده ايما امرأة لقيتها فانكحها ثم يقول اردت المكاتبة ان رضي مولاها ويمكن ان يجاب بان هذا التأويل لم يبطل (٣) التعميم لان عقد غير المكافة والرقيقة عندهم موقوف على اجازة الاولياء والموالي كعقد الحرة المكافة فتوجه التأويل الى قوله فنكاحها باطل باطل باطل بالاول الى البطلان اما

---

المذكور من اخصب ادلة التأسي العامة فيكون مخصصاً لها هذا مقتضى التحقيق المتقدم للمؤلف عليه السلام فالحق عدم جواز انشاء الصيام من النهار وعدم اجزائه الا مبيتاً لأن الحديث مقيد لشرطية التبييت مطلقاً ولا يخص من ذلك الا ما الحق بصوم عاشوراء اعني من ظهر له وجوب الصيام عليه من نهار يوم يشرع له صومه كالمجنون يفيق والصبي يحتلم والمخبر بقدوم غائب نذر بصوم يوم قدومه ونحو ذلك اهو الله اعلم (١) في نسخة مظنتها فيعود الضمير الى النقيصة اه (٢) الظاهر في العبارة أن يقال هي منع المرأة من نهوضها بما لا يليق بمحاسن العادة نهوضها به وأما عبارة الكتاب ففيها نبوة عن المقصود كما لا يخفى اه (٣) القول ببقاء التعميم مع قول الحنفية بان الحرة المكلفة أن تعقد

النكاح لعدم الكفاءة والغبن الفاحش يعني ان الاماء ليس اليهن ذلك بل الى المولى ولغير المكافة الى الولي (قوله) لكونه ، اي النكاح والمهر اي نقيصة نقصان المهر (قوله) فان الشهوة ، يعني في النساء وخبر ان قوله فيما بعده مظنتها (قوله) مع قصور النظر للحديث ، وهو النساء ناقصات عقل ودين (قوله) مظنتها ، اي مظنة النقيصتين اعني نقيصة نقصان الكفاءة ونقيصة نقصان المهر (قوله) بخلاف السلعة ، يعني فليس للولي الاعتراض على بيع المكافة سلعتها وان غبنت اذ لا نقيصة في ذلك (قوله) تمهيد قاعدة ، فان وضاع القواعد اذا ذكروا حكما بلا تفصيل يفهم منه قصدهم التعميم وجعل ذلك قاعدة كلية وان لم يكن اللفظ صريحاً في العموم فكيف واللفظ صريح في العموم وهو اي فانها من صيغ العموم كذا في شرح المختصر فلو قال المؤلف فكيف مع التصريح الخ لكان احسن (قوله) مع التصريح بأداته ، اي اداة التعميم وهو اي وقوله المؤكدة على صيغة اسم المفعول ، اي اكدت بما (قوله) ثم التكرير ، للفظ باطل (قوله) الصورة النادرة، وهي الصغيرة ونحوها (قوله) بالاول متعلق بالتأويل

(قوله) واما مع الانكار له الخ ، يقال النسيان من اسباب الانكار ومحتملاته اه ح (قوله) لان النكاح في الرقيقة ، للرقيقة كذا ظنن وهو ظاهر عبارة المؤلف اه ح

مطلقا (١) او في بعض الاحوال كما بيناه ولا بعد فيه والتعبير عنه بالبطلان
وتكريره ثلاثاً للتحضيض على اجتناب مالا تترتب عليه الثمرة في اغلب الاحوال
مع مايؤدي اليه غالباً من الخصومات على ان قوله بغير اذن وليها يفهم صحة عقدها
مع الاذن اما للعمل بالمفهوم واما لكونه ساكتاً عنه مع الاذن فيصح بحكم الاصل
فيكون إذنه اللاحق كاذنه السابق فيقرب التأويل ولو سلم بعد تأويله بالاول اليه
فليؤول بالاضمار أي باطل عند اعتراض الولي او عند النقيصة فقد روى عن ابي حنيفة
انه لا ينعقد ،وعد من البعيد أيضاً تأويل الشافعية لحديث الحسن عن سمرة مرفوعاً
من ملك ذا رحم محرم (٢) فهو حر رواه احمد والاربعة قال ابو داود والترمذي لم يروه
الا حماد ابن سلامة عن قتادة عن الحسن ورواه شعبة عن قتادة عن الحسن مرسلا
ورواه ابن ماجه والنسائي والترمذي والحاكم من طريق ضمرة عن الثوري عن
عبدالله بن دينار عن ابن عمر قال بعض الحفاظ (٣) وهم فيه ضمرة والمحفوظ بهذا الاسناد
حديث نهى عن بيع الولاء وعن هبته ورد الحاكم هذا بانه روي من طريق ضمرة
الحديثين بالاسناد الواحد وصححه ابن حزم وعبد الحق وابن القطان وقال الترمذي العمل
عليه عند اهل العلم بالتخصيص لعمومه بالاصول (٤) والفروع للقاعدة المقررة وهي انه
لا عتق من دون اعتاق وخولفت هذه القاعدة في الاصول (٥) بحديث مسلم لا يجزي ولد
والده الا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه أي بالشراء من غير حاجة الى صيغة الاعتاق
وفي الفروع لقوله تعالى « وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون » دل
بذلك على أن العبودية منافية للولدية فلا يصح أن يكون الولد عبداً، ووجه بعده ظهوره في
كل ذي رحم محرم (٦) مع الايماء الى وجه علة العتق الموجود في الآباء والابناء وغيرهم
فحمله مع ذلك على صورة نادرة مراعاة لقاعدة (٧) لا يوافقون عليها في غاية البعد (٨) وأما
المتعذر فموجود في تأويلات أصحاب البدع اتباع الاهواء كتأويل الباطنية وينهى
عن الفحشاء والمنكر والبغي بأبي بكر وعمر وعثمان وتأويل الخوارج للحيران في قوله
تعالى « كالذى استهوته الشياطين في الارض حيران له أصحاب يدعونه الى الهدى »
بعلي بن أبي طالب عليه السلام وأن المراد بالاصحاب هم لا غيرهم وتأويل المتصوفة (٩) للبيت

(قوله) للتحضيض بضادين معجمتين ، اي الحض على اجتناب الخ (قوله) واما لكونه ، اي النبي صلى الله عليه وآله وسلم ساكتاً عنه اي عن بطلان عقدها مع الاذن اي اذن الولى (قوله) فيكون اذنه ، اي الولى اللاحق وهو اجازة عقدها (قوله) بالتخصيص لعمومه ، متعلق بتأويل الشافعية (قوله) بالاصول ، متعلق بالتخصيص (قوله) مع الايماء الى وجه علة العتق ، وهي الرحامة

---

لنفسها والا اعتراض لوليها مع عدم النقيصة بنفي التعميم فتأمل والله اعلم ينظر اه سحولي ينظر (١) في حق الصغيرة والرقيقة وقوله اوفي بعض الاحوال في حق المكلفات مع عدم الكفائة او الغبن الفاحش في المهر اه (٢) في نسخة محرماً اه (٣) البيهقي وفي بعض النسخ الطبراني اه (٤) الاباء والفروع الابناء اه (٥) اى اصول الرجل اه (٦) لا في الوالد والولد اه (٧) وهي انه لاعتق من دون اعتاق اه (٨) خبر فحمله اه (٩) قال الحافظ السيوطي رحمه الله في اتقانه مالفظه واما كلام الصوفية في القرآن فليس بتفسير قال ابن الصلاح في فتاويه وحدثت عن الامام ابى الحسن الواحدى المفسر انه قال

في قوله تعالى « ان أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين » بالقلب وبكة بالصدر فجعلوه بيت الله فكان مباركاً على الانسان وهدى يهتدى به فان النور الالهي اذا وقع في القلب انفسح له واتسع فلا يسمع ولا يبصر ويعقل وينطق ويبطش ويمشي ويتحرك ويسكن الا به وجعلهم مقام ابراهيم عبارة عن الخلة التي توصل الخليل الى خليله فمن وصل الى ذلك المقام أمن من نار القطيعة وعذاب الحجاب وهذا طرف من تأويلهم الباطل وقد تأولوا القرآن من اوله الى آخره على هذا الاسلوب وزعموا انه المراد(١) وعطلوه من الشرايع والاحكام (ومنهم من خصه بالصريح ) يعني ان من العلماء كالغزالي والبيضاوى وغيرهما من يخص المنطوق بالصريح المتقدم ذكره ( فهو ماافاده اللفظ مما وضع له )وضعاً شخصياً او نوعياً فتدخل الحقايق والمجازات سواء كانت شرعية او عرفية او لغوية وتخرج عنه دلالة الاقتضاء (٢) والتنبيه والاشارة لعدم الوضع فيها وقد وقع بين الاصفهاني والقونوي(٣) مباحثة طويلة في الترجيح بين القولين عضد فيها الاصفهاني قول ابن الحاجب وموافقيه وانتصر له ورجحه البرماوى وعليه المتأخرون من اصحابنا وغيرهم (والمفهوم بخلافه ) يعني بخلاف المنطوق على الرأيين فهو على الاول ماافاده اللفظ من احوال لامر غير مذكور وعلى الثاني ماافاده اللفظ مما لم يوضع له سواء كان حالا لمذكور او لغير مذكور فتكون دلالة الاقتضاء والايماء والاشارة داخلة في المفهوم وهذا مذهب الغزالي والبيضاوى وغيرهما والآمدى جعل ذلك واسطة بين المنطوق (٤) والمفهوم

(قوله) مما وضع له ، اما بالمطابقة او التضمن ليوافق ما سبق نقلا عن السعد من ان الصريح ما كانت دلالته على المعنى باحدهما (قوله) وتخرج عنه دلالة الاقتضاء الخ ، لما عرفت من ان دلالتها بالالتزام وسيصرح المؤلف عليه السلام بذلك بقوله وعلى الثاني يلزم عن مفرد (قوله ) جعل ذلك واسطة ، اي غير الصريح

---

صنف ابو عبدالله السلمي حقائق التفسير فان كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر قال ابن الصلاح الظن بمن يوثق به منهم اذا قال شيئاً من ذلك انه لم يذكره تفسيراً ولاذهب اليه مذهب الشرح للكلمة فانه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية وانما ذلك منهم لنظير ماورد به القرآن فان النظير يذكر بالنظير ومع ذلك فليتهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الايهام والالباس وقال النسفي في عقائده النصوص على ظواهرها والعدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد قال التفتازاني في شرحه سميت الملاحدة باطنية لادعائهم ان النصوص الدينية ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لايعلمها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية قال واما مايذهب اليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف لارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان اه المراد نقله (١) حكى السيوطي في الاتقان انهم تأولوا قوله تعالى ، من ذا الذي يشفع عنده من ذل ذي اي من ذل النفس يشف أي من الآلام القلبية ع فعل امر الجماعة من وعوا أي عوا هذا الكلام عنده أي في حضرة الله اه بالمعنى (٢) هذا انما يناسب كلام ابن الحاجب كما سبق اه (٣) بفتح القاف ذكره في القاموس اه (٤) فالمنطوق عند الآمدى ماافاده اللفظ مما وضع له والمفهوم حال لغير مذكور افاده اللفظ مما لم يوضع له وما بينهما واسطة اه من خط

(وعلى الثاني) من معني المفهوم (يلزم (١) عن مفرد عقلا او شرعاً) يعني ان المفهوم بالمعنى الثاني قد يكون لازماً للمفرد والمقتضي للزومه اما العقل (مثل ارم) فانه امر يستلزم من جهة العقل الامر بتحصيل القوس والسهم لاستحالة الرمى من دونهما و اما الشرع مثل (اعتق عبدك عني) فانه يستلزم من جهة الشرع تمليكه لان عتقه عنه بدون تمليكه اياه لا يصح شرعاً (و) يلزم (عليهما) يعني على المعنيين جميعاً (عن مركب) اما مفهوم (موافق) يعني ان حكم غير المذكور يكون موافقاً لحكم المذكور نفياً واثباتاً (كفحوى الخطاب) و ماكان الحكم في غير المذكور اولى منه في المذكور كالجزاء باكثر من مثقال الذرة فانه اشد مناسبة من الجزاء بمثقالها المذكور في قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » وكالضرب فانه أشد مناسبة للتحريم من التأفيف المذكور في قوله تعالى « ولا تقل لهما اف » وما دون القنطار أشد مناسبة للتأدية من القنطار المذكور في قوله تعالى « ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك » وما فوق الدينار أشد مناسبة لعدم التأدية من الدينار المذكور في قوله « ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك » (ولحنه) أى لحن الخطاب وهو ما كان حكم غير مذكور مساوياً لحكم المذكور كتحريم احراق مال اليتيم فانه مساو لتحريم الاكل المستفاد من الوعيد عليه في قوله تعالى « ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً » لاستوائهما في الاتلاف ، والفحوى واللحن معناهما في اللغة معنى الخطاب (٢) قال الجوهري فحوى القول معناه ولحنه وقال في قوله تعالى « ولتعرفنهم في لحن القول » أى في فحواه ومعناه والمراد به المعنى الخفي كما قال ابو زيد تقول لحنت له بالفتح الحن لحناً اذا قلت له قولا يفهمه عنك ويخفى على غيره ويقال عرفت ذلك في فحوى كلامه يمد ويقصر ويقال فحا بكلامه الى كذا يفحو فحواً اذا ذهب به اليه وما ذكر من تسمية الاولى بفحوى الخطاب والمساوي بلحن الخطاب مذهب كثير من العلماء وكثير منهم يسمون كل واحد من القسمين بكل واحد من الاسمين ومنهم من يسمي الاولى بهما دون المساوي وهو القائل بأن المساوى ليس من مفهوم الموافقة وهذا خلاف في الاصطلاح ولا مشاحة فيه ولما لم تمكن معرفة كون الحكم في المسكوت عنه أشد

---

قال فيه من خط السيد ضياء الدين رحمه الله (١) اى يصدر عن مفرد اه (٢) لو قال عليه السلام وفحوى الخطاب ولحن الخطاب معناهما في اللغة معنى الخطاب اوقال والفحوى واللحن معناهما في اللغة المعنى اه حبشي (*) وقد يفرق بينهما لغة بان لحنه امالة الكلام الى جانب غير سننه والفحوى معنى الكلام الخافي وعليه قوله ، ولقد لحنت لكم لكيما تفهموا ، واللحن يعرفه ذوو الالباب ،

---

(قوله) وعلى الثاني ، لم يصرح في المختصر بتقسيم المفهوم الى قسمين اول وثاني لكن المقال والمفهوم بخلافه اي بخلاف المنطوق دل على انه قسمان الثاني هو المقابل لقوله ما افاده اللفظ بالوضع (قوله) يلزم عن مفرد الخ ، انما اختص اللزوم عن مفرد بالثاني لان ما افاده اللفظ مما لم يوضع له شامل للمفرد ولذا دخل فيه دلالة الاقتضاء وما بعده (قوله) مثل ارم اعتق ، ظاهره ان اللزوم عن مفرد وهو مجرد الرمي والعتق وقد يقال تحصيل القوس والسهم واستلزام التمليك لزم عن مجموع المسند والمسند اليه فيكون عن مركب لا عن مفرد فينظر ولعله يقال المفرد نفس ايجاب الرمي ونفس ايجاب العتق (قوله) عن مركب ، بان لا تكون اجزاء المركب مستلزمة لذلك اللازم بل المستلزم هو المركب (قوله) اولى منه ، في المذكور وقوله فانه اشد مناسبة الخ ، تفسير المؤلف عليه السلام لفحوى الخطاب بالاولوية مع تعليله المذكور لا يرد عليه ما ورد على عبارة ابن الحاجب حيث قال وهو تنبيه بالاولى حتى احتيج الى تأويلها بما ذكره المحقق في ذلك فخذه من موضعه (قوله) ولما لم

---

(قوله) لم يصرح في المختصر ، يعني الغاية اه ح والفظ حاشية وصحت الاشارة اليه من المختصر لانه قد دل عليه قوله والمفهوم بخلافه وهو هناك قسمان فكذا هنا اه (قوله) شامل للمفرد ، لازم للمفرد دون المركب كذا ظنن اه (قوله) وهو مجرد الرمي والعتق ، وهو كذلك

مناسبة منه في المذكور أومساوياً الا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف (١) وعدم تضييع الاحسان والاساءة في الجزآء بالمثقال والامانة في اداء القنطار وعدمها في عدم اداء الدينار والاتلاف في تحريم أكل مال اليتيم ، اختلف في وجه الدلالة على الحكم في المسكوت عنه فقيل أن ذلك من جهة القياس لتوقفه على معرفة الجامع كما بيناه وهو المسمى بالقياس (٢) الجلي كما يجيء ان شاء الله تعالى واختاره صاحب الفصول من أصحابنا وعزاه الى الجمهور وسواء فيه الاولى والمساوي فلا يكون من باب المفهوم وقيل أنه من باب المفهوم لا من باب القياس وهذا هو المشهور ونقله الرافعي وغيره عن الاكثرين ، وقيل أن الاولى من باب المفهوم والمساوي من القياس وهو مذهب ابن الحاجب ومن وافقه ، (٣) والاظهر أن مستند الحكم في المسكوت فحوى الدلالة اللفظية لا الدلالة القياسية للقطع بأن العرب انما يريدون بمثل هذه العبارات المبالغة في التأكيد للحكم في موضع السكوت حتى كأنها موضوعة بالوضع (٤) النوعي للمبالغة المذكورة ولذلك كانت أفصح من التصريح بحكم غير المذكور الا تراهم اذا قصدوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقاً على الاخر قالوا هذا لا يلحق غبار ذلك وأنه ابلغ من قولهم ذلك سابق على هذا وهكذا اذا قال قائل لا تعطه مثقال ذرة كان ابلغ في فهم المنع مما فوق المثقال من التصريح به قطعاً وليس ذلك من القياس الذي جعله الشارع حجة لأنه يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي وهذا ظاهر في الاولى وأما المساوي فمحتمل للامرين (٥) ويمكن ترجيح المفهوم (٦) بأن قوله تعالى « ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين » معلوم أنه لا يراد منه خصوص وجوب ثبات العشرين للمأتين بل المراد منه تعميم وجوب ثبات الواحد (٧) للعشرة سوآء كان في هذا العدد أو أقل أو اكثر وأنه يفارق قول القائل حرمت الخمر لاسكاره وقد اختلف في هذا الخلاف فقال الجويني في البرهان

---

ذكره الرضي وغيره اه منقولة (١) فاذا كان المفهوم اكرامه علمنا أن ضربه حرام بطريق الاولى اه (٢) وهو ماقطع فيه بنفي الفارق فيشمل الاولى والمساوى اه للسيدعبدالله ابن على الوزير رحمه الله (٣) في الفصول ابو طالب والمنصور والقاضيان والحاكم انه حقيقة عرفية وهذا قريب مما ذكره السيد رحمه الله اه منقولة (٤) ومما يدل على انه ليس بقياس انه يقول به نفاة القياس اه منقولة (٥) المفهوم والقياس اه (٦) أى كونه مما دلالته لفظية اه (٧) فلا تقول نقيس ثبات الواحد للعشرة على ثبات العشرين للمأتين كما نقيس في حرمت الخمر لاسكاره اه (*) أما في حالة الانفراد فلا مساواة فان حالة الاجتماع يحصل معها التظافر كما لا يخفى فلو مثل للمساوى باحراق مال اليتيم المساوى لأكله لكان اولى اه منقولة

---

تمكن معرفة كون الحكم الخ ، جواب هذا قوله فيما يأتي اختلف في وجه الدلالة الخ (قوله) على معرفة الجامع ، وهو الاكرام وغيره كما سبق (قوله) وهو المسمى بالقياس الجلي ، وهو ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى فتكون الدلالة عليه عقلية معنوية متوقفة على الالحاق بجامع العلة (قوله) من باب المفهوم ، فتكون الدلالة عليه لفظية (قوله) مما فوق المثقال ، متعلق بالمنع وقوله من التصريح ، متعلق بأبلغ وضمير به عائد الى ما فوق المثقال والمعنى ان قوله لا تعطه مثقال ذرة ابلغ من قوله لا تعطه ما فوق المثقال (قوله) الذي جعله الشارع حجة اذ القطع حاصل بأفادة هذه الصيغ لهذه المعاني قبل شرع القياس (قوله) وانه يفارق قول القائل حرمت الخمر لاسكاره ، وهو فيما كان حكم غير المذكور ادنى كتحريم النبيذ لذا عرفت ذلك فالاقسام ثلاثة ما كان حكم غير المذكور اولى وما كان مساويا وما كان ادنى كهذا المثال وهو قياس اتفاقا

---

كما لا يخفى فلا وجه لاعتراض المحشي فتأمل اه ح قال اه شيخنا المغربي (قوله) ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى ، بل ما قطع فيه بنفي الفارق ليشمل الاولى والمساوى فاعرف اه برطي ح

أنه لفظي وقال غيره أنه معنوي لان من فوائده انا اذا قلنا قياساً جاز النسخ به والا فلا يجوز عند مانعي النسخ به على الاطلاق (١) (و) مفهوم الموافقة قد ( يكون قطعياً ) وهو اذا كان التعليل بالمعنى قطعياً (٢) كالامثلة المذكورة (و) قد يكون ( ظنياً ) اذا كان التعليل بالمعنى كذلك كقول الشافعي رضي الله عنه اذا كان قتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى واذا كانت اليمين المعقودة توجب الكفارة فالغموس أولى وانما كان ظنياً لتجويز أن لا يكون المعنى في قتل الخطأ واليمين غير الغموس الزجر الذي هو اشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافي والكفارة انما سميت كفارة لتغطيتها المكفر (٣) وستره والعمد والغموس عظيمان لا يستر عقابهما ثواب الكفارة (و) اما مفهوم ( مخالف ) وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفاً المذكور في الحكم إثباتاً او نفياً ( ويسمى دليل الخطاب ) اما لان دلالته من جنس دلالات الخطاب (٤) او لان الخطاب دال عليه أو لمخالفته منظوم اللفظ (و) يسمى ( مفهوم المخالفة )(٥) وهو ظاهر الوجه ( ومنه مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد ) أما مفهوم الصفة والمراد بها لفظ مقيد لاخر غير منفصل عنه ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا عدد لا النعت فقط فيدخل فيها العلة (٦) والظرف (٧) والحال (٨) فقوله ﷺ في كل

---

(١) يعني لا ينسخ قياساً ولا غيره اه (٢) لفظ العضد اذا كان التعليل بالمعنى وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين اه وقوله للفرع بناء على انه قياس اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (*) كالاكرام وعدم تضييع الاحسان والاساءة في الجزاء بالمثقال الخ ما تقدم اه (٣) بفتح الفاء وهو الذنب اه (٤) لو قيل لغرابة دلالة الخطاب عليه لكان انسب لتخصيصه وقد ذكر هذا توجيهاً لنظائر هذه التسمية اه (٥) وانكر ابو حنيفة الكل مطلقاً اى لم يقل بشيء من مفاهيم «» المخالفة وان قال في المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلامر آخر كما في انتفاء الزكاة عن المعلوفة قال الاصل عدم الزكاة فوردت في السائمة وبقيت المعلوفة على الاصل اه جمع محلي «» في جميع اقسامها في كلام الشارع فقط كما ذكره ابن الهمام في تحريره وهو اخبر بمذهب امامه من المخالف له اه حاشية زكريا على جمع المحلي (٦) نحو اعط السائل لحاجته اى المحتاج دون غيره اه محلي والله اعلم (٧) زماناً اومكاناً نحو سافر يوم الجمعة اى لا في غيره واجلس أمام فلان اى لا وراءه اه محلي (*) اذا لم يكن جزءاً للكلام كالصلة والخبر والفاعل وانما يكون صفة اذا كان مع متعلقه حالا بعد المعرفة اوصفة بعد النكرة أما اذا اعتبر الظرف منفرداً عن المتعلق فهو من مفهوم اللقب كما يأتي في شرح اوائل مسئلة مفهوم اللقب اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد ، وبهذا يندفع ما اعترض به السحولي من انه سيأتي أن اياماً في قوله تعالى واذكروا الله في ايام معلومات مفهوم لقب اه (٨) نحو

---

(قوله) أنه لفظي وليس بنزاع معنوى لانه في الحقيقة قياس اذ لا نزاع في انه الحاق فرع باصل بجامع الا ان ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي كذا ذكره السعد وصاحب الجوهرة (قوله) واما مفهوم مخالف ، عطف على اما مفهوم موافق (قوله) اما لان دلالته من جنس دلالات الخطاب ، قد اشار المؤلف عليه السلام الى [وجه] الاضافة اما ان تكون كما في خاتم فضة او تكون لأدنى ملابسة اما لدلالة الخطاب عليه او لمخالفته له ومقابلته اياه واما الدوارى فقد استشكل الاضافة لهذه المخالفة حيث قال لأن الخطاب لم يدل عليه بل دل على عكسه ونقيضه ، قال فالاولى ان يقال دلالة مفهوم الخطاب وما اعتمده المؤلف عليه السلام اولى وفي الجواهر ولكون دلالة مفهوم المخالفة ظنية سميت بدليل الخطاب فكأنها دليل خطابي واما الامام المهدى عليه السلام فذكر في وجه الاشكال ان الاضافة لا تصح ان تكون من اضافة الدليل الى المدلول كقولهم دليل الحدوث ولا من قبيل دليل الاجسام اي الدليل المأخوذ من الاجسام اذ المنطوق مأخوذ من الخطاب فلا وجه للتخصيص (قوله) اما مفهوم الصفة الخ ، اعلم ان المؤلف قد استدل على جواب العمل بكل واحد من هذه الاربعة بخصوصه ثم استدل على وجوب العمل بها جملة بدليل يعمها حيث قال فيما يأتي والا انتفت فائدة الذكر الخ (قوله) لفظ مقيد ،

---

(قوله) واما الدوارى فقد استشكل الخ ، في الفواصل ويسمى دليل الخطاب اما لأن دلالته من جنس دلالات الخطاب اولأن الخطاب دال عليه وهو اطلاق اصطلاحي فلا تسمع المناقشة في تحقيق اضافة الدليل الى الخطاب فانه يصدق على المنطوق ايضاً بالاعتبارين المذكورين اه (قوله) فالاولى ان يقال الخ ، هذا الكلام مخالف للمراد فتأمل فيه ولو قيل انه مجرد اصطلاح ولا مشاحة فيه لاستقام اه ح عن خط شيخه (قوله) واما الامام المهدى الخ ، ينظر المنقول ههنا عن الامام المهدى في نسخة صحيحة فلعل في المنقول هنا سقطاً او ينقل ههنا عبارة المنهاج فهي واضحة لا غبار عليها اه ح (قوله) فلا وجه للتخصيص ، مدم

ابل سائمة من كل اربعين ابنة لبون وفى كتاب أبي بكر لانس بن مالك حين وجهه الى البحرين حكاية عن فرض رسول الله ﷺ في صدقة الغنم فى سائمتها اذا كانت أربعين ففيها شاة والسائمة صفة تدل على نفي الزكاة فى المعلوفة وأما مفهوم الشرط والمراد به ماعلق (١) من الحكم على شيء بأداة شرط كإن أواذا أونحوهما وهو المسمى بالشرط اللغوي وليس المراد الشرط الذي هو قسيم السبب والمانع السابق بيانها في خطاب الوضع فكقوله تعالى « وان كن اولات حمل فأنفقوا عليهن » فانه يدل بمفهومه على أنهن إن لم يكن اولات حمل لم يجب الانفاق عليهن ولهذا ذهب الشافعي الى أن المبتوتة لانفقة لها إن لم تكن حاملا (٢) وأما أصحابنا والحنفية (٣) فيقولون أن فائدة الشرط أن مدة الحمل ربما تطول فيظن ظان أن النفقة تسقط اذا مضى مقدار عدة الحائل (٤) فنفى ذلك الوهم ومن شرط العمل بمفهوم المخالفة أن لا تظهر له فائدة سوى التخصيص ، واما مفهوم الغاية وهو مايفهم من تقييد الحكم بأداة غاية كالى وحتى فكقوله تعالى « فأن طلقها فلا تحل من بعد حتى تنكح زوجاً غيره » يفهم منه اذا نكحت زوجاً آخر حلت له بشرطه ، وأما مفهوم العدد والمراد به مايستفاد من تعليق الحكم بعدد مخصوص فكقوله تعالى « فاجلدوهم ثمانين جلدة »(٥) أي لا اكثر من ذلك وكقوله ﷺ في أربعين شاة شاة أي لا في أقل من ذلك(٦) وإنما يعمل بمفهوم المخالفة عند معتبريه ( حيث لافائدة ) التقييد بشيء من الصفة

---

احسن الى العبد مطيعاً أى لاعاصياً اه محلي (١) الظاهر أن يقال ما علق به الحكم بأداة شرط اذ هذا هو الشرط اللغوى ، وأما ما علق من الحكم على شيء بأداة شرط فانما هو الجزاء وسيأتى للمؤلف في شرح قوله والشرط يلزم من انتفائه الخ التعبير عن الشرط بذلك والله اعلم اه حبشى (٢) قال النجرى في شرح الآيات وقال الشافعي بل هو خاص في الحامل فقط لا في غيرها التى ليست برجعية فلا نفقة لها عملا بالمفهوم اه (٣) الحنفية لايقولون بالمفهوم فلا اشكال عليهم والله اعلم اه حبشى (٤) قد يقال أما هذا فقد أفاده مفهوم الغاية فينظر اه من خط السيد هاشم بن يحيى رحمه الله تعالى (٥) لكن مفهوم العدد قد يكون في جانب الزيادة والنقص معاً ، نحو فاجلدوهم ثمانين جلدة ، وقد يكون في جانب النقص كما في اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً وقد يكون في جانب الزيادة نحو الطلاق مرتان قالت لكن مدار فهم احد الجانبين وكليهما على قرينة المقام وذلك من دلالة المجاز اوالكناية وكلاهما منطوق كما سيأتى في ليست امي زانية ولم يذكر مفهوم الحصر بالا لأنه يراه منطوقاً كما تقدم ولا مفهوم اللقب لأنه لايراه حجة وتغافل عن عد مفهوم الحصر بانما وبتعريف المسند اليه والمسند باللام او الاضافة وكأنه يرى كل ماأفاد الحصر منطوقاً وان لم يصرح به كما سيأتى في انما والتعريف لأنه انما ذكر المذاهب بلفظ القيل اه من شرح المختصر للجلال رحمه الله تعالى (٦) فعلم أنه اذا قيد حكم بعدد فان كان حكم ما زاد عليه بالاولى كالحديث وقوله عليه الصلاة والسلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً فمفهومه في طرف النقصان والا فهو في طرف الزيادة اه عن خط السيد حسين الاخفش

---

تخرج الصفة المادحة والذامة والكاشفة كما سيأتى ان شاء الله تعالى (قوله) وليس المراد الشرط الذي هو قسيم السبب ، كالوضوء ونحوه من الشروط التى هي من اقسام خطاب الوضع
(قوله) بأداة غاية ، ينظر هل يلزم الدور من ذكر الغاية في الحد وكذا من ذكر الشرط فيما تقدم في تعريفه والعدد فيما يأتى في تعريفه (قوله) حلت له بشرطه ، اي بشرط النكاح وهو العقد ونحوه

---

الاطراد غير قادح في المرجحة نعم يتم ماذكره لو كانت علة التسمية مصححة اه محمد بن زيد رحمه الله ح
(قوله) ينظر هل يلزم الدور الخ ، الظاهر عدم لزومه بأن يحمل مفهوم الغاية ونحوه على المعنى الاصطلاحي والغاية المذكورة في الحد ونحوها على المعنى اللغوى كما ذكر في اسماء الاشارة والموصولات والله اعلم. اه ح عن خط شيخه

( قوله ) مثل ان يكون المسكوت عنه اولى بالحكم من المنطوق اومساوياله ، اي للمنطوق فيه اي في الحكم اعلم ان شارح المختصر ذكر من شروط مفهوم المخالفة ان لاتظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه قال والا استلزم ثبوت الحكم فى المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لامخالفة وقررالسعد ماذكره الا انه اعترض بان ظاهركلامه يقضي بانه لا يشترط في مفهوم الموافقة الاولوية بل تكفي المساواة وهو خلاف ماذكره في شرح قول ابن الحاجب وهو أي مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى حيث قال ولذلك كان الحكم في غيره اولى منه في المذكور ، قلت والمؤلف عليه السلام قداعتبر الاولوية كما سبق في مفهوم الموافقة حيث قال وهو ما كان الحكم في غير المذكور اولى منه في المذكور واما المؤلف عليه السلام فانه حقق المقام بما لايرد عليه اعتراض السعد وذلك ان مقتضى كلامه ان الصفة ونحوها اذا ظهر للتقييد بها فائدة غير التخصيص صار الكلام مجملا فيه أي في كون له مفهوم فلذا قال فلا يقضي فيه بموافقة ولا مخالفة أي لايحكم أن في كلامه مفهوم موافقة ولامفهوم مخالفة ثم ذكر فيما كان كذلك اقساماً ، الاول ما كان المسكوت عنه اولى بالحكم من المنطوق او مساوياً وحكمه انه قد يستغنى بظهور الاولوية والمساواة عن ذكره اي عن ذكر حكم المسكوت عنه فيعرف حينئذ من ذلك لامن المفهوم لتطرق الاحتمال الى المفهوم كما في تحريم قتل الاولاد حال امان الفقر ، الثاني من الاقسام ان يكون الكلام خارجاً مخرج الاغلب فهو كالاول في انه مجمل لايقضي فيه بمفهوم موافقة ولا مخالفة لمساواة حكم المسكوت عنه لحكم المذكور وكذا ما كان المذكور موافقاً للواقع فانه من المساوي ايضاً وقس باقي الاقسام ، فظهر بما ذكرنا اندفع اعتراض السعد اذ لم يذكر المؤلف عليه السلام كون الاولى والمساوي من مفهوم الموافقة كما في شرح المختصر واندفع ما قد يتوهم ان كلام المؤلف عليه السلا متناقض حيث قال اولا فيصير الكلام مجملا ثم حكم على قتل الاولاد بالتحريم ومنشأ التوهم عدم فهم قصد المؤلف عليه السلام فان المتوهم فهم ان المراد ان الكلام يصير مجملا في الحكم كالتحريم ونحوه وليس كذلك اذا المراد كما عرفت ان الاجمال في كون للكلام مفهوم ولذا صرح بالاجمال في المفهوم فيما كان موافقاً للواقع حيث قال فلا يوجد للوصف مفهوماً وصرح ايضاً بالاجمال فيما يأتي في الصفة حيث قال فان جاءت محتملة للتخصيص والتوضيح جاء الاجمال في المفهوم لكن يرد على ما ذكره المؤلف عليه السلام من ان الاولوية لايقضى معها بمفهوم موافقة ولا مخالفة انه قد سبق ان الاولوية شرط في مفهوم الموافقة فهلا حكم المؤلف عليه السلام هاهنا فيما كان الحكم فى المسكوت عنه اولى بكونه مفهوم موافقة كذا ذكره في شرح المختصر وقد يجاب عن هذا الاعتراض بان المؤلف عليه السلام قداشار بقوله قد يستغنى بظهور الاولوية الخ الى دفع هذا الايراد اذيفهم منه انه قد لايستغنى بظهور الاولوية عن مفهوم الموافقة بل الحكم في المسكوت عنه مأخوذ من المفهوم كقوله تعالى ولاتقل لهما اف او نحو ذلك فتأمل فالمقام محتمل والله اعلم ( قوله ) لأن تحريم قتل الاولاد الخ ، هذا يخالف ماسبق من صيرورة الكلام مجملا فيه الخ

والشرط والغاية والعدد وغيرها (سوى التخصيص ) للمذكور بالحكم أما إذا ظهرت له فائدة غير التخصيص للمنطوق بالحكم ونفي الحكم عما عداه تطرق الاحتمال الى المفهوم فيصير الكلام مجملا فيه فلا يقضى فيه بموافقة ولامخالفة مثل أن يكون المسكوت عنه اولى بالحكم من المنطوق أو مساوياً له فيه فانه قد يستغنى بظهور الاولويه او المساواة عن ذكره كقوله تعالى « ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق » لان تحريم

---

(قوله ) والمؤلف عليه السلام قد اعتبر الاولوية الخ يحقق فالاولوية المذكورة في قسم من مفهوم الموافقة وهو نحوى الخطاب وذكر المساواة في القسم الثانى في المفهوم لقوله ولحنه اه ح عن خط شيخه ولفظ حاشية يقال قد ذكر المؤلف المساواة ايضا فلايرد عليه شيء اه ح (قوله) صار الكلام مجملا فيه الخ يحقق هذا الكلام الخ فانه لم يظهر تطبيقه على كلام المؤلف والذى يظهر التدافع في كلام المؤلف فتأمل فيه ولولم يذكر الاجمال لكان اولى كما لم يذكره شارح المختصر فتامل اه ح عن خط شيخه (قوله) فهو كالاول كذا في المنقول منها ولعله سقط تتمة الكلام في الاقسام فيتحقق من نسخة السيد زيد بن محمد رحمه الله اه عن خط المغربى وقد وقف على نسخة السيد زيد فوجد كما هنا اه ح ( قوله ) فان المتوهم فهم الخ ، حاصله ان الاجمال انما هو فى المفهوم لافي الحكم فلا اجمال فيه وحصوله أي الحكم من غير المفهوم فلا يلزم ما توهم اه من خط السيد احمد بن محمد بن اسحق ح بزيادة يسيرة مفيدة (قوله) هذا يخالف ماسبق الخ ، قد دندن المحشي لدفع هذا الاعتراض بما يكفي اه ح عن خط شيخه وفي حاشية مالفظه قلت لامخالفة فتأمل ما ذكرته في

قتـل الاولاد حال أمان الفقر أولى منه حال (١) خوفه ومثـل أن يـكون المذكور غالباً في العادة فيذكر لذلك لا للتخصيص كقوله تعالى « وربائبكم اللاتي في حجوركم» لما كان الغالب كون الربائب في الحجور وأنه من شأنهن خص هذا الوصف بالذكر لغلبة حضوره في الذهن لا للتقييد (٢) ومثل أن يـكون المذكور موافقاً للواقع فلا يوجد للوصف مفهوم مثل قوله تعالى « ولا تـكرهوا فتياتكم على البغآء إن أردن تحصناً » فان الاكراه لا يتـأتى الا مع ارادة التحصن فان آمر المطيعة المواتية للبغاء لا يسمى مكرهاً ولا امره اكراها وقد روي أن هذه الاية نزلت في معاذة ومسيكة جاريتي عبد الله بن ابي (٣) كانتا مسلمتين وكان يـكرههما على البغاء بضريبة يأخذها منهما ، فان قيـل يجوز أن تكون كارهة للامرين التحصن والبغـاء ، قلنا ذلك أمر نادر بعيد الوقوع فأشبه المحال ومثـل أن يـكون جواباً لسؤال سائل عن المذكور أو في حادثة خاصة بالمذكور (٤) مثـل أن يسأل هل في الغنم السائمة زكاة فيقول في الغنم السائمة زكاة أو يـكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة، والاطلاع على ذلك من فوائد معرفة أسباب النزول وسيرة الرسول ﷺ ومثل أن يكون الحكم في المسكوت معلوماً للمخاطب وفي المذكور مجهولا كما لو قيل الصلاة المسنونة فروضها كذا وكذا(٥) فلا يقال مفهومه أن المفروضة ليست كذلك لان ذلك معلوم ، ومثل أن يـكون ذكر القيد لكونه معهوداً فيكون بمنزلة اللقب الذي يحتاج اليـه في التعريف فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ومثل ان يقصد بذكره زيادة الامتنان

(قوله) فان قيل يجوز الخ ، هذا ايراد على قوله فان آمر المطيعة لا يسمى مكرهاً وحاصله ان الاكراه يصح في هذه الحال وهي ان تكون غير مطيعة وغير كارهة

(قوله) لكونه معهوداً ، مثل اكرم لابس البياض

الحاشية يظهر المراد ان شاء الله اه عن خط سيلان

---

(١) لعله يريد بالاولوية من جهة العقل وأما الشرع فالظاهر عدم الفرق اللهم الا أن يفرق بينهما بانه مع عـدم خشية الامـلاق يكون تمرداً وتهاوناً دونه مع الخوف ظهر وجه الاولوية والله اعلم اه (٢) فلا يفهم حل الربيبة التي ليست في الحجر وخالفت الظاهرية وغيرهم فاعتبروا مفهوم هذا الوصف ورأوا ان مخرجه مخرج الغالب زيادة في المقتضى ومحققاً «»لا مانعاً منه لكون الاحكام لا تعلق بالنادر اه جلال «» كذا في المنقول منه ولا وجه للنصب كذا في الحواشي ويمكن أن يكون عطفاً على زيادة على توهم حذف ان اه (٣) قوله عبد الله ابن ابي لفظ عيون المعاني قوله « ولا تكرهوا فتياتكم على البغآء » في عبدالله بن ابي بن سلول كانت له ست جواري يأخذ اجورهن معاذة ومسيكة واروى وقتيلة وعمرة ونفيهة ، ان اردن اي اذا شرط تغليب ، ابو حاتم يقف على البغآء ويعلق ان بقوله عز وجل وانكحوا وفيه بعد اه (٤) ههنا بحث هو ان المفهوم كالعموم كلاهما من مدلولات اللفظ المنطوق فاذا كانت مطابقة السؤال عن الخاص مقتضية لابطال مفهوم جوابه لزم كونها مبطلة لعمومه والا كان الحكم بأبطالها لازماً دون لازم تحكما محضاً اه جلال ويجاب عنه بأنه انما بطل المفهوم هنا لاحتمال ان يراد مطابقة سؤال السائل او يراد التخصيص بالمفهوم واذا قام الاحتمال فلا يؤخذ به على أن مطابقة سؤال السائل ارجح لما فيه من البلاغة وهي مطابقة المقام اه (٥) لعله عبر

على المسكوت كقوله تعالى « لتأكلوا منه لحماً طرياً » فلا يؤخذ منه منع القديد ومثل أن يخرج مخرج التفخيم والتأكيد كحديث لا يحل لامرأة (١) تؤمن بالله واليوم الاخر أن تحد على ميت الحديث فلا يؤخذ منه الحل لمن لا تؤمن بالله واليوم الاخر وقد ذكر صور غير ذلك لا حاجة الى التطويل بها بعد تقرير الضابط (٢) ، ومنها مجيء الصفة للتوضيح فان جاءت محتملة للتخصيص والتوضيح جاء الاجمال في المفهوم كما في قوله عليه الصلاة والسلام لما استعار من صفوان بن امية (٣) أدرعاً فقال أغصباً يا محمد ، بل عارية مضمونة ، يحتمل الايضاح أن العارية شأنها ذلك فيكون حكماً للعارية مطلقاً كما تذهب اليه الشافعية ويحتمل التخصيص أي مشروط فيها الضمان فلا تكون العارية مضمونة حتى يشترط فيها ذلك كما يذهب اليه أصحابنا (٤) والحنفية ، ومنها وهو من الفوائد المختصة بالعدد ان يقصد به التكثير كالالاف والسبعين ونحوهما مما يستعمل في لغة العرب للمبالغة ولهذا قالوا ان قولهم ان اسماء العدد نصوص ، مخصوص بما اذا لم تقم قرينة على إرادة المبالغة نحو جئتك الف مرة فلم اجدك وبه يعلم ضعف الاحتجاج (٥) بقوله ﷺ لما نزل « ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله

---

عن الاركان بالفروض اه (١) قوله لا يحل لامرأة عن ام عطية قالت قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد فوق ثلاث الا على زوج فانها لا تكتحل ولا تلبس ثوباً مصبوغاً الا ثوب عصب وزاد في رواية ولا تمس طيباً الا ادنى طهرها اذا طهرت نبذة من قسط « » ظفار قال ابن بهران اخرجه البخاري ومسلم وغيرهما بروايات عدة وفي معناه غيره اه العصب برود يمنية يعصب غزلها أي يجمع ويشد ثم يصبغ وينسج فيأتي موشى لبقاء ما عصب منه ابيض لم يأخذ صبغ اه نهاية « » القسط عود يتبخر به وظفار الجبوظي موضع بساحل البحر من حضرموت اه من حاشية البخاري (*) وقد اخذ بمفهومه الامام المهدي احمد بن يحيى في أزهاره حيث قال وعلى المكلفة المسلمة الاحداد الخ ولفظ الغيث في سياق جواز احداد المرأة على غير الزوج ثلاثاً وقد روى في الخبر لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت اكثر من ثلاثة ايام الا على زوجها ، قلت وهذا الخبر يدل على أن الكافرة لا احداد عليها لقوله تؤمن بالله واليوم الآخر اه بلفظه قوله ان تحد بالحاء المهملة مضمومة ومكسورة اه من خط قال فيه من خط السيد ابراهيم الوزير على تلخيص ابن حجر وفي القاموس والحدة تاركة الزينة للعدة حدت تحد وتحد حداً وحداداً واحدت (٢) وهو حيث لا فائدة للتقييد سوى التخصيص اه (٣) القرشي وكان قدمه في الاسلام غير ثابت وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يتألفه ليحسن اسلامه اه شرح بحر عن خط بعض العلماء وفي حاشية بل حسن اسلامه ولم يبق فيه شك اه (٤) قال في الشرح وهو اجماع اهل البيت لما روى عن انس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم استعار قصعة فضاعت فضمنها لهم اخرجه الترمذي وقال ابو حنيفة واصحابه وهو مروى عن علي عليه السلام وابن عمر انه لا يضمن وان ضمن قال وعند الشافعي وابن عباس وابي هريرة انه ضامن وان لم يضمن وهذا هو القوى لخبر القصعة ولظاهر خبر صفوان ولأن المستعير اخذ لمنفعته اه من شرح السيد احمد الشرفي على الازهار (٥) على أن لمثل هذا انما اريد به المبالغة

(قوله) فلا يؤخذ منه الحل الخ ، قد أخذ به في الازهار (قوله) للتوضيح لأن المراد بالوصف ما يفيد نقص الشيوع وقصر العام على البعض لا مجرد كونه صفة لموصوف قال في الجواهر المراد بالصفة المخصصة لا الكاشفة والمادحة والذامة والمؤكدة (قوله) ادرعاً ، قيل مائة وقيل ثلاثين وقيل اربعين فقد استعمل المؤلف جمع القلة في الكثرة مجازاً

لهم «سأزيد على السبعين (١) لانه محمول على أنه عليه الصلاة والسلام أراد اظهار الرحمة والرأفة بامته (٢) والدعاء لهم الى ترحم بعضهم لبعض لانه فهم منه مخالفة الزائد للمذكور كيف وقد قال فلن يغفر الله لهم واردفه بقوله ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله فليس المقصود بهذا العدد تحديد المنع وانما هو كقول القائل لمن يسأله حاجة لو سألتنيها سبعين مرة لم اقضها ولهذا بين العلة التي لاجلها لاينفعهم استغفار الرسول وهي كفرهم وفسقهم وهذا المعنى قائم مع الزيادة على السبعين وقد جاء في الرواية مايدل على أنه ﷺ فهم هذا المعنى فانه عند البخاري في باب الخيار بلفظ لواعلم اني ان زدت على السبعين يغفر له (٣) لزدت عليها ، واعلم أن مفهوم المخالفة مختلف فيه على اقوال كثيرة (٤) فاما مفهوم الصفة فهو حجة معمول بها عند أكثر أصحابنا والشافعي ومالك واحمد وأبي عبيدة معمر (٥) بن المثنى حكاه عنه القاضي ابو بكر الباقلاني في التقريب والجويني وغيرهما وابو عبيد القاسم بن سلام (٦) رواه عنه الآمدي وابن

---

مفهوماً اه (١) لما قام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليصلي على عبدالله بن ابي بن سلول قام عمر فأخذ عمر بثوبه فقال يارسول الله تصلي عليه وقد نهاك ربك فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم انما خيرني الله فقال «استغفر لهم أولا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة» وسأزيد اه من شرح التحرير (٢) هذا التأويل يدفع كونه عبثاً اه (٣) أي للكافر الدال عليه قوله تعالى «ذلك بأنهم كفروا» اه (٤) (والحنفية ينفونه) أي مفهوم المخالفة بأقسامه في كلام الشارع فقط قال الكردي تخصيص الشيء بالذكر لايدل على نفي الحكم عما عداه في خطابات الشارع فاما في متفاهم الناس وعرفهم في المعاملات والعقليات فيدل اه ثم لما وافق صحابنا الشافعية في غالب احكام الامثلة السابقة وكان ذلك موهماً كونهم قائلين بمفهوم المخالفة أزال بقوله (ويضيفون حكم الاولين) مفهوم الصفة والشرط (الى الاصل) وهو العدم الاصلي بحكم الاستصحاب وإبقاء ما كان على ما كان وانما اخرج المنطوق من ذلك الحكم الاصلي لكان النطق المصرح بخلافه فما سواه بقي على حاله (الا لدليل) يعنى حكم الموصوف عند اتصافه بوصف آخر والمشروط عند عدم الشرط انما هو العدم الاصلي دائماً الا اذا ثبت له حكم حادث لدليل اقتضى ذلك (والاخرين) أي ويضيفون حكم مابعد الغاية وما وراء العدد (الى الاصل الذي قرره السمع) أي الشرع من العمومات وغيرها كقوله تعالى «واحل لكم ماوراء ذلكم» في حل نكاح المطلقة ثلاثا بعد نكاح الزوج الثاني وعموم المنع من الاذاء الدال على حرمة الضرب بعد الثمانين في القذف ولعل تخصيص الاصل في الاخيرين بتقرير السمع بحكم الاستقراء بان وجدوا مواردها كلها داخلة تحت أصل قرره السمع بخلاف الاولين (وينفون نفي النفقة) للمبانة التي ليست بحامل ، جواب اشكال وهو انكم قائم يضاف حكم الاولين الى الاصل ولا يستقيم ذلك في المبانة المذكورة لان الاصل فيها وجوب النفقة مادامت في العدة لان النفقة في مقابلة احتباسها له ، نعم كان الاصل عدم الوجوب قبل النكاح لكنه انعكس الامر بناء على علته فاجيب بمنع نفيها فان نفقتها واجبة اه تحرير وشرحه والله اعلم (٥) بفتح الميمين ذكره ابن خلكان بينهما عين مهملة وفي آخره الراء والمثنى بضم الميم وفتح الثاء المثلثة وتشديد النون المفتوحة وفي آخره مثناة من تحتها اه ابن خلكان (٦) بتشديد

(قوله) معمر بن المثنى ، هو النحوي المشهور روى عنه ابو عبيد القاسم ابن سلام وهو معاصر للاصمعي وهو علم من أئمة اللغة

الحاجب وابن السمعاني وهـو مروي عن الجويني والمزني والاصطخري والمروزي وابن خيران وابي ثور والصيرفي والاشعري واحتجاج اصحابنا بمفهوم قوله تعالى ومن « قتله منكم متعمداً فجزآء مثل ماقتل من النعم » على أن لاجزآء على الخاطي قال الامير الحسين ولا اعلم قائلاً من اهلنا بخلافه يدل على ان مفهوم الصفة معمول به عندهم اذ لم يفرق بين الحال وغيرها من انواع الصفة في هذا الباب احد من العلماء ولهذا قال الفقيه يوسف في الثمرات ان سبيل هذا سبيل قوله عليه الصلاة والسلام في سائمة الغنم زكاة ولا يقال انهم انما نفوا وجوب الجزاء على الخاطي رجوعاً الى الاصل لانه يضمحل بالقياس على سائر محظورات الاحرام وضمان الاموال ( ) فلولا العمل بالمفهوم لوجب القول بالوجوب عملا بالقياس ونفى حجيته بعض اصحابنا كالامامين يحيى ابن حمزة واحمد بن يحيى (٢) عليهما السلام والحنفية وبعض الشافعية والمالكية واختاره الغزالي والامدي واختلف كلام الرازي فاختار في المعالم الاول وفي المحصول والمنتخب الثاني ومنهم من قال بمفهوم الوصف المتتابع مثل اكرم الرجل الطويل الابيض دون غيره لان الاعتناء بمتابعة الاوصاف يفيد تأكيد ان الحكم فيما عداها بخلافه ويضعف إحتمال افادتها لغير ذلك وروي عن ابي عبد الله البصري انه حجة في ثلاث صور ، احدها ان يكون الخطاب ورد للبيان نحو في سائمة الغنم زكاة المبين لاية الزكاة ، (٣) ثانيها (٤) ان يكون لابتداء التعليم كحديث اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا مفهومه عدم التحالف مع عدم قيام السلعة ، (٥)

(قوله) لانه يضمحل ، اي الرجوع الى الاصل (قوله) على سائر محظورات الاحرام الخ ، فانه يجب فيها ما اوجبته ولو خطأ فالقياس عليها يرفع حكم الاصل

---

اللام اه (١) قال النجرى في شرح الايات وقال ابو حنيفة والشافعي يجب عليه أيضاً ، حجتهم ان اتلاف الاموال يستوى في ضمانه العامد والخاطيء وفهم من مفهوم الحال نه لاجزاء على الخاطيء وقدم القياس على مفهوم الصفة قلنا مفهوم الحال كالمنطوق فلا يعارضه القياس اه (*) وانما الوجه حينئذ هو دلالة مفهوم الصفة اه (٢) هذا في المعيار وشرحه واما في مقدمة الازهار فجعله من المأخوذ به وانما الساقط مفهوم اللقب هناك سماع (٣) قال السبكي في شرحه للمختصر وانما جعل السائمة بياناً لاتعليما لان الزكاة سبق وجوبها بخلاف التحالف فانه لم يسبق حكمه على قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان فالبيان ما تقدمه الحكم مجملا والتعليم ما يرد واضحاً لم يتقدمه شيء اه (٤) عبارة ابن الحاجب أو التعليم كالتحالف قال السبكي كما في قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وكتب السبكي قال شيخنا انما يتم التمثيل بحديث التحالف اذا كانت الصيغة فيه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا كما نقله ابو الحسين البصرى في شرح المعتمد عن أبي عبدالله البصرى وبهذا يدل على أن السلعة اذا لم تكن قائمة لاتحالف والحديث بهذه الزيادة رواه الدارقطني باسناد ضعيف اه من خطه من هامش شرح السبكي (٥) هذا لا يرد عليه ما اورده السعد على العضد من أن هذا من قبيل مفهوم الشرط اذا لم يذكر في شرح المختصر قوله والسلعة قائمة كما ذكره المؤلف عليه السلام فتأمل اه لان عبارة العضد إن تحالفا في القدر والصفة فليتحالفا أو ليترادا اه قال السعد كانه

ثالثها ان يكون ماعدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين (١) لان المفهوم وهو الشاهد الواحد داخلا تحت لفظ الشاهدين فلو لم يكن الحكم فى الواحد مخالفاً لما كان لذكر (٢) الاثنين فائدة ، و للمنصور بالله عبد الله بن حمزة تفصيل آخر يقرب من هذا وقال الجويني انه حجة فيما اذا كان الوصف مناسباً نحو فى الغنم السائمة زكاة لما فى خفة مؤنة السوم من المناسبة للمواساة بالزكاة بخلاف نحو في الغنم العفر الزكاة لكونها حينئذ فى معنى اللقب وهذه (٣) الاقوال مبنية على ظهور انتفاء ماعدا التخصيص من فوائد التقييد بالصفة فيما ذكروه من الامثلة وظهوره فيها لاينفي ظهوره في غيرها (٤) ، واعلم ان هذا الخلاف فى الصفة مشروط فيه عند البعض ان يكون هناك اسم تجري عليه الصفة متقدم أو متأخر اما لو ذكر الاسم المشتق وحده نحو في السائمة (٥) الزكاة فلا مفهوم له لاختلال الكلام بدونه كاللقب ، والاكثرون لايشترطون ذلك لدلالته على السوم الزائد على الذات بخلاف اللقب وعند آخرين أن تكون الصفة مما تطرأ وتزول اما اذا كانت ملازمة للجنس كالطعم في قوله ﷺ

---

نقل بالمعنى والا فلا يوجد بهذه العبارة في الكتب المعتبرة ومع ذلك فهو من قبيل مفهوم الشرط الخ اه المراد نقله (١) يفهم منه انه لايحكم بشاهد واحد لان الواحد جزء الاثنين والجزء لايكون له حكم الكل الا ان هذا من مفهوم العدد وكلامنا في مفهوم الصفة ، نعم ذكر الجويني في البرهان ان جميع المخصصات راجعة الى الصفة لان المعدود موصوف بعدده والمظروف موصوف بالاستقرار في ظرفه ونحو ذلك اه شرح مختصر للجلال (٢) قال في شرح التحرير بعد ذكر هذه الاربعة المفاهيم مالفظه فرجع الكل أى الشرط والغاية والعدد الى الصفة لان المقصود من الصفة تخصيص المنطوق وهو حاصل في الكل وليس المقصود عدم التفاوت بين المذكورات بوجه حتى يرد انه لوكان الكل سواء لما وقع الاختلاف بين القائلين بها فالشافعي واحمد والاشعرى وابو عبيد من اللغويين وكثير من الفقهاء والمتكلمين قالوا بمفهوم الصفة وقال بمفهوم الشرط كل من قال بمفهومها وبعض من لم يقل به كابن سريج وابى الحسين البصرى وقال بمفهوم الغاية كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضى عبد الجبار فان من يرد الكل اليها يريد بها ماهو أعم من النعت أى مايفيد معنى تخصيص المنطوق والتفاوت انما هو بين الصفة بمعنى النعت وباقى الاقسام ثم قالوا اقواها مفهوم الغاية ثم الشرط ثم الصفة وثمرته تظهر في الترجيح عند التعارض اه (٣) حل ذلك انه ظهر فيما ذكروه عدم فائدة التقييد بالصفة غير التخصيص وظهور عدم الفائدة غير التخصيص فيما ذكروه لاينفي ظهور تلك الفائدة في غير ماذكروا وبيان ذلك أن التخصيص ظاهر فيما مثلوا به ولم تظهر فائدة غيره بل انتفى ظهورها ولكن انتفاء ظهورها فيما مثلوا به لايمنع من وجودها وظهورها فى غيره فحينئذ يستوى جميع فوائد الصفة من التخصيص وغيره في غير ماذكروه فيكون مفهوم الصفة مجملا اه (٤) وقد يقال ظهوره في التخصيص قوى بعد البحث البليغ عن ارادة غير التخصيص من الوجوه المذكورة سابقاً فيكون البحث عن ذلك كما في البحث عن مخصص العام كما مر اه (٥) قلت أما لو كانت اللام موصولة فيجوز ان يكون الموصوف

---

(قوله) كالحكم بالشاهدين ذكر السعد ان هذا من مفهوم العدد دون الصفة لانه قال الا انك قد عرفت ان مرجع الكل الى الصفة معنى (قوله) في الغنم العفر ، الاعفر من الظباء ما يعلو بياضه حمرة او الذي في سواده حمرة واقرانه بيض او الابيض ليس بشديد البياض كذا في القاموس (قوله) فيما ذكروه ، يعنى في الامثلة وقوله وظهوره اي انتفاء ماعدا التخصيص وقوله فيها اي فيما ذكروه من الامثلة (قوله) واعلم الخ ، ذكره فى جمع الجوامع

---

(قوله) واقرانه بيض في نسخ واقرابه اه وهي هكذا في القاموس ولفظه فى باب الباء المعجمة وفصل القاف في مادة قرب وبضمتين الخاصرة ومن الشاكلة الى مراق البطن جمعه الاقراب اه ح عن خط شيخه

لاتبيعوا الطعام بالطعام فهو قريب من التخصيص بالاسم ، والا كثرون على خلاف ذلك ويقتصرون على الضابط المذكور ، وأما مفهوم الشرط فقال به القائلون بمفهوم الصفة وبعض المانعين لها كالمنصور بالله عبد الله بن حمزة وحكاه عن شيخه وكالشيخ أبي الحسن الكرخي وأبي الحسين البصري والفقيه يحيى بن حسن القرشي (١) والجويني والامام الرازي وابن سريج وابن الصباغ وغيرهم وبه قال الامام المهدي احمد ابن يحيى بعد البحث عن أدلة الخلاف (٢) لاقبله لجواز أن يكون لهذا الشرط (٣) شرط آخر يخلفه فيه فيكون موافقاً واختاره السيد أبو طالب (٤) فى المجزي وأما الامام يحيى بن حمزة والقاضيان عبد الجبار والباقلاني وأبو علي وأبو هاشم والغزالي والآمدي فعلى المنع فيه كمفهوم الصفة وهو رواية عن أبي عبد الله البصري وقدروي عنه القول به ، وأما مفهوم الغاية فقال به القائلون بمفهوم الشرط وبعض المانعين له كالسيد أبي طالب والامامين (٥) والقاضيين والغزالي والشيخ الحسن وحفيده وحكاه الامام المهدي والسيد ابراهيم والشيخ الحسن والقاضي عبد الله الدواري عن الجمهور وقد ذهب بعض العلماء الى أن دلالتها على انتفاء حكم ما قبلها عن ما بعدها من قبيل المنطوق وحكي عن أبي رشيد (٦) المنع وفاقاً للحنفية كما تقدم ، وأما مفهوم العدد فقال القاضي عبد الله الدواري لاأعلم خلافاً في مفهومه الامع من نفى المفهوم جملة (٧) وهو قول أبي حنيفة لجعله أقوى من مفهوم الغاية وهذا منه عجيب فانه حكى من مذهب صاحب الجوهرة ما يدل على أن مفهوم الغاية أقوى من مفهوم العدد لانه يعمل بمفهوم الغاية مطلقاً وبمفهوم العدد اذا كان بياناً لمجمل كالصفة والشرط وفيما عداه

---

محذوفاً فيستقيم أن يكون من مفهوم الصفة اه (١) مؤلف العقد في اصول الفقه والمنهاج في اصول الدين كان في عصر الامام صلاح الدين اه عن خط بعض العلماء (٢) أي يعمل به بعدالخ (*) قال الامام المهدي لاشك في أن معنى قول القائل اكرم زيداً ان دخل الدار كمعنى قوله دخول الدار شرط في إيجاب اكرام زيد والاتفاق واقع على أنه مع هذه العبارة يفيد أنه اذا لم يدخل الدار فلا إيجاب لاكرامه لفقد الشرط وهذا يستلزم كون انتفاء الشرط دليل انتفاء المشروط لكن ليس لنا أن نقطع به لمجرد شرط معين لجواز أن يكون للحكم شروط متعددة فاذا لم يثبت الحكم لانتفاء هذا الشرط وجوزنا أن له شرطاً آخر يقوم مقام هذا الشرط في اقتضاء الحكم لم نقطع بانتفاء الحكم بانتفاء الشرط بل له ولحصول العلم بانه لاشرط آخر بالبحث والتفتيش اه (٣) الاولى لهذا الحكم اه (٤) يتأمل في هذه الرواية مع الآتية اه وفي حاشية أي اختار قول الامام المهدي بدليل قوله فيما سيأتي في مفهوم الغاية وبعض المانعين له كالسيد ابى طالب وقد سماه هو والمهدي مانعين لمنعهما له في بعض الصور وكان الاولى أن يقال وبه قال السيد ابو طالب بعد الخ واختاره الامام المهدي اه (٥) الامام المهدي والامام يحيى بن حمزة والقاضيين عبد الجبار والباقلاني ايضاً اه (٦) سعيد بن محمد النيسابوري وقوله المنع أي من العمل بمفهوم الغاية اه (٧) أي مفهوم المخالفة اه

---

(قوله) على الضابط المذكور وهو حيث لافائدة للتقييد سوى التخصيص (قوله) عن شيخه ، الحسن الرصاص (قوله) بعد البحث عن ادلة الخلاف ، أي عن الادلة المخالفة لذلك الشرط قال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج فاذا جوزنا ان لذلك الحكم شرطاً آخر ان حصل قام مقام هذا الشرط في اقتضاء الحكم لم يقطع بانتفاء الحكم لمجرد انتفاء ذلك الشرط فلابد من البحث والتفتيش عن الادلة والامارات المقتضية للاحكام الشرعية (قوله) وقد ذهب بعض العلماء ، حكاه في المنهاج عن ابي الحسين ويبحث عن حجته انشاء الله تعالى (قوله) لانه ، أي صاحب الجوهرة يعمل بمفهوم الغاية الخ (قوله) كالصفة والشرط عند من اجاز ان يكون بياناً لمجمل

---

(قوله) اي عن الادلة المخالفة ، اي التي تخالفه اه حبشي

موضع اجتهاد ثم أن الامام الرازي والعلامة القرشي وغيرهما عملوا بمفهوم الشرط دون مفهوم العدد والقاضي البيضاوي عمل بمفهوم الصفة دونه ولذلك جعل القاضي عبد الوهاب بن السبكي الصفة سوآء كانت مناسبة أو غير مناسبة أقوى من العدد ، وأما النووي فقال إن مفهوم العدد باطل عند الاصوليين (١) والذي يترجح أن مفهوم العدد في مرتبة مفهوم الصفة (وهو) أي المفهوم المذكور الذي هو مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد ، المختار أنه (معمول به) بالشرط المذكور (٢) (والا انتفت فائدة الذكر ولما قال به أئمة اللغة) هاتان (٣) حجتان على وجوب العمل بهذه المفاهيم الاربعة جملة ، تقرير الاولى ان يقال لو لم يدل تخصيص محل النطق بالذكر على المخالفة لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة (٤) والتالي باطل فكذا المقدم أما الشرطية (٥) فلان المفروض عدم فائدة غير التخصيص ، واما الاستثنائية فلانه لايستقيم ان يثبت تخصيص من احاد البلغاء (٦) لغير فائدة فكلام الله ورسوله أجدر ، واعترض بأن حاصل (٧) ماذكرتم اثبات لوضع التخصيص بنفي الحكم (٨) عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وانه باطل لان الوضع انما يثبت بالنقل (٩) ، واجيب بانا لانسلم ان دلالة التخصيص

(قوله) مناسبة كالسوم او غير مناسبة كالعفر (قوله) بنفي الحكم ، متعلق بالتخصيص وقوله بما فيه من الفائدة متعلق بأثبات (قوله) وانه باطل ، اي اثبات الوضع

(قوله) متعلق بالتخصيص ، عبارة شرح المختصر لنفي الحكم فيكون متعلقاً بقوله لوضع كما لا يخفى افاده السيد حسن بن زيد الشامي رحمه الله ح

---

(١) وتعقبه ابن الزمعة بان مفهوم العدد هو العمدة عندنا في عدم تنقيص الحجارة في الاستنجاء عن الثلاث والزيادة على ثلاثة ايام في خيار الشرط وتعجب من النووي رحمه الله في قوله هذا قال ولعله سبق اليه الوهم من اللقب اه ابن ابي شريف والله اعلم (٢) يعني به قوله فيما سبق حيث لافائدة سوى التخصيص اه (٣) هذا الكلام وقوله في آخر البحث وهاتان الحجتان عامتان لجميع المفهومات المعمول بها صريح في أن هاتين الحجتين عامتان لجميع الاربعة المفاهيم وامثلة الحجة الثانية وقوله انما يكون قادحاً لو كان المدعى القطع بمفهوم الصفة الخ وإيراد المعارضة بمذهب الاخفش يدل على اختصاص الحجة الثانية بمفهوم الصفة اذ الاخفش لاينفي سواه فانظره اه (٤) واجيب بمنع انحصار الفائدة فيه أي في نفي الحكم عن المسكوت لجواز أن يكون له فائدة أخرى وعدم ظهورها بالنسبة الى بعض الافهام لايستلزم عدم ظهورها بالنسبة الى الكل اه تحرير وشرحه اه (٥) وهي الملازمة بين عدم دلالة التخصيص بالذكر وانتفاء الفائدة وقوله فلان المفروض عدم فائدة غير التخصيص يعني أن فائدة تخصيصه بالذكر هي فائدة تخصيصه بالحكم وقوله وأما الاستثنائية وهي رفع التالي أعني قولنا لكن لتخصيصه فائدة لينتج رفع المقدم وهو قولنا فدل التخصيص بالذكر على المخالفة اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٦) لبعض افراد النوع بالذكر دون البعض الآخر اه شرح الجلال على المختصر (٧) لفظ التحرير مع شرحه في موضع هذا الاعتراض (واجيب بانه) اى ماذكرتم (اثبات اللغة) أي وضع التخصيص (لنفي الحكم عن المسكوت) تفسير للغة فانها عبارة عن اللفظ الموضوع واثباته بمعنى اثبات وضعه والتخصيص لما كان من اعتبارات اللفظ الموضوع جعل بمنزلته (بانه) أي التخصيص متعلق باثبات (حينئذ) أي حين يجعل دالا على ماذكر (مفيد) بخلاف ما اذا لم يجعل فانه على ذلك التقدير يلزم خلوه عن الفائدة فلا يصار اليه ويتعين جعله دالا (وهو) أي اثبات اللغة بدليل العقل بدون النقل باطل كما عرف في موضعه اه (٨) لفظ العضد لنفي باللام وهي اولى اه (٩) وايضاً هذا اثبات

على مخالفة المسكوت للمذكور بالوضع لم لاتكون بالعقل كما قال به البعض او بان العرف العام يقصد اليه ويفهمه كما ذهب اليه الرازي فى المعالم (١) سلمناه فلا نسلم أنه اثبات الوضع بالفائدة بل ثبت بطريق الاستقرآء عنهم أن كل ماظن أن لافائدة للفظ سواه تعينت لان تكون مرادة وهذا كذلك فاندرج فى القاعدة الكلية الاستقرآئية فكان اثباته (٢) بالاستقرآء لابالفائدة وأنه يفيد الظهور (٣) فيه فيكتفى به ، سلمناه لكن لانسلم بطلانه لأنا أثبتنا جميعاً دلالة التنبيه (٤) تفاديا عن لزوم الاستبعاد فى كلام الشارع فاثبات دلالة المفهوم حذراً عن لزوم أنتفاء فائدة الذكر أولى اذ لايشك أحد فى أن البعد أخف محذوراً من عدم الفائدة وهذا الجواب الاخير يناسب من يجعل دلالته من جهة الشرع لاغير (٥) ، اعترض ثانياً بالنقض (٦) الاجمالي بأن يقال لو صح ماذكرتم لزم أن يكون مفهوم اللقب كذلك اذ يجيء فيه مثل ذلك وهو أنه لو لم يثبت به نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيداً فيلزم أن يعتبر والاتفاق بيننا وبينكم على أنه غير معتبر ، واجيب بأن اللقب لو اسقط لاختل (٧) الكلام فذكره لنفي الاختلال وهو أعظم فائدة فلم يصدق أنه لولم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيداً فانتفت دلالته على المفهوم ، اعترض ثالثاً بمنع الملازمة يعني لانسلم انه لولا التخصيص فلا فائدة بل فائدته اما تقوية دلالته على المذكور لئلا يتوهم خروجه على سبيل التخصيص فانه لو قال فى الغنم زكاة جاز ان يكون المراد المعلوفة تخصيصاً فاما ذكر السائمة زال

(قوله) وهذا الجواب الاخير ، وهو اثبات دلالة التنبيه الخ

---

لوضع اللفظ للمفهوم بانه لا فائدة له ولا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة لأنه دور اذ لايثبت كونه لافائدة الا اذا كان دالا عليه ولا يدل عليه دلالة وضعية الا اذا كان موضوعاً له والفرض انه لم يثبت كونه موضوعاً له الا بكونه فائدة له وانه صريح الدور ولا يندفع بما سيأتي في دفع النقض بمفهوم اللقب اه مختصر وشرحه للجلال (١) فانه ظن أن لافائدة للفظ سوى التخصيص اه (٢) أى الوضع اه (٣) أى ظهور تخصيص محل النطق فيه أى في نفي الحكم عن المسكوت عنه والله اعلم اه سيدنا احمد حبشي ، وقوله سلمناه أى أن حاصل ماذكرتم الخ اه (٤) والايماء اه عضد (*) وهو الاقتران بحكم لولم يكن او نظيره للتعليل كان بعيداً اه عضد (٥) لأنه من باب قياس الاولى يعني حيث اثبتنا الدلالة على المخالفة حذراً من لزوم انتفاء الفائدة قياساً على اثبات دلالة التنبيه تفادياً من لزوم الاستبعاد في كلام الشارع ولما كان هذا قياساً على كلام الشارع ولا يتم الا بجعل دلالته من جهة الشرع ايضاً والا بطل القياس قال الشارح وهذا الجواب الخ اه (٦) وهو تخلف الحكم المدعى عن الدليل واما التفصيلي وهو الذى يقال له المناقضة والمنع فهو منع مقدمة الدليل اه (*) وفي حاشية والجواب بابداء الفارق بين اللقب وغيره اه (٧) والجواب ان اردتم اختلال الكلام الذى قصده الشارع وأفاده فلا شك أن الاختلال حاصل في اللقب وغيره من انواع المفاهيم فان لفظ السائمة مثلا اذا اسقط من قوله في الغنم السائمة زكاة لم يفد الباقي ماهو مقصوده من الحكم بالزكاة في الغنم المقيدة بالسائمة الخ مافي الفواصل اه المراد نقله (*) ورد بان النزاع ليس في إسقاط المذكور بعد

( قوله ) بان الخلو عن فائدة ، يعني سوى التخصيص ( قوله ) متحقق في بعض الصور ، كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته فانه لا يجرى فيه ما ذكروه اصلا ( قوله ) وكذا غيره ، اي غير ما ذكرتموه ليس بلازم (قوله) فيجوز عدم الفائدة ، اي في نفس الامر بحكم الاصل اذ الحكم بالفائدة حكم من الاحكام والاصل عدم الحكم وانما يثبت بدليل ولم يوجد وقوله بل عدم ظهورها ، يعني للمجتهد بحكم الوجدان اي وجدان المجتهد وان لم تثبت الفائدة في نفس الامر فقوله بل عدم ظهورها مبتدأ خبره مادل عليه ( قوله ) وهو كاف ، اي عدم ظهورها كاف وهذا معنى قول المؤلف عليه السلام لأن شرط المفهوم الخ اذا عرفت ذلك فما ذكره المؤلف عليه السلام في هذا الجواب دفعاً لمنع الملازمة كما ذكره السعد لا مجرد كلام على السند (قوله) ثم ان العموم والقياس الخ ، خلاصة هذا انا لو سلمنا ما ذكره المستدل من ان لفظ الغنم عام للمعلوفة والسائمة وان ذكر السائمة لدفع توهم خروجها عن العموم فما ذكره مدفوع بان العموم والقياس انما يكونان على تقدير الاولوية او



الوهم واما ثواب الاجتهاد (١) بالقياس(٢) وهو الحاق المسكوت عنه بالمذكور بمعنى (٣) جامع فلا تخلو صوره عن فائدة مما ذكرناه ، واجيب بان الخلو (٤) عن فائدة متحقق في بعض الصور فانكاره مكابرة وما ذكرتموه من الفائدة وكذا غيره ليس بلازم فيجوز عدم الفائدة بحكم الاصل بل عدم ظهورها بحكم الوجدان (٥) وهو كاف في المطلوب لان شرط المفهوم أن لا يظهر غيره من الفوائد لا عدم غيره في نفس الامر ثم أن العموم والقياس انما يكونان على تقدير الاولوية

ذكره بل في تخصيصه بالذكر واللقب وغيره سواء في أن الكل اذا لم يذكر اختل المراد لا الكلام فانه يمكن تحصيل كلام بدون اللقب المخصوص ودون الصفة اه شرح مختصر للجلال رحمه الله (١) فيه ، أي في الوصف بمعنى أن يكون جامعاً بين موصوفين به حكم على احدهما موصوفاً به وعلى الآخر غير موصوف به فيلحق مالم يوصف به بما وصف به واعتبار الوصف كما اذا قيل في الغنم السائمة زكاة وقيل في الابل زكاة فيقاس الابل على الغنم في تقييدها بالسوم وكما ذهب اليه الشافعي في تقييد كفارة الظهار بالايمان قياساً على كفارة القتل اه شرح جلال على المختصر (٢) عطف على أما تقوية اه (٣) في نسخة لمعنى اه (٤) في شرح الحاشية «» السعدية على العضد يعني أن الخلو عن الفائدة متحقق في بعض الصور لأن ماذكرتم من الفائدة ليس بلازم الى قوله كما مر فخذه اه «» يريد حاشية العلوى (٥) لأنا لم نجد في بعض

المساواة وقد شرط عدمهما لما عرفت سابقاً في شرح قوله حيث لافائدة سوى التخصيص من اشتراط ان لا يكون المسكوت عنه اولى بالحكم من المنطوق الخ وقد سبق تحقيق الكلام فيه وانما المحتاج اليه هاهنا بيان ان العموم انما يكون على تقدير الاولوية اذ لا يخفى مافي كلام المؤلف عليه السلام من الاجمال في ذلك لما ذكر المعترض ان السائمة لدفع توهم خروجها عن العموم فهم منه ان لفظ الغنم عام للمعلوفة والسائمة مع ذكر السائمة وهذا انما يتم اذا كان التقدير في الغنم سيما السائمة كما ذكره في شرح المختصر ليستقيم الكلام اذ لو لم يكن

( قوله ) اي في نفس الامر ، ينظر في التقييد بنفس الامر اه عن خط السيد اسمعيل بن محمد بن اسحق ولم يثبت في الشرح ولا في حاشية السعد اه ح ( قوله ) فقوله بل عدم ظهورها مبتدأ ، هو معطوف على الفاعل فتأمل في كلام المؤلف اه وعبارة السعد بل يجوز عدم ظهورها اه ح عن خط شيخه ( قوله ) لا مجرد كلام على السند الذى هو كون تقوية الدلالة ونيل ثواب الاجتهاد فائدة كما مر كما هو ظاهر كلام الشرح اه علوى (قوله) من الاجمال في ذلك ، وذلك انه كذا ظنن بخط ح وهنا بياض في الامهات بعد قوله في ذلك وقد استقام المعنى بالمظنن به اه (قوله ) اذا كان التقدير الى قوله كما ذكره في شرح المختصر ، ولفظ المحقق الجلال في تقرير كلام المختصر ؛ واعترض الدليل القائل لو لم يدل على المخالفة لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة بان فائدته ، اي فائدة ذكر الوصف تقوية الدلالة على كون المتصف به محكوما عليه او محكوما فيه حتى لا يتوهم تخصيص من له الصفة واخراجه عن الحكم لو لم يعنون بصفته واجيب بان الذى جعلتموه فائدة فرع كون الخلاف مقصوراً على الفاظ صفة العموم لا قائل به بل الخلاف في صفة العام وغيره حتى في الصفة المقدرة كما تقدم وبعض الافاضل عنى به العضد قرر هذا الجواب بان

أو المساواة (١) وقدشرط عدمهما (٢)،وتقرير الثانية أن يقال لولم يكن التعليق بالصفة دالا لغة على نفي الحكم فيما عداها لما فهم منه أهل اللغة ذلك والتالي باطل فالمقدم مثله أما الاولى فظاهرة لاستحالة فهم اللغوي من اللفظ مالادلالة له عليه ، وأما الثانية فلان اباعبيدة معمر (٣) بن المثنى وابا عبيد القاسم بن سلام وهما من ائمة اللغة والاول شيخ الثاني فهما ذلك وقالا في قوله ﷺ لَيّ الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه احمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث وبر بن أبي دليلة (٤) عن محمد بن ميمون (٥) بن مسيكة ومنهم من يقول محمد بن عبدالله بن ميمون عن عمرو بن الشريد عن أبيه وهذا اسناد جيد إنه يدل على أن لي غير الواجد لايحل عرضه وعقوبته وقالا في قوله ﷺ لان يمتلىء جوف أحدكم قيحاً خير له من أن يمتلىء شعراً رواه مسلم عن سعد بن أبي وقاص والبخاري عن ابن عمر وأبو داود باسناد على شرطهما عن أبي هريرة لما قيل أن المراد بالشعر هنا الهجاء مطلقاً أو هجاء الرسول خاصة لوكان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله وكثيره سواء فجعلا الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير ففهما منه ان غير الكثير ليس كذلك فالزما من تقدير الصفة المفهوم فكيف لو صرح بها ، قال ابو على اللؤلؤي بلغني عن ابى عبيد انه قال وجهه ان يمتلىء قلبه حتى يشغله عن القرآن وذكر الله فاذا كان القرآن وذكر الله الغالب فليس جوف هذا عندنا مملوءاً من الشعر بل جاء في الصحيحين عن ابن مسعود وهو من اهل اللسان انه قال قال رسول الله ﷺ من مات يشرك

---

الصور فائدة سوى مفهوم المخالفة اه (١) بين الابل والغنم في علة القياس اه جلال على المختصر (٢) في التحرير وشرحه لابن الهمام ودفع الثاني بان شرطنا في دلالته أى التخصيص على نفي الحكم عن المسكوت عدم المساواة في المناط أى عدم مساواة المسكوت للمنطوق في الحكم والرجحان أى وعدم كونه اولى من المنطوق به وثواب الاجتهاد انما يتصور فيما اذا كانا متساويين في العلة والحاق المسكوت في الحكم المسكوت بالمنطوق بدلالة النص انما يكون عند الرجحان اه والله اعلم (٣) معمر بن المثنى ابو عبيدة بالتاء والقاسم بن سلام ابوعبيد بغيرتاء ذكره الترمذى ومثله في تاريخ ابن خلكان اه من خط مولانا الحسين بن القاسم (٤) في القاموس وبر بن ابى دليلة شيخ للبخارى ويسكن اه (*) وبر بفتح اوله وسكون الموحدة بعدها راء ابن ابى دليلة بالتصغير واسمه مسلم الطائفي ثقة من السابعة اه تقريب (٥) محمد بن عبدالله بن ميمون ابن مسيكة بمهملة مصغر الطائفي وقد ينسب لجده مقبول من السادسة اه تقريب (*) قال الحافظ المزى في الاطراف ماممناه حديث لي الواجد رواه النسائي وابو داود وابن ماجه ثم

---

التقدير هكذا لكان المعنى في الغنم الشاملة لها السائمة فيكون ذكر السائمة بعد هذا لغواً يصان عنه كلام الحكيم واذا كان التقدير ما ذكره في شرح المختصر كان الحكم في السائمة اولى ومع احتمال الاولوية يكون الكلام مجملا في المفهوم ولا يقضى فيه بموافقة ولا مخالفة كما سبق فعدم اعتبار مفهوم المخالفة حينئذ لانتفاء شرط العمل به واما شارح المختصر فخلاصة ما اجاب به ان شمول لفظ الغنم الموصوفة بالسائمة للمعلوفة والسائمة مما لم يقل به احد وان كان الغنم بدون التقييد بالسائمة عاما متناولا لها بالاتفاق (قوله) او المساواة يحتمل عود هذا الى القياس فقط ويحتمل عود كل من الاولوية والمساواة الى كل من العموم والقياس اذ قد يكون حكم الفرع في القياس الاولى (قوله) وقالا في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته ، مقول القول إنه يدل الخ (قوله) وقالا في قوله صلى الله

---

التخصيص فرع بقاء العموم بعد ذكر الصفة ولا قائل به في قولنا في الغنم السائمة زكاة انما العموم قبل ذكر السائمة وفيه ان الخصم لم يدع العموم بعد الوصف انما ادعى انه لو اسقط الوصف لجاز اخراج السائمة عن الحكم بمخصص فاذا نص عليها لم يجز اخراجها والنص عليها لا يستلزم اخراج المعلوفة عن الحكم كما هو مدعى مثبت المفهوم اه (قوله) لكان المعنى في الغنم الشاملة لها ، ينظر فالظاهر ان المعنى في الغنم الشاملة للسائمة ولا لغو على هذا في لفظ هذا السائمة اذ مع كونه متضمناً فقط يندفع بالتصريح به التوهم المذكور ولعل العلة في اشتراط الاولوية لصحة العموم هنا انه لو لم يحمل عليها لكان الظاهر العكس اعني يتوهم عند الاطلاق تخصيص السائمة بالحكم لمناسبته لشرع الحكم فلا تدخل فيه المعلوفة بالاولى كما ذكره المعترض بخلاف ارادة المعلوفة فلا تدخل السائمة

بالله شيئاً دخل النار وقلت من مات لايشرك بالله شيئاً دخل الجنة قالوا وهذا مصير منه الى القول بالمفهوم لان الجملة حالية وقد عرفت أنها من باب الصفة هذا وقد قال الشافعي بمفهوم الصفة والـكل عالمون باللغة فالظـاهر فهمهم ذلك لغة فثبت ظهور إفادته لغة وهو المطلوب ، واعترض بانالانسلم أن أبا عبيدة وأبا عبيد والشافعي فهموا ذلك لغة لجواز أن يبنوه على اجتهادهم وهو الاستدلال والنظر في المباحث اللغوية ، وأُجيب بأن هذا التجوز (١) قائم في أكثر اللغة لانها انما تثبت (٢) بقول الائمة انما يـكون قادحاً لو كان المدعي القطع بمفهوم الصفة لكن المدعى هو الظن والتجويز لايقدح فيه والا لزم أن لايثبت شيء مما نقله الأئمة (٣) من اللغات لقيام هـذا التجويز فيه ، اعـترض ثانياً بالمعارضة بمـذهب الاخفش مع علمه بالعربيـة فـدل على أنه ليس من مفهوم اللغـة ، واجيب بأنه لم يثبت نفي الاخفش له عاماً كما ثبت (٤) عن أبي عبيـدة ومن معه لانهم كرروا ذلك في مواضـع كما علمت فصار القدر المشترك مستفيضا والشافعي رضي الله عنه روى عنـه أصحابه مذهبه مـع كثرتهم وغيرهم والرواية عن الاخفش ليست كذلك ولو سـلم فمن ذكرناه أرجح من الاخفش لتعددهم وكونهم أعظم منه في العلم والشهرة ولو سلم فشهادتهم مثبتة وشهادته نافية والمثبتة أولى بالقبول من النافية لانها انما تنفي لعدم الوجدان وأنه لايدل على عدم الوجود الا ظناً والمثبتة تثبت الوجدان وانه يدل على الوجود قطعاًولو سلم فالتعارض منتف لامكان الجمع بأن المثبتين انمـا اثبتوا حيث لم تظهر فائدة غير التخصيص والنافي انما نفى في مقام ظهرت له فيه فائدة اخرى وهاتان الحجتان عامتان لجميع المفهومات المعمول بها ( و ) لنا حجة (في) مفهوم ( الشرط ) خاصة وهي انه اذا ثبت كونه شرطاً فانه ( يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ) فان ذلك هو معنى الشرط ( قيـل ) في الاعتراض عليه اولا ماعلق به الحـكم بـكلمة إن ونحوها مما يسمى شرطاً

---

قال رواه النسائي وابو دواود عن وبر بن ابى دليلة الطائفي عن محمد بن ميمون بن ابي مسيكة عن عمرو بن الشريد عن ابيه اه فظهر من هذا أن الصواب اثبات لفظ ابي بين ابن مسيكة وان اثبات عن بين محمـد بن ميمون ومسيكة كما وقع في بعض نسخ هذا الشرح غلط لأن محمد بن ميمون روى عن عمرو بن الشريد لاعن ابن مسيكة اه (١) واذا قد عرفت ان المعنى اللغوى هو المنطوق حقيقة كان أومجازاً وأن المفهوم ليس بمدلول حقيقي للفظ الموضوع ولا مجازى الا لقرينة علمت ضعف قوله أنه اجيب بان اللغة تثبت بقول الائمة من أهل اللغة ولا يقدح فيها التجويز لخلاف مانقلوه وانما ضعف الجواب لأنهم لم ينقلوا عن واضع لعدم تعين الواضع كما عرفت وانما فهموا ان عدم الحكم على المسكوت حكم بعدمه ولا تلازم بين الامرين هذا تقرير المنع اه مختصر وشرحه للجلال والله اعلم (٢) في نسخة ثبتت اه (٣) في نسخة ائمة اللغة اه (٤) أي اثبات المفهوم اه وكذا عن سيدنا احمد حبشي وفي حاشية أي الاثبات اه عضد معنى

---

(قوله) وقلت ، اي قال ابن مسعود من مات الخ (قوله) ان يبنوه على اجتهادهم وهو الاستدلال والنظر في المباحث اللغوية فسر المؤلف عليه السلام الاجتهاد بما ذكر لئلا يتوهم ان المراد بالاجتهاد في الاحكام الشرعيـة

( قوله ) بمـذهب الاخفش ، فانه نفاه كذا في شرح المختصر وفي الفصول فانه ينفي مفهوم الصفة

( قوله ) لم يثبت نفي الاخفش له عاما ، اي ثبوتا عاما للناس بان يشتهر بينهم القول بنفيـه وتعم معرفتـه ( قوله ) فصار القـدر المشترك ، وهو نفي المفهوم (قوله) وهاتان الحجتان عامتان لجميع المفهومات ، اما الحجة الثـانية فانها تخص الصفة الا ان يقال ما ثبت به الاضعف ثبت به الاقوى

---

الا بالطريق الاولى فلا بد فيه منها يعني بها الطريق المذكورة اه حسن بن يحيى الـكبسي عن خط العلامة احمد بن محمـد السياغي ( قوله ) وتعم معرفتـه ، اذا كان المراد انه ينفي مفهوم الصفـة فالمراد عموم المفاهيم فاعرف اه برطي ح (قوله) اما الحجة الثانية فانها تخص الصفـة ، انما اراد المؤلف لو لم يكن التعليق بالصفـة مثلا فتأمل اه ح عن خط شيخه ومثل معناه للسيد حسن بن يحيى الـكبسي ولفظه لعله يقال لا يلزم من عـدم ذكر غير الصفة في بيان الحجة الثانية عدم جريانها في غير

بحسب اللغة لايجب أن يكون شرطاً يلزم من انتفائه انتفاء الحكم اذ ( قد يكون سبباً ) (١) بل أنه الغالب في الاستعمال ( قلنا ) ان لم يجوز التعدد في الاسباب فلا اشكال وأما ( ان جوز التعدد ) فيها ( فالظاهر العدم ) (٢) فاذا انتفي السبب الخاص حكم بانتفاء مطلق السبب لان الآخر وان كان جائزاً لكن الاصل عدمه مالم يثبت (٣) وجوده وحينئذ يثبت انتفاء الحكم ظاهراً (٤) وهو المطلوب ( قيل ) في الاعتراض عليه ثانياً هو ( منقوض ) نقضاً إجمالياً ( بان اردن ) في قوله تعالى « ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصناً » فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن والاكراه عليه غير جائز في جميع الاحوال ( قلنا ) الاكراه مع عدم ارادة التحصن والتعفف مما لا يجتمعان (٥) فهذا المفهوم قد خرج عن كونه (٦) دليلا لامتناعه في ذاته وعلى فرض كراهة التحصن والبغاء معاً يجاب مع كونه في

---

(١) او علة اه فصول بدايع (٢) أي عدم التعدد اه (٣) مع أن الكلام فيما اذا استقصي البحث أي بولغ في التنتيش والفحص الى اقصى الغاية عن وجود سبب آخر فلم يوجد فان احتمال وجوده أي سبب آخر يضعف حينئذ جدا فيترجح العدم رجحاناً تاماً والمفهوم ثبوته ظني لايؤثر فيه ذلك الاحتمال الضعيف بل حقيقة الظن لايتحقق بدونه والاحتمال المرجوح انما ينافي القطعي ولا يخفى أن هذا التقرير رجوع عن أنه أي مفهوم الشرط مدلول اللفظ الى اضافته أي المفهوم الى انتفاء السبب وكأنهم اعترفوا بانه لايدل عليه اللفظ بل يدل عليه دليل عقلي وهو انتفاء السبب المستلزم انتفاء المسبب الذى هو الحكم وهو اى الرجوع اليه قول الحنفية أي ان انتفاء الحكم عند عدم الشرط يبقى على عدمه الاصلي في التحقيق ظرف لنسبة الخبر الى المبتدأ والاقرب لهم أي لمثبتيه اضافته اى مفهوم الشرط الى شرطية اللفظ المفادة للاداة بناء على أن الشرط الذى هو من حيث شرطيته مفاداً للاداة لغة معناه ماينتفي الجزاء بانتفائه فيكون انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط مدلولا لفظياً للاداة اشارة الى ماقالوا من أن اهل اللغة قاطبة اطلقوا حرف الشرط على كلمة ان والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مادخلت عليه شرطاً والشرط ينتفي المشروط بانتفائه الا ترى أن العلم والزكاة ينتفيان بانتفاء الحياة والحول اه (*) هذا ولا يذهب عنك أن النزاع انما هو في شرط الحكم الشرعي الحاصل بالطلب، وشرطه اللغوى أعنى المقرون بكلمة الشرط لايتعدد في الانشاء البتة سواء كان واحداً او متعدداً بحرف للجمع اوللتخيير وذلك لأن الملازمة في الطلب ليست بين خارجيين كما في الخبر حتى يجوز أن يكون اللازم أعم كما في ان كانت الشمس طالعة فالضوء موجود بل الملازمة بين نفسي هو الجزاء وخارجي هو الشرط فان الامر بالجلد في قولك ان زنى فاجلدوه غيره في قولك ان افترى فاجلدوه وحاصله ان الامر المعلق على شرط لازم مساو لشرطه واللازم المساوى ملزوم كما علم بين ارباب المعقول فينتفي المساوى عند انتفاء مساويه ضرورة لاينافيه وروداًمر بالجلد ثان مربوط بشرط ثان لاختلاف اللازمين والملزومين ضرورة ان الامر الثاني غير الامر الاول كما أن شرطه غير شرطه اه شرح مختصر للجلال والله اعلم (٤) وان لم يثبت قطعاً اه (٥) اذا لم يكن الاكراه حينئذ لانهن اذا لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء والاكراه انما هو ارادة فعل مكروه اه عضد (٦) ولوسلم فالمفهوم معارض بالاجماع وقدعرفت أن مخالفة الظاهر

---

اجمالياً ، اذ لم يتوجه النقض الى مقدمة في الدليل معينة بل توجه

وهو ماعدا الصفة (قوله) نقضاً الى جملة الدليل ( قوله ) والاكراه عليه ، اي على البغاء غير جائز في جميع الأحوال اجماعا سواء اردن البغاء اولم يردن ( قوله ) قلنا الاكراه مع عدم ارادة التحصن والتعفف مما لا يجتمعان ، اعلم ان المؤلف عليه السلام قد اشار في هذا الجواب الى امرين جعل مبنى الاول منهما على كون المفهوم من قوله تعالى ان اردن تحصناً هو الاكراه حال عدم ارادة التحصن بان يردن البغاء فيكون عدم اعتبار هذا المفهوم لأنه ممتنع في نفسه لا لأن الشرط خرج مخرج الغالب اذ الشرط وهو ان اردن تحصنا لا يمكن غيره لامتناع هذا المفهوم فالشرط دائم لاغالب وجعل الثاني مبنياً على فرض كراهة البغاء والتحصن والمفهوم هو الاكراه على البغاء مع كراهة الامرين وهو ممكن وحينئذ يصح التعليل بان الشرط خرج مخرج الغالب لتصور هذا المفهوم وان كان في غاية البعد كما ذكره المؤلف عليه السلام ممكن ويكون كلام المؤلف في الامر الاول من الجواب

---

الصفة لجواز ان يكون قد قال به في غيرها أئمة اللغة وان لم يذكر في البيان والله اعلم يدل عليه قول المؤلف لانهم كرروا ذلك في مواضع الخ اه عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله (قوله) كما ذكره المؤلف ممكن ، لفظ ممكن ثابت في الام ولم يثبت في نسخ المؤلف

غاية البعد بان هذا الشرط ( خرج مخرج الغالب ) (١) لان الاكراه يكون فى الغالب عندارادةالتحصن ، واعترض ثالثاً بان المذكور بعد كلمة ان ونحوها شرط(٢) لايقاع الحكم (٣) لالثبوت الحكم فلا يلزم من انتفائه سوى انتفاء الايقاع وهو لايستلزم انتفاء الوقوع وتحقيق ذلك انه ان اريد انه شرط للنسبة النفسية فسلم ولا يلزم من انتفائه الاعدم الحكم النفسي وهو الذي نريد وان اريد أنهشرط لمتعلقها الخارجي فهو ممنوع وهو الذيوقع النزاع فيه، واجيب بأن مرجعه الى الاختلاف(٤) فى أن أثر الشرط فى منع السبب الذي هوالايقاع كما هو مذهب الحنفية أو في منع الحكم فقط وهوالوقوع كماهو مذهب أصحابنا والشافعية والحقأن اثره فى منع الحكم فقط للقطع بأنا اذا قلنا إن دخلت الدار فأنت حر ان الدخول شرط لوقوع العتق لالإيقاعه الذي تصرفٌ منا بالتنجيز أو التعليق ( و ) لنا حجة ( في ) مفهوم (الغاية) خاصة وهيأن ( معنى ) قول القائل ( صوموا الى الليل ان طرف النفي ) وهو وجوب

---

لدليل لايمتنع على أنك اذا ادركت ماحققناه لك علمت أن مفهوم الشرط هو انتفآء النهيعن الاكراه القيد بارادة التحصن وهو لايستلزم انتفآء النهي عن الاكراه مطلقاً لأن انتفآء الاخص لايستلزم انتفآء الاعم ، هذا هو الكلام في مفهوم الشرط اه منشرح مختصرالمنتهى للجلال (١) او مخرج المبالغة لأن المولى احق بارادته او تخلف لمعارض اقوى وهو الاجماع اولعدم شرط التكليف حينئذ لانهن اذا لم يردن التحصن لم يكرههنعلىالبغاء فلايمكن الاكراه عليه اه فصول البدايع (*) وكثير من القيود تخرج مخرجالغالب كقوله تعالى ( ويقتلون النبيين بغير حق ، وقوله تعالى ،ولا تقتلوا اولادكم من املاق ، وقوله تعالىوربائبكم اللاتى في حجوركم ، وقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدودالله فلا جناح عليهمافيماافتدت به ، وقوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم ) ونظائره كثيرة وللعلماء كلام فيها على مقتضى مذاهبهم فراجعه والحق واضح اه عن خط السيد العلامة عبد القادربن احمدرحمه الله (٢) في نسخة يكون شرطاً اه (٣) أى لاصدار الحكم من المتكلم لالثبوته في نفس الامر كما يقال مثلا اذا نزل الثلج فالزمان شتاء أى ان معناه ان نزول الثلج شرط لحكمي لأن الزمان زمان الشتاء لانه شرط لثبوت الشتاء فعند انتفآء النزول انتفى حكمي لثبوت الشتاء فلايلزم من انتفآء الشتاء انتفائه لجواز ثبوته وذلك مطلوبك اه من المنتخب من النقود والردود على شرح مختصر المنتهى للعضد والله اعلم (٤) يعني أن مبنى الخلاف بين المستدل والمجيب فى أن تأثير الشرط في منع السبب اوالحكم وذلك أن السبب هوانت حر اى إيقاع الحرية والحكم هو الوقوع أى وقوع الحرية فبعضهم يقول الشرط يمنع السبب يعنى أنه لاينعقد وبعضهم انه لايمنع السبب وأن السبب ينعقد ويمنع الحكم أى الوقوع واختار المستدل الثاني والمجيب الاول

---

مبنياًعلى عدم جواز خلو الضدين اعنى البغاء والتحصن جميعاً عن الارادة بل لابد ان يكون احدهمامراداً وهو مذهب الاشاعرة كما ذكره في الجواهر فاذا لم يردن التحصن فلا بد ان يردن البغاء فيكون الاكراه مع ارادة البغاء ممتنعاً واما على مذهب المعتزلة فيجوز خلوهما عنها كما ذكره عنهم ايضاً في الجواهر بان لايردن البغاء والتحصن فيصح كون الشرط على مذهبهم خارجا مخرج الاغلب لأنه يجوز اجتماع الاكراه حينئذ مع عدم ارادتهما ، قلت واما الامر الثانى من الجواب فلم يجعله المؤلف عليه السلام مبنياً على مذهب المعتزلة من جواز خلو الضدين عن الارادة بل بناه على ما هواخص من الخلو اعنى كراهة التحصن والبغاء مع انه في غاية البعد كما ذكره المؤلف عليه السلام فينظر ما وجه عدوله فى الامر الثانى عن مذهبهم

( قوله ) الخارجي ، وهو الوقوع ( قوله ) بان مرجعه ، اي مبنى الاختلاف ( قوله ) الذى هو الايقاع ، وذلك ان السبب هو انت حر ، اي ايقاع الحرية والحكم هووقوع الحرية فالحنفية يقولون انه يمنع السبب يعنى انه لاينعقد (قوله) فى منع الحكم فقط وهو الوقوع ، فاما السبب وهو الايقاع فانه ينعقد ( قوله ) لا ايقاعه فاذا قال انت حر ثبت مع الشرط كما يثبت بدونه ( قوله ) الذى هو تصرف منا ، بالتنجيز بان يذكر بدون كلمة الشرط ( قوله ) او التعليق بان ذكر معه كلمة الشرط والمراد تعليق الحكم وهو الوقوع ليوافق هذا اول الكلام

---

وهو الصواب اه ( قوله ) فلم يجعله مبنياً على مذهب المعتزلة ، بل الظاهر ان بنائه على مذهب المعتزلة اظهر فان الجواز المذكور لاينافي كونه في غاية البعد بخلاف عدم الجواز فانه ينافيه تأمل وتحقق اه حسن بن يحيي ( قوله ) بل بناه على ما هو اخص الخ ، اذ لاتكون الكراهة الا مع ارادة

الصيام ( طرف النهار ) وهو آخر جزء منه ( فتقدير الوجوب بعده خلاف المنطوق ) لاقتضاء التقدير كون آخر جزء من النهار ليس طرفاً للمغي بعد ان كان معنى المنطوق كونه طرفاً له إحتج ( النافون ) لجميع ماتقدم من المفاهيم بوجوه منها أنه ( لو ثبت ) المفهوم الذى هو دليل الخطاب (١) (لثبت بدليل ) والتالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فبالاجماع وأما بطلان التالي فلان ثبوته إما بدليل ( عقلي أو ) بدليل ( نقلي متواتر وهما منتفيان والاحاد لاتفيد ) بيان ذلك أن العقل لامجال له في أن دليل الخطاب يدل على الحكم فى المنطوق وعلى نفيه فى المسكوت وضعاً لما تقرر من أن الاوضاع انما تثبت بالنقل والتواتر لاسبيل الى اثباته والمسئلة اصولية لايفيد فى مثلها نقل الاحاد ( و ) منها أنه لو ثبت مفهوم المخالفة ( لثبت في الخبر ) لكنه لم يثبت فيه فلم يثبت أما الشرطية فلان الذي ثبت به فى الانشاء وهو الحذر عن عدم الفائدة قائم فى الخبر واما الاستثنائية فلانه لو قال فى الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة بها (٢) وذلك معلوم من اللغة والعرف (٣) ( و ) منها أنه لو ثبت مفهوم المخالفة ( لما ثبت خلاف المفهوم ) والتالي باطل فالمقدم مثله ، أما الاولى فلانه لو ثبت لثبت التعارض بين دليل المفهوم ودليل خلافه وهو منتف لان الاصل عدم التعارض ، وأما الثانية فلانه قد ثبت فى نحو لاتأكلوا الربا اضعافاً مضاعفة فأن قوله أضعافاً مضاعفة في معنى الوصف كما سبق ومفهومه عدم النهي عن القليل منه وقد

التخصص من غير عكس فهي اخص من الارادة اه ح خط عن شيخه

---

لكن الحق هو الثاني وذلك انا اذا قلنا ان دخلت الدار فانت حر فان الدخول شرط لوقوع العتق يمنع ثبوته ولا يمنع ثبوت الايقاع فانت حر ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدونه سواء كان منجزاً بدون كلمة الشرط اومعلقاً بان ذكر معه ولكن حكمه لايثبت لاجل الشرط اه علوى ، في حاشية العلوى بعد هذا مالفظه هذا ماذكره وهو لايتوجه عليهم لأن مرادهم أن الايقاع مشروط بالشرط وانه لايكون الا حين نزول الشرط فكانه اوقع عند نزوله انت حر اه

(١) أى اللفظ الدال على الحكم لاالمفهوم الاصطلاحي ، وقوله في المنطوق يعني في المذكور لاالمنطوق الاصطلاحي والله اعلم أه سيدنا احمد حبشي عن خط العلامة الجنداري رحمه الله

(٢) لعل تأنيث ضمير الشام باعتبار الناحية اه (٣) أجاب ابن الحاجب عن هذه الشبهة بجوابين احدهما التزام المفهوم في مثله وثانيهما بانه قياس للخبر على الانشاء فهو قياس في اللغة ثم دفع الاول بانه مكابرة ، والثاني بان المفهوم معنى استقرآئي موجود في الانشآء والخبر فليس ثبوته في الخبر قياساً عليه بل ثبوته بالاستقرآء في منطوق ومفهوم ثم قال بعد هذا جواباً عن هذه الشبهة ما لفظ مختصره مع شرح الجلال عليه والحق فى الجواب هو الفرق بان الخبر وان دل على أن المسكوت عنه غير مخبر به أي بحصوله فلا يلزم أن لايكون حاصلا في نفس الامر لأن عدم الحكم بحصوله لايستلزم الحكم بعدم حصوله بخلاف الحكم الانشائي اذ لاخارج له فيجرى فيه ذلك التقرير بل هو مجرد تعليق الطلب بمعين فيختص حينئذ بالمعين والاختصاص هو معنى نفي الحكم عن غيره لكن لايخفاك أن المصنف بصدد الرد على نافي المفهوم ولم يحصل من هذا

ثبت النهى عن القليل والكثير،(١) (ورد) ما تمسك به النافون من الشبه ، أما الاولى فبأنا لانسلم اشتراط التواتر وعدم افادة الاحاد فنقول ( بقبول الاحاد ) فى مثله والا امتنع العمل بأكثر الادلة والاحكام لعدم التواتر في مفرداتها وأيضاً فانا نقطع بأن العلماء في الاعصار والامصار كانوا يكتفون فى فهم معاني الالفاظ بقول الاحاد المعروفين بالثقة والمعرفة ونقلهم كأبي عبيدة والاصمعي والخليل وغيرهم، (و) اما الشبهة الثانية فجوابها ( منع الثانية ) وهي الاستثنائية القائلة بأن مفهوم المخالفة لم يثبت في الخبر بل هو ثابت فيه كما في الانشاء كما في قولك الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء ومطل الغني ظلم عند قصد (٢) الاخبار الى غير ذلك من الاخبار الواقعة (٣) ( مع عدم قرينة نفى المفهوم ) وقيام القرينة على نفيه فى بعض المواضع كما فى قولنا في الشام الغنم السائمة لاينافى ذلك ، (و) أما الشبهة الثالثة فجوابها ( منع ) المقدمة ( الاولى ) وهي الشرطية القائلة بأنه لو ثبت مفهوم المخالفة لما ثبت خلافه قولكم فى بيانها لو ثبت لثبت التعارض بين الدليلين قلنا ممنوع فان المفهوم دليل ظني (٤) فاذا قام قاطع (٥) بخلافه لم يقو المفهوم على معارضته ( فان القاطع يدفع الظاهر ) فلا يقع تعارض بين الطرفين (٦) ولو سلم أن ثبوته يستلزم التعارض ، قلنا لكن التعارض وان كان خلاف الاصل فانه يجب المصير اليه عند قيام الدليل كما أن الاصل البرآءة ويجب مخالفتها للدليل وهو اكثر من أن يحصى ، واعلم أن هذه الشبهة قد تقرر على وجه يندفع معه الجوابان وهو أنه لو كان دليل الخطاب ثابت لزم التعارض عند ثبوت دليل الخلاف وهو خلاف الاصل واذا لم يثبت لم يلزم وما يفضي الى خلاف الاصل مرجوح بالنسبة الى مالا يفضي اليه والمرجوح منتف مالم يقم عليه دليل فان أقام القائل بدليل الخطاب عليه دليلا صح دليلنا وكان دليله معارضة والمعارضة لاتقدح فى صحة الدليل ، وجوابها على هذا التقرير انا لانسلم أن التعارض بالمعنى المذكور

---

التحقيق الا على تصحيح المذهب الذى رد عليه به اه والله اعلم (١) بقوله تعالى من قائل «واحل الله البيع وحرم الربا» اه من الرفو (٢) لا اذا قصد معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم مطل الغني ظلم لأن ذلك حكم كقوله في الغنم السائمة زكاة فهو كاوجبت وحرمت وان كان خبراً في الصورة انما النزاع في الاخبار عن الموجودات الخارجية العينية اه نظام والله اعلم (٣) كقوله من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار فانه إخبار قطعاً وقد تقدم اه (٤) فيترجح المنطوق عليه اه فصول بدايع (٥) يريد بالقاطع واحل الله البيع وحرم الربا مع قوله تعالى لاتأكلوا الربا اضعافاً مضاعفة الا أن الربا في واحل الله البيع الخ عام فهو ظني الدلالة حكمه حكم الآية الاخرى فينظر في القطع بقيام القاطع اللهم الا أن يقال هذا مبني على مذهب الحنفية في العام اه (٦) وفي نسخة من الطرفين ومثلها ومثل مافي الاصل في نسخ العضد اه

( قوله ) قلنا لكن التعارض ، يعنى انا وان سلمنا الملازمة أجبنا بمنع بطلان اللازم وهو أن التعارض وان كان الخ (قوله) هذه الشبهة ، اي الثالثة (قوله) الجوابان يعنى منع الملازمة ومنع انتفاء اللازم ( قوله) واذا لم يثبت ، أي المفهوم لم يلزم أي التعارض (قوله) وما يفضي الى خلاف الاصل ، وهو التعارض بمعنى تقابل الدليلين في الجملة لا بمعنى تقابل الدليلين المتساويين في القوة حتى يرد منع لزومه ذكره السعد (قوله) بالنسبة الى مالا يفضي اليه ، وهو عدم ثبوت المفهوم (قوله) صح دليلنا ، على انتفاء المفهوم وهو الافضاء الى خلاف الاصل (قوله) بالمعنى المذكور أي التعارض في الجملة وان لم يكن على جهة التساوى كما عرفت من المنقول عن السعد واما المؤلف عليه السلام فلم يتعرض لما ذكره السعد فيما سبق وكان الاولى ذكره ليظهر معنى قوله عليه السلام بالمعنى المذكور وقد اشار المؤلف عليه السلام الى ذلك بقوله لأنه في الحقيقة الخ

خلاف الاصل لانه فى الحقيقة ليس بتعارض لعدم كونهما متساويين فى القوة ولو سلم فالافضاء(١) الى خلاف الاصل فى بعض الصور وهوفيما اذاكان عند المخالفة إنما يقتضي المرجوحية فى ذلك البعض لامطلقا وهي لا تقتضي الانتفاء في موضوعها وهو لاينافى ماندعيه (٢) من ثبوت دليل الخطاب فى الجملة بان لايكون هناك دليل يدل على مخالفة المفهوم ،

**مسئلة** فى مفهوم اللقب (٣) وهو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم مثل فى الغنم زكاة وزيد قائم فانه يدل عند مثبته على نفي الزكاة عن غير الغنم ونفي القيام عن غير زيد ومنه الاسم المشتق الذي قد غلبت عليه الاسمية كتمثيل (٤) الغزالي له بحديث لاتبيعوا الطعام بالطعام وكذلك الاسم المشتق الذي لم يلحظ فيه المعنى نحو فى الماشية زكاة فانه مثل قولك فى الغنم زكاة والقول بمفهوم اللقب مذهب أبي بكر الدقاق محمد بن محمد بن جعفر الفقيه الشافعي واليه ميل ابن فورك (٥) من الشافعية وقال الجويني أنه صار الى مفهوم اللقب طوائف من الشافعية و نقله أبو الخطاب الحنبلي فى التمهيد عن منصور بن احمد (٦) ومنهم من عزاه الى احمد نفسه قال أبو الخطاب وبه قال مالك وداود وحكى أيضاً عن ابن القصار وخويز منداد (٧) من المالكية وسيمه

(قوله) عند المخالفة ، اي حيث وجد دليل يخالف المفهوم (قوله) وهي ، اي المرجوحية في ذلك البعض (قوله) الا الانتفاء أي انتفاء المفهوم في موضعها ، اي محل المعارضة

(١) مبتدا خبره انما يقتضي اه (٢) يقال عليه هـذا الكلام يعطي أن مثبتي مفهوم المخالفة يكتفون بمجرد الثبوت في الجملة ولا يثبتونه الا مع عدم دليل يخالفه فيلزم من هذا ان لايخصص العموم بالمفهوم ، وقد مر خلافه فالحق في المقام أن يقال أن مفهوم المخالفة لايخلو من أن يرد في سياق الاثبات اولا ان كان الاول كان يقول الشارع في الغنم السائمة زكاة فالمثبت للمفهوم والنافي له متفقان على نفي الزكاة فى المعلوفة أما وجه النفي عند المثبت فظاهر وأما النفي عند النافي فللرجوع الى الاصـل ولايظهر للخلاف فائدة الا اذا ورد دليل مخالف كأن يرد في الغنم زكاة فمن اثبت المفهوم خصص العموم به ومن لاتمسك بالعموم وان كان الثاني وهو ورود المفهوم في سياق النفي كان يقول الشارع لازكاة في الغنم المعلوفة فمن اثبت المفهوم اثبت الزكاة في السائمة نظراً الى المفهوم وسواء ورد دليل مخالف اولا ، أما مع عدم ورود دليل مخالف فظاهر وأما مع وروده فيحتاج الى الترجيح فيما يقتضيه والتخصيص فيما يصلح له وأما النافي فلا يتم له أن يقول باثبات الزكاة في السائمة رجوعاً الى الاصل اذ الاصل انما هو عدم الحكم لاثبوته ، اذا عرفت ذلك عرفت أن اثبات المفهوم قد وقع في حال ورود دليل مخالف بل اذا ورد في سياق الاثبات لايظهر للخلاف فائدة الا مع ورود الدليل المخالف فلا يتم قوله ماندعيه من ثبوت دليل الخطاب الخ اه والله اعلم (٣) اللقب المقصود في المقام مايشمل العلم كزيد أو النوع نحو في الغنم زكاة فالمراد به مطلق الاسم وقد يعبر عنه بمفهوم الاسم اه (٤) وقد تقدم لبعضهم في الصفة انه انما يعتبر بمفهومها اذا كانت مما يطرأ ويزول كالسائمة لا كالطعم فانه لايفارقه اه (٥) فورك بفتح الفاء ولا يجوز فيه ضمها عند المحققين كما نبه عليه القرافي اه ازهرى (٦) من المالكية اه (٧) هو ابو بكر المالكي الاصولي اه قاموس في بعض النسخ بالياء بعد

مكسورة ومفتوحة وقيل أنه أخذ هذا القول لمالك من استدلاله على عدم اجزاء الاضحية اذا ذبحت ليلاً بقوله تعالى « ويذكروا اسم الله في أيام معلومات » قال فذكر الايام ولم يذكر الليالي(١) ذكره المازري، وأصحابنا ينسبون هذا القول الى احمد ولعل الوجه الوجه والمأخذ المأخذ (و) الجمهور على انه ( لا يعمل بمفهوم اللقب لحصول الفائدة بذكره ) يعني أن المفهوم إنما يعتبر لتعينه فائدة لانتفاء غيره من الفوائد كما عرفت واللقب قد انتفى فيه المقتضي لاعتبار المفهوم لانه لو طرح لاختل الكلام فذكره لاستقامة الكلام وهو اعظم فائدة وهذه الطريق اقوى ماينتمسك به في ابطاله (و) ايضاً يجب ان لا يعمل به ( لئلا يلزم من نحو ) قولنا ( محمد رسول الله والعالم موجود ظهور الكفر )(٢) لان مفهوم الاول نفي رسالة غير نبينا ﷺ من الانبياء ومفهوم الثاني نفي وجود غير العالم وكذا زيد موجود أو عالم اوقادر مفهومه نفي هذه الصفات عن الغير (٣) ، واجيب عن هذا الوجه (٤) بأن المفهوم انما يحتج به عند عدم معارضة (٥) الدليل اما اذا قام الدليل القطعي على الخلاف امتنع العمل(٦) به كغيره من انواع دليل الخطاب، (و) احتج القائلون بمفهوم اللقب بأنه ( وقع فهم نسبة الزنى الى ام الخصم من نحو ) قول القائل لمن يخاصمه ( ليست امي بزانية ) ويتبادر ذلك الفهم من مثل هذا الخطاب ولذلك وجب عليه الحد عند مالك واحمد ولولا

---

الميم وضبطه في القاموس بالنون كما هنا اه (١) قال السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله قد كتبنا في الحاشية عند اول الكلام على مفهوم الصفة مايزيد هذا البحث إيضاحاً فارجع اليه اه عن خطه (٢) لأن دلالة المفهوم بحسب الظهور دون القطع اه شرح الشرح والله اعلم (٣) ورد بان النزاع انما هو في الطلب لا في الخبر كيف وقد حقق المصنف الفرق بما تقدم ونبهناك أن الحكم العقلي طلباً كان أوغير طلب كقام زيد جزئي والجزئي لايتعلق بمحلين فهو منتف عن غير محل والأصل عدم تعلق مثله بغير ذلك المحل اه شرح مختصر للجلال (٤) ضعف هذا الجواب غني عن البيان اذ المذكور في الدليل انما هو لزوم أن يكون نحو قولنا محمد رسول الله ظاهراً في نفي رسالة غيره وهو كفر ولاينفي اللزوم امتناع الاخذ بالظاهر لدليل أقوى والله اعلم اه السيد حسين الاخفش رحمه الله (٥) يقال عليه قيام القاطع على خلافه مسلم لكنه لايمنع دلالته على مادل عليه اذ دلالة اللفظ راجعة اليه بأعتبار الوضع و ليس مأخوذاً فيها ورود معارض ولا عدمه بل ربما قيل صدق المعارضة متوقف على الدلالة اذ هي مفاعلة من الجانبين اه من انظار السيد العلامة احمد بن اسحق رحمه الله (٦) واعلم انه ليس المقصود من ذكر مااستدل به الجمهور ودفعه بما ذكرناه هو تصحيح العمل بمفهوم اللقب بل التنبيه على أن ادلتهم لبطلان العمل به لاتنتهض والحق أن فائدة تخصيص الشارع بذكر اللقب هو ربط الحكم به كفائدة تخصيص ذكر الصفة في مثل السائمة فانه اذا لم يظهر لها فائدة غير تعليق الحكم عليها تعينت لذلك ولا ينتهض دليل على سوى ما ذكرناه كما يأتي تحقيقه في الاستدلال على العمل

مفهوم اللقب لما تبادر ذلك ، والجواب ان ذلك مفهوم (من القرائن) (١) الحالية وهي الخصام وارادة الايذاء والتقبيح وكل ما يورد في مقام الخصام مراد به ذلك غالباً فلا يكون من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه لغة ،

**مسئلة** ( ومفهوم الحصر (٢) مثل ماالعالم الا زيد ) ومالنت الا تميمي وغير ذلك مما يفيده النفي والاستثناء ومنه نحو « فهل يهلك إلا القوم الفاسقون ويأبى الله الا ان يتم نوره » والحصر بالنفي والاستثناء يفيد النفي منطوقاً والاثبات مفهوماً (٣) (و) مثل ( انما العالم زيد ) وانما انت تميمي وهو الحصر بانما فيفيد الاثبات منطوقاً والنفي مفهوماً (و) مثل ( العالم زيد ) (٤) والرجل عمرو والكرم

---

بمفهوم الصفة اهـ من الفواصل شرح منظومة الكافل (١) لأن مثل ذلك من الكناية التعريضية كما ثبت مفهوم الضمير في لئن اشركت ليحبطن عملك والكناية من النص لاما نحن فيه وهو مجرد ذكر اللقب فانه غير كناية اذ الكناية والمجاز كلاهما منطوق قلت لكن الكناية انما تكون بالملزوم على اللازم فلو لم يكن المفهوم لازماً لما صحت الكناية به عن غير معناه اهـ مختصر وشرح الجلال عليه والله اعلم (٢) ومعنى الحصر إثبات الحكم في المذكور ونفيه عما عداه اهـ من شرح العمدة (*) ﴿فائدة﴾ قال الزركشي الفرق بين الاختصاص والحصر ان الاختصاص إعطاء الحكم للشيء والسكوت عما عداه والحصر إعطاء الحكم للشيء والتعرض لنفيه عما عداه ففي الاختصاص قضية واحدة وفي الحصر قضيتان وقد يحتج للتغاير بقوله تعالى « يختص برحمته من يشاء » فانه لايجوز أن يقال بحصر رحمته لأنه لايمكن حصرها اهـ (٣) هذا قول الجمهور ، وقال البرماوي الصحيح أنه منطوق لأنه لو قال ماله علي الا دينار كان اقراراً بالدينار ولو كان مفهوماً لم يكن مقراً لعدم اعتبار المفهوم في الاقارير اهـ وممن صرح بانه منطوق ابو الحسين القطان والشيخ ابو اسحق الشيرازي اهـ والله اعلم (*) لا يخفى على من تذكر ماقدم المؤلف عليه السلام في حد المنطوق والمفهوم انه قد جاوز الحد في التخليط فان المنطوق صريح وغير صريح والاول هو ما افاده اللفظ من احوال مذكور وذكر في اللفظ بان وجد مايدل عليه والثاني ما افاده اللفظ من احوال مذكور ولم يذكر ولاشك أن قولنا مازيد الا عالم يفيد ثبوت العلم لزيد ونفي الجهل عنه والاول منطوق صريح لأنه حال المذكور وهو زيد وقد ذكر في اللفظ بالا والثاني كذلك أعني أنه منطوق لكونه حالا لزيد صريح لانه ذكر في النفي بما على وجه العموم اذ المراد من ذكر الحال الا ان يوجد مايدل عليها في الكلام سواء كان خاصاً فيها اوعاماً لها ولغيرها وقس عليه الامر في ما العالم الا زيد فعلمت من هذا أن النفي والاثبات يفيد الاثبات والنفي جميعاً بالمنطوق اهـ مما نسب الى السيد حسين الاخفش رحمه الله (٤) «وكذلك العالم زيد» وتعريف الجنس بالاضافة واللام لايفيد الحصر الا «حيث لاقرينة عهدية» اما باللام فلانها مشتركة بين الجنس والعهد فلا تعينها لاحدهما القرينة وان كان الحق انها فيهما للجنس وانما تؤخذ بشرط الوجود في حصة معينة فتكون للعهد الخارجي او غير معينة فتكون للعهد الذهني اوفي كل الحصص فتكون للاستغراق اولا في حصة معينة ولا غير معينة ولا في كل الحصص فتكون للماهية المطلقة وأما بالاضافة فالاصل هو العهد فيها لان وضعها عليه كما نبهناك عليه فالمحتاج الى القرينة انما هو الجنس اهـ مختصر وشرحه للجلال رحمه الله

في العرب والأئمة من قريش وصديقي خالد (١) مما عرف فيه المبتدأ بحيث يكون ظاهراً في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويكون الخبر اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علماً او غير علم ومنه قوله ﷺ تحريمها التكبير وتحليلها التسليم ولهذا احتج به اصحابنا والشافعية على تعين التكبير وخالف فيه الحنفية بناء على اصلهم في منع المفهوم وعكسه ايضاً كذلك عند علماء المعاني مثل زيد العالم ومثل تقديم المعمول كقوله تعالى: « إياك نعبد وإياك نستعين ، وإياي فارهبون » اذا عرفت ذلك فمفهوم الحصر قد ( قيل به و) قد قيل ( بنفيه ) اما مفهوم والا فقد اعترف به اكثر منكري المفهوم (٢) كالقاضي أبي بكر الباقلاني والغزالي واصر الحنفية على نفيهم واما مفهوم انما فأئمتنا والجمهور على اثباته (٣) كالشيخ ابي اسحق والغزالي والامام الرازي واتباعه وقال القاضي ابو بكر الباقلاني في التقريب لا يبعد انها ظاهرة في الحصر ونفاه الآمدي وابو حيان والحنفية ، واما الثالث فنفاه القاضي ابو بكر الباقلاني وجمع من المتكلمين وتبعهم الامدي وابن الحاجب واما الحنفية فعلى اصلهم والاكثرون على الاثبات ( لنا ) في اثبات المفاهيم المذكورة ( الاستقراء ) لاستعمالات الفصحاء فان أئمة العربية اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات وعلى إفادة انما للحصر ولذلك اطبق عليه أئمة النحو والتفسير وابو حيان ممن قرر ذلك في كتبه النحوية كشرحي الالفية والتسهيل والارتشاف وشرح الغاية ومختصر التقريب وغيرها ومن تأمل كلامهم لا يشك في اجماعهم عليه وكذلك اطبق علماء المعاني على افادة الثالث الحصر حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ، ووجه المناسبة في هذا النوع أنه لما كان ظاهراً في الجنسية والعموم على ماهو قانون الخطابيات افاد إتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنى الحصر سوى هذا ( وقولهم ) أن الاثبات في مثل ماجاءني احد الازيد ( مسكوت عنه ) فلا يستفاد منه ثبوت المجيء لزيد ولا عدمه مصادرة (٤) لانه احتجاج بنفس المتنازع فيه فيقال (٥) لانسلم أنه مسكوت عنه بل محكوم عليه بثبوت المجيء على انكار دلالة مثل ماقام الازيد وماالعالم الا زيد على ثبوت القيام

---

(١) على أن الاضافة جنسية أي مراد بالصديق الجنس وان كان وضعية الاضافة على عهدية المضاف فقد ترد على إرادة جنسيتة اهـ من شرح الجلال (٢) أي في الجملة فلا يرد أن القاضي والغزالي انما يخالفان في مفهوم الصفة اهـ (٣) لتصريح النحاة بأنها بمعنى ما والا اى مفيدة للنفي اولا والاثبات في الجزء الاخير آخراً منحصراً فيه اهـ من شرح جحاف (٤) لأن هذا هو المتنازع فيه جعل دليلا وكان مصادرة على المطلوب اهـ شرح ابن جحاف (٥) وفي نسخة

---

(قوله) ويكون الخبر اخص منه ؛ هكذا ذكره السعد والمراد اخص منه ولو من وجه ليعم الامثلة المذكورة (قوله) على تعين التكبير ، لا سائر الاذكار من التسبيح والتحميد ( قوله ) على نفيهم ؛ مضاف الى الفاعل (قوله) على ان الاستثناء من النفي اثبات ، اقتصر المؤلف عليه السلام على هذا مع ان النقل عن اهل العربية انه من الاثبات نفي ايضاً اعتماداً من المؤلف عليه السلام على ما هو الاقوى في الاستدلال بحيث لا يحتمل التأويل وذلك ان الحنفية تأولوا اجماع اهل العربية انه من الاثبات نفي بأنه مجاز تعبيراً عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكون عدم الحكم لازما للحكم بالعدم واما اجماعهم على انه من النفي إثبات فلا يحتمل التأويل كما صرح بذلك السعد مع ان المؤلف عليه السلام صرح فيما يأتي قريباً ان انكار دلالة ما قام الا زيد على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بأنكار الضروريات فلذا اقتصر المؤلف عليه السلام في الاستدلال ( قوله ) على ما هو قانون الخطابيات ، واما على قانون الاستدلال اليقيني فلا فلذا قال فان المنطقيين يأخذون بالاقل المتيقن فيجعلونه في قوة الجزئية ؛ اي بعض المنطلق زيد على ما هو قانون الاستدلال (قوله) افاد اتحاد الجنس مع زيد ؛ هكذا ذكره

---

( قوله) فلا يحتمل التأويل ، قال السيد العلامة عبد القادر بن احمد بعد نقله لهذه الحاشية الى هنا ؛

والعلم لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات (و) قولهم (باستوآء إنما زيد قائم وان زيداً قائم) لان ما مزيدة ولا تفيد الا زيادة التأكيد فهي في غيره كالعدم (مصادرة) أيضاً واعادة للمدعى بعبارة اخرى فيقال لانسلم عدم الفرق بل ان زيداً قائم للاخبار بقيامه على وجه التأكيد وإنما زيد قائم للاخبار بأنه قائم لاقاعد روى ابن الانباري(١) أن الكندي المتفلسف ركب الى المبرد وقال إني أجد في كلام العرب حشواً فقال المبرد في أي موضع فقال في قولهم زيد قائم وإنما زيد قائم وان زيداً قائم وان زيداً لقائم لاتحاد المعنى واختلاف الالفاظ فقال المبرد بل المعاني مختلفة فالاول اخبار عن قيامه فقط ، والثاني اخبار عن قيامه مع اختصاص القيام به (٢) والثالث جواب سؤال سائل والرابع عن انكار منكر لقيامه وقد حقق هذه المعاني التي أشار اليها المبرد علماء البيان ، قالوا ترد إنما بدون الحصر كقوله عليه الصلاة والسلام إنما الربا في النسية لانعقاد الاجماع على تحريم ربا الفضل لان ابن عباس (٣) رضي الله عنهما وان خالف فيه فقد ثبت رجوعه عنه وترد مع الحصر كقوله تعالى « إنما الحكم لله » فيجب اعتقاد كونها للقدر المشترك بين الصورتين وهو تأكيد إثبات الخبر للمبتدأ نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ لكونهما خلاف الاصل ، قلنا قد ثبت اجماع أئمة التفسير واللغة والبيان على إفادتها الحصر فاذا خولف ذلك في بعض المواضع حمل على أنه لقرينة جمعاً بين الادلة على أنه قد روي حديث إنما الربا في النسية بلفظ لاربا الا في النسية رواه ابن عباس عن اسامة أخرجه مسلم والنسائي فيجب تأويل تلك الرواية كما يجب تأويل هذه عند الجميع بتخصيصه بمختلفي الجنس كما تقدم فثبت المفهوم (والزامه) أي الاستوآء (في التقديم والتأخير ملتزم) يعني أن قول القائل العالم زيد لو كان يفيد الحصر لكان قوله زيد العالم كذلك والتالي باطل فالمقدم باطل أما الملازمة فلان دليلكم في العالم زيد ان العالم لايصلح للحقيقة الكلية لان الاخبار عنها بأنها زيد الجزئي كاذب ولا لمعين لعدم القرينة الصارفة الى العهد فرضاً فكان لما يصدق عليه الجنس فيفيد أن كل ماصدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا الدليل آت بعينه في قولنا زيد العالم والاشتراك في الدليل يوجب الاشتراك في الحكم ، وأما بطلان التالي فلان القائلين بأفادة الاول للحصر لايقولون بافادة الثاني ، والجواب ان ماذكروه في استواء التقديم والتأخير في افادة الحصر ملتزم وقولهم ان

السعد وقد اعترضه في الجواهر بان اتحاد الجنس اي الحقيقة مع زيد الجزئي في الوجود ممتنع قال في الجواهر وقد ذهب اليه السعد في موضع من كتبه وقد صرح في شرح المختصر بمثل ما ذكره في الجواهر من الامتناع حيث قال ان العالم لايصلح للجنس وهو الحقيقة الكلية لان الاخبار عنها بأنها زيد الجزئي كاذب بل الحصر في الوصف المعرف باللام ليس الا باعتبار عموم ماصدق عليه الوصف فيفيدان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وكذا المؤلف عليه السلام فيما يأتي صرح بامتناعه حيث قال لأن الاخبار عنها بانها زيد الجزئي كاذب قلت ولعل المؤلف عليه السلام والمحقق السعد لم يقصدا بالجنس الحقيقة من حيث هي بل اراد بالجنس الحقيقة من حيث الوجود في جميع الافراد كما هو معنى الاستغراق ويدل على ذلك عطف العموم عليه حيث قالا لما كان ظاهراً في الجنسية والعموم على ماهو قانون الخطابيات فيندفع الاعتراض (قوله) والزامه ، الضمير عائد الى الاستواء والفاعل محذوف اي الزام المخالف الاستواء فالاضافة الى المفعول

---

فتقول اه (١) هو محمد بن قاسم الانباري اه (٢) الباء داخلة على المقصور تأمل اه فلا يرد أن هذا التركيب مفيد قصر زيد على القيام والمفهوم من كلام المبرد قصر القيام عليه اه (٣) وروى الخلاف ايضاً عن زيد بن ارقم واسامة بن زيد اه شرح ازهار والله اعلم واحكم

وفيه ان المسئلة معقودة لمفهوم الحصر ولا حصر في الا ان لم يتقدمها نفي اه من خطه

القائلين بافادة الاول للحصر لايقولون بافادة الثاني له ممنوع فان صاحب المفتاح صرح بان المنطلق زيد وزيد المنطلق سواء في افادة حصر الانطلاق على زيد (ولتبادره) أي المفهوم (في الاولين) الذين هما النفي والاستثناء وانما (الى الاذهان قيل) انه (منطوق) لامفهوم اما مفهوم النفي والاستثناء فمن صرح بانه منطوق ابو الحسين بن القطان والشيخ ابو اسحق الشيرازي ورجحه القرافي (١) في قواعده والبرماوي في شرح الفيته وهو الظاهر من مذهب ابن الحاجب قال ابن ابي شريف وهو الذي يثلج له الصدر (٢) اذ كيف يقال في لااله الاالله أن دلالتها على اثبات الالهية لله بالمفهوم، وهو الذي أطبق عليه علماء البيان بل قالوا أنها تفيد الاثبات نصاً، وأما مفهوم انما فالقول بانه من قبيل المنطوق مذهب القاضي أبي حامد احمد بن عامر بن بشر بن حامد المروروذي (٣) بفتح الميم والواو بينهما رآء مهملة ثم رآء مضمومة مشددة بعدها واو ساكنة وذال معجمة وحكاه الماوردي وجهاً للشافعية واما استفادة الحصر من التقديم فمما لاينبغي ان يقع خلاف في أنها من قبيل المفهوم للقطع بانه لانطق بالنفي اصلا فمن نظمه في سلك المنطوقات فقد ابعد لانه انما يستفاد بحكم الذوق السليم والقوة الدراكة لدقايق تراكيب البلغاء ولطايف اعتباراتهم فيها فان من منح ذلك اذا نظر في مفهوم الكلام المشتمل على التقديم فهم (٤) نسبة التخصيص (٥) والحصر، واما من ليس له هذه القوة فربما انكره مع كمال قوته الادراكية في المعقولات والمنقولات كابن الحاجب وكما روي عن بعض العلماء انه كان اذا سئل عن فائدة تقديم في التنزيل أجاب بانه فاعل مختار يفعل ما يشاء، واعلم انه اذا وجد في الكلام التقديم مع انما ففيه تفصيل (٦) وهو انه ان امكن تقدير الكلام بما والا من غير تغيير لاجزائه عن وضعها واعرابها كقولك انما تميمي انا كان القصر مستفاداً من انما وتقديم الخبر هنا كتقديمه في ما تميمي الا انا وذلك لتأخر التقديم وكونه أضعف في افادة القصر وان لم يمكن ذلك كما في إنما زيدا ضربت كان القصر مستفاداً من التقديم لانه في معنى ماضربت الا

(قوله) وانما، اي لفظ انما (قوله) والقوة الدراكة عطف تفسيري الخ (قوله) كابن الحاجب، أخذ له ذلك من قوله في شرح المفصل ان تقديم الله احمد للاهتمام وما يقال انه للحصر لا دليل عليه (قوله) عن وضعها، اي الاجزاء من التقديم والتأخير (قوله) واعرابها، يعني الاعراب الذي كانت عليه مع انما (قوله) لتأخر التقديم، يعني تأخره لفظا عن انما (قوله) وان لم يمكن ذلك، اي تقدير الكلام من غير تغيير

(قوله) يعني تأخره لفظاً الخ، المراد تأخره في افادة الحصر فتأمل اه احمد بن صالح ابي الرجال ح عن خط شيخه

---

(١) قرافة كسحابة مقبرة مصر فيها قبر الشافعي وكسحاب قرية بجزيرة بحر اليمن اه قاموس (٢) في شرح ابي زرعة على الجمع عند قوله الالهام إيقاع شيء في الصدر يثلج له الصدر ما لفظه أي يطمئن وفيه لغتان يثلج بفتح اللام يثلج بضمها وثلج بكسرها يثلج بفتحها اه وفي شمس العلوم في باب فعل بفتح العين يفعل بضمها مالفظه وثلوج النفس اطمئنانها وفي باب فعل بكسر العين يفعل بفتحها يقال ثلج الرجل بخبر اتاه اى سر به اه (٣) نسبة الي مروالروذ وهي غير مرو الشاهجان والنسبة الى الاخيرة مروزى اه (٤) منه وهو ثابت في شرح المفتاح اه (٥) كذا في النسخ نسبة التخصيص الخ وظن القاضي محمد بن ابراهيم السحولي عليه بلفظ بسببه اه (٦) هو للمحقق الشريف ذكره في حاشية شرح المفتاح وخالفه السعد فيه اه

صحة ، اذ يصير المعنى اذا قدرنا الناصب من جنس المذكور على ما

زيداً فيكون المقصور عليه زيداً وإنما مؤكد لذلك القصر نظراً الى ان زيداً هو الجزء الاخير رتبة (١) اذلا يمكن تقديره بما والا الا بتأخير زيد كما لايخفى ومن البين في ذلك قوله اساميا لم تردِه معرفة * وإنما لذة ذكرناها أي ما ذكرناها الا لذة ولولم يؤخر لذة وقدر الكلام بما والا صار الكلام مالذة الا ذكرناها فان نصبت لذة لم يكن للكلام وجه صحة (٢) وان رفعت انعكس المعنى المقصود *

# (الباب) السادس

## ﴿ من المقصد الرابع ﴾

(في) مباحث (الناسخ والمنسوخ) وهو مما يشترك فيه الكتاب والسنة لاغير ويشتمل على مقدمة ومسائل ، أما المقدمة ففي بيان معنى النسخ فنقول (النسخ) في اللغة يستعمل بمعنى الازالة وبمعنى النقل قال ابن فارس (٣) كل شيء خلف شيئاً فقد نسخه يعني سواء أزاله أم لم يزله ومن الاول تناسخ الازمنة والقرون ونسخت الشمس الظل (٤) والشيب الشباب ومن الثاني تناسخ المواريث (٥) والانفس (٦) عند القائلين به ونسخت النحل (٧) من خليَّة الى خليَّة اخرى فيكون القدر المشترك (٨) وذهب القاضي أبو بكر ومن تابعه كالغزالي وغيره الى أنه مشترك (٩) بين الازالة والنقل متمسكين بأنه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة وهو معارض بلزوم الاشتراك الذي هو خلاف الاصل وذهب أبو الحسين البصري وغيره الى أنه حقيقة في الازالة (١٠) مجاز في النقل من باب استعمال اللازم في الملزوم لان في النقل ازالة (١١) عن موضعه الاول مستروحين الى أنه غير مستعمل فيما

---

(١) جواب لما يقال ان انما تفيد القصر في الجزء الاخير وهنا القصر في الجزء الاول وهو زيد فكيف تصاح انما لأن تؤكده اه من خط السيد حسين الاخفش (٢) لأن مابعد الا لايعمل فيما قبلها اه من حاشية الشريف على شرح المفتاح (٣) هو احمد بن فارس صاحب المجمل في اللغة اه (٤) لانها تخلفه شيئاً فشيئاً اه فصول بدايع (٥) وهو انتقال المال من وارث الى وارث اه جلال ومثله في العضد اه (٦) لأنه نقل من بدن الى بدن اه سعد (٧) المنقول النحل بالحاء المهملة قال السجستاني النسخ ان يحول مافي الخلية من النحل والعسل الى خلية اخرى وخلية النحل معروفة والجمع خلايا وتكون من طين اوخشب وقال الليث هي من الطين كوراة بالكسر اه مصباح (٨) أي هو مشترك معنوي لأنه للحقيقة المشتركة بين المعنيين اه والله اعلم (٩) أي لفظي اه (١٠) لانها الفرد الكامل بخلاف ازالة النقل اه عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن احمد (١١) قال الجلال في شرح المختصر بعد ذكر الاقوال في النسخ هل هو مجاز في الازالة حقيقة في النقل اوالعكس مالفظه والحق ان النقل هو الازالة فهو متواطي المعنى

---

(قوله) لم يكن للكلام وجه ذكرنا لذة الا ذكرناها وهذا كلام ساقط لاصحة له (قوله) انعكس المعنى ، وهو القصر من قصر الصفة على الموصوف الى قصر الموصوف على الصفة (قوله) قال ابن فارس كل شيء خلف شيأ فقد نسخه ، ينظر في صدق هذا على نسخت النحل من خلية فان الخالف للخلية الاولى هي الخلية المنقول اليها وليست بناسخة للنحل (قوله) للقدر المشترك ، وهو كون الشيء خالفاً لغيره (قوله) لأن في النقل ازالة ، فالازالة لازمة والنقل ملزوم وهذا بناء على ان ذكر اللازم وارادة الملزوم مجاز خلاف ما ذكره السكاكي لكنه يجعل ملزوما بنوع تكلف كاطلاق النبات على المطر ذكره في الحواشي (قوله) مستروحين ، في مختصر النهاية للسيوطي الرواح الذهاب راح الى الجمعة اي ذهب وارتاح للشي مال اليه واحبه

(قوله) عليها ذكرنا لذة الخ ، لفظ على فيه نبوة اه ح وفي شرح المفتاح هنا لان ما بعد الا لايعمل فيما قبلها فليس من باب ماضمر عامله كما وهم المحشي اه ح عن خط شيخه (قوله) ينظر في صدق هذا الخ ، الظاهر انه وارد على نسخ المواريث والانفس ايضاً فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) خلاف ماذكره السكاكي ، قال السعد وأما ماذكره السكاكي من أن ذكر اللازم وارادة الملزوم

سواهما (١) وليس حقيقة في نسخت الكتاب لان مافيه لم ينقل حقيقة فيتعين كونه حقيقة في الازالة تفادياً عن لزوم كثرة المجاز (٢) وجوابه ان ذلك وان كان مجازاً في نسخ الكتاب فما الاعتذار عن تناسخ المواريث والارواح ونسخ النحل (٣) وذهب القفال وجماعة من الفقهاء الى انه حقيقة في النقل مجاز في الازالة من باب استعمال الملزوم في اللازم محتجين بانه اطلق عليه والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يكون حقيقة في الازالة دفعاً للاشتراك وهو معارض بمثله وهذا الخلاف مما لايتعلق به غرض علمي، هذا معناه اللغوي واما المعنى الاصطلاحي (٤) فهو (بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي (٥) متراخ) فقوله بيان، جنس وذكر الانتهاء لاخراج بيان المجمل والتقييد للحكم بالشرعي لاخراج الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع فان بيان انتهائها بدليل شرعي ليس بنسخ (٦) باصطلاح أهل الشرع وقوله بطريق شرعي لاخراج الطرق العقليه كالموت والنوم والغفلة والجنون فان شيئاً من ذلك لايسمى ناسخاً بالاصطلاح والطريق الشرعي يتناول الكتاب والسنة قولا كانت أو فعلا أو تركا أو تقريراً ويتناول النسخ ببدل وبغير بدل وأما الاجماع فليس بناسخ وانما الناسخ سنده كما تقدم وهكذا القياس الناسخ (٧) عندمن يثبت النسخ به أصله لاعينه وقوله متراخ (٨)

---

لامتعدده اه (١) ولو استعمل حقيقة فيما سواهما لكان الحكم بالمجاز في النقل تحكماً اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٢) الحاصلة على تقدير كونه حقيقة في النقل لأنه يستلزم أن لايكون حقيقة في جميع معاني النقل اذ فيه مالم ينقل حقيقة وهو نسخ الكتاب مع كونه مجازاً في الازالة فيكون مجازاً في معنيين بخلاف ماذا كان حقيقة في الازالة فانه يكون مجازاً في معنى واحد وهو النقل مطلقاً اه (٣) يقال نسخ المواريث والارواح والنحل كله نقل فهي افراد لكلي كما أن نسخ الريح الاثر ونسخ الشيب الشباب كلاهما ازالة اهعن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٤) في نسخ وأما معناه اه (٥) لوقال بنص شرعي لئلا يرد الاجماع والقياس اه (٦) كتحريم الخمر وبيع درهم بدرهمين فانه كان ثابتاً قبل ورود الشرع بالعقل لأنه تصرف في الملك فكان مباحاً عقلا فلا يكون بيان انتهائه نسخاً لأنه ليس حكماً شرعياً اه من شرح جحاف (٧) مبتدأ خبره اصله يعني اصل القياس وهو الكتاب والسنة اه (٨) في شرح جحاف وقوله متراخ عنه ، لتخرج الغاية نحو اتموا الصيام الى الليل فان قوله الى الليل يصدق عليه انه بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي لكن ليس متراخياً عنه فلابد أن يكون متأخراً

---

(قوله) وليس حقيقة في نسخت الكتاب ، اي ليس النقل حقيقة في نسخت الكتاب (قوله) فيتعين كونه ، اي النسخ (قوله) تفاديا عن لزوم كثرة المجاز، لأن النسخ اذا كان حقيقة في النقل كان النقل مجازاً في الازالة استعمالا للملزوم في اللازم‼ ومجازاً في نسخت الكتاب اذ لانقل لما في الكتاب الى الكاغد الآخر كما ذكره الامام المهدى عليه السلام وانما شبهوه بالمنقول الحقيقي من انه حصل مثله في مكان آخر فجرى حصوله في مكان آخر مجرى انتقاله اليه وحينئذ يلزم كثرة المجاز بخلاف ماذا كان النسخ حقيقة في الازالة فان النسخ يكون مجازاً في النقل فقط لافي نسخت الكتاب لعدم المشابهة بين نسخ الكتاب والازالة واستعمال النسخ بمعنى الازالة في نسخت الكتاب انما هو بواسطة استعمال نسخت الكتاب في النقل ثم استعماله بعد ذلك في الازالة لتحصل العلاقة ، وقد أجاب المؤلف عليه السلام بقوله وجوابه ان ذلك أي النقل وان كان مجازاً في نسخ الكتاب فما الاعتذار عن تناسخ المواريث الخ اذ يلزم كثرة المجاز فيما ذكر مع القول بان النسخ حقيقة في الازالة اذلاازالة فيها كما عرفت من قوله عليه السلام سابقاً ومن الثاني أي مما لم يزل تناسخ المواريث الخ (قوله) بيان المجمل ، فانه ليس بياناً لانتهاء الحكم بل بيان للمراد بالمجمل (قوله) كالموت والنوم الخ ، اعترض العلامة بان الرفع بالنوم والغفلة أيضاً بدليل شرعي وهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة واجيب بان العقل حاكم فان شرط التكليف التعقل ويستوى في امتناع التكليف الميت والنائم والغافل والنصوص الواردة ليست رافعة بل مبنية ان مثل النوم والنسيان

---

كناية لامجاز فتكلف لاثبت له بل التحقيق أن الانتقال لايكون الا من الملزوم لكنه قد يكون لازماً فيجعل ملزوماً بنوع تكلف الخ اهسيلان (قوله) انما هو بواسطة استعمال الخ، الظاهر ان يقول بواسطة تشبيه نسخت الكتاب بالنقل اهح عن خط شيخه (قوله) وقد أجاب

هو الرافع ذكره السعد (قوله) وجميع طرق التخصيص ، أي وتخرج جميع طرقه لان المراد بالتراخي ان يمكن العمل فيكون المتأخر ناسخاً لايقال قد تقدم ان العام اذا تأخر وتقدم الخاص فالخاص مخصص في الاصح وان تراخى العام فلا تخرج هذه الصورة بقيدالتراخي لانه يقال بل تخرج لان المخصص وهوالخاص متقدم فلا يصدق عليه انه متراخ اذ المتراخي هو العام لاهو لكن التعليل بقوله لأنها للدفع لايشملهافتأمل (قوله) ومنهم من عرفه ، هذا التعريف اعتمده ابن الحاجب (قوله) برفع الحكم الشرعي ، يعني الى آخر هذا الحد والمعنيان متقاربان والذي في شرح المختصر بعد ان ذكر قريباً مما ذكره المؤلف عليه السلام ان الخلاف مع هذا الحمل لفظي كما ستعرف ذلك ( قوله ) لانه ، أي النسخ بيان لانتهاء الحكم (قوله) محض ، أي لارفع فيه (قوله) في علم الله تعالى ، أي بالنظر الى علمه المتعلق أي علمه تعالى بامد حكمه تعالى أي مدته ( قوله ) ورفع ، أي ولانه أي النسخ رفع للحكم وتبديل أي تحويل في علمنا أي بالنظر الى علمنا لظهور إطلاقه أي الحكم في البقاء أي بقاء الحكم في المستقبل فقد ارتفع استمراره في المستقبل بالنظر الى ظننا واما في نفس الامر فلا رفع لعلم الله بانتهاء أمد الحكم وهذا قريب مما ذكره في شرح المختصر جواباً على من رجح هذا الحد الذي ذكره المؤلف عليه السلام وهو منسوب الى الفقهاء كما ذكره ابن الحاجب وذلك انهم عدلوا عن حد ابن الحاجب لعدم امكان الرفع اذالفعل الماضي والحاضر لايتصور رفعهما وبالنظر الى المستقبل لم يتعلق به الخطاب فلا رفع لاقتضائه سابقة الوجود فذهبوا لأجل ذلك الى ان النسخ بيان امد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره قبل سماع الناسخ مع انه لم يكن مستقراً في نفس الامر فبسماع الناسخ زال ذلك الظن فزال التعلق المظنون قطعاً ، قال في شرح المختصر وهو مرادنا بالرفع ومرادهم اي الفقهاء بالانتهاء فصار لفظياً قال في الجواهر فتبين ان الرفع الحقيقي لايتصور فالأولى الرجوع الى اعتبار الفقهاء ، قلت وقداشار المؤلف عليه السلام بقوله فالبحث عن الترجيح بينهما قليل الجدوى الى ما عرفت من ترجيح حد الفقهاء بعدم امكان الرفع والى ماذكره في الجواهر من ترجيح حدهم ايضاً بان الرفع الحقيقي لايتصور ( قوله ) لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر ، فيصدق بيان انتهاء الحكم في علم الله تعالى لافي علمنا ويصدق الرفع في علمنا لا في علم الله تعالى واما الدلالة فتصدق بالاعتبارين اذ الدلالة على خلاف حكم شرعي صادق باعتبار ما في علم الله تعالى وما في علمنا

لاخراج نحو صل عند كل زوال الى آخر الشهر (١) وجميع طرق التخصيص لانها للدفع وهذا للرفع مع التنبيه على أن النسخ ممتنع قبل امكان العمل بالمنسوخ كما يجيء ان شاء الله تعالى ومنهم من عرفه برفع الحكم الشرعي(٢)والمعنيان متقاربان لانه بيان محض في علم الله تعالى المتعلق بامد حكمه ورفع وتبديل في علمنا لظهور اطلاقه في البقاء فالبحث عن الترجيح بينهما قليل الجدوى، ومنهم من حده بالدلالة (٣) على خلاف حكم شرعي بدليل شرعي متراخ وقال أن الدلالة أولى من الرفع والبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر كما بيناه والدلالة تصدق بالاعتبارين بقي الكلام في نسخ التلاوة فقط فقيل لايضر خروجها عن التعريف لان المقصود

---

عن امكان العمل اه (١) وان كان يمكن أن يقال انه لم يرفع الحكم اذ لم يثبت باول الكلام لأن الكلام بالتمام فكيف يرفع لكن التصريح لدفع التوهم مما يقصد في الحدود فاندفع بهذا ما اورده العلامة والامام في البرهان من أنه لايحتاج الى التقييد بالتراخي اوبالتأخير لأن اللفظ الذي ينتظم لقصد التوقيت ليس فيه رفع حكم بعد ثبوته في قصد الشارع اه منقولة (*) في العضد مثل هذا وعبارة المختصر صل الى آخر الشهر ، قال الجلال في شرحه وأراد بنحو الغاية الاستثناء نحو صل الشهر الا اليوم الآخر منه لكن الغاية والاستثناء من التخصيص وقد عرفت أنه يخالف النسخ بان التخصيص دفع لارفع والنسخ بالعكس فلم يكن محتاجاً الى ذلك لكن ذكره للتذكير به اه والله اعلم (٢) بدليل شرعي متأخر اه عضد (٣) كما حده بعض الفقهاء اه فصول بدايع

---

المؤلف الخ ، يحقق هذا الكلام وكلام المؤلف فلم تظهر صحتهما اه ح عن خط شيخه وقد شكل على هذا الاعتراض بخط ح اه (قوله) لكن التعليل الخ ، الدفع حاصل تقدم الخاص او تأخر اه ح عن خط شيخه وفي حاشية اما قبل ورود العام فلا شك في عدم الدفع ولا يضرنا واما بعد وروده فانتفاء الدفع ممنوع وقد سبق في التخصيص بالعقل ما يؤيد ماذكرنا فتذكر اه محمد بن زيد رحمه الله ح (قوله) اذ الفعل الماضي الخ ، عبارته لرفع الحكم الشرعي فليس الكلام في الفعل فتأمل اه ح عن خط شيخه

تعريف النسخ المتعلق بالاحكام لا مطلق النسخ وقيل هي غير خارجة والمراد نسخ الاحكام اللفظية كصحة التلاوة في الصلاة وحرمتها على نحو الجنب ؛

**مسئلة** (وهو جائز) عقلا عند جميع أهل الشرايع (ونفاه بعض اليهود) وهم سوى الشمعونية(١) من اليهود(و) نفى (وقوعه) فقط (بعضهم) يعني بعض اليهود وهم العنانية (٢) فانهم قالوا بجوازه عقلا وامتناعه سمعاً (وبعض المسلمين) وهم فرقة لاشهرة لهم ولا يعرف لهم اتباع وأما العيسوية من اليهود فقالوا بجوازه عقلا ووقوعه سمعاً واعترفوا بنبوة محمد ﷺ لكنه لم ينسخ شريعة موسى عليه السلام بل بعث الى بني اسماعيل دون بني اسرائيل وقد جرى هذا الكتاب على نهج الاصوليين في ذكر خلاف اليهود في النسخ وكن الانسب إغفاله لان الكلام في اصول الفقه فيما تقرر عند المسلمين اما اتفاقاً واما اختلافاً ، وأما خلاف الكفار فالمناسب ذكره في علم الكلام ، (لنا) في الاحتجاج لمذهب الجمهور ، أما الجواز فدليله أمران أحدها (القطع بالجواز) عقلا فانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح أم لا أما إذا لم تعتبر فظاهر لان الله يفعل مايشاء وأما اذا اعتبرت فلانا نقطع أن المصلحة تختلف باختلاف الاوقات كشرب دواء في وقت دون وقت فلا بعد أن تكون المصلحة في وقت تقتضي شرع ذلك الحكم وفي وقت رفعه ، وثانيهما أن الاحكام الشرعية قد ثبت أنه مراعى فيها المصالح اما وجوباً كالمعتزلة واما تفضلا(٣) كغيرهم (واختلاف المصالح باختلاف الاوقات) معلوم كما قررناه آنفاً (و) اما الوقوع فله أدلة منها (الامر بتزويج بنات آدم من بنيه) (٤) فانه جاء في

(قوله) الاحكام اللفظية ، اي المتعلقة بنفس اللفظ
(قوله) وهم سوى الشمعونية ، ظاهره ان القائل بالجواز هم الشمعونية وفي شرح المختصر وخالفت اليهود غير العيسوية في جوازه

---

(١) في حاشية لعل لفظ سوى زيادة من الناسخ وفي حاشية اخرى الصواب حذف لفظ سوى اه ولفظ شرح ابي زرعة على الجمع عند قوله النسخ واقع عند كل المسلمين ، أشار بالمسلمين الى مخالفة غيرهم وهم فرقة من اليهود احالته عقلا وهم الشمعونية واخرى منهم وهم العنانية منعت وقوعه فقط وثالثة منهم وهم العيسوية قالت بوقوعه كذا ذكر ابن برهان والآمدي وغيرهما اه كلامه ، العيسوية منسوبون الى عيسى الاصفهاني (٢) عنان كسحاب ورباب وزناً ومعنى الواحدة عنانة وطائفة من اليهود تسمى العنانية بفتح العين ويقال انهم طائفة تخالف باقي اليهود في السبت والاعياد ويصدقون المسيح ويقولون انه لم يخالف التوراة وانما قررها ودعا الناس اليها ويقولون انهم منسوبون الى عنان بن داود رجل من اليهود وكان رأس الجالوت فاحدث رأياً وعدل عن التأويل واخذ بظواهر النصوص اه عضد والله اعلم (٣) ينظر في قوله واما تفضلا ، كغيرهم يعني الاشاعرة ، قال العلامة المقبلي هذا الاجماع مدخول ودعوى العضد انهم يقولون بالمصالح تفضلا يرده تصريحهم في الاصول بان تعليل افعاله تعالى بالحكم محال لأنه يكون مستكملا بالغير وهو محال ومناقضة بعضهم في كلامه في الكلام والاصول عجيبة ، وقال السيد محمد بن ابراهيم اذا تكاموا بالفطرة اقروا بالحكمة واذا ذكروا المذهب جحدوا اه (٤) اخرج

التوراة أن آدم عليه السلام أمر بتزويج بناته من بنيه بلفظ الاطلاق بل العموم لكن على سبيل التوزيع (١) (من غير تخصيص) بالبنات والبنين في زمانه (ولا تقييد) بوقت دون وقت والاحتمالات التي لم تنشأ عن دليل بل ينفيها ظاهر الدليل يجب نفيها (ثم) جاء (التحريم) لذلك (اتفاقاً) بيننا وبينهم وهو النسخ (و) منها وهو أول الادلة الخاصة بمنكري النسخ من المسلمين (٢) (قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها) (٣) نأت بخير منها أو مثلها وهي ظاهرة في الوقوع، واعترض بأنها جملة شرطية معناها إن ننسخ نأت وصدقها لا يتوقف على صدق الطرفين كقوله تعالى «قل ان كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين»، واجيب بأن سبب (٤) النزول يدل على الوقوع قال المفسرون ان المشركين قالوا ألا ترون الى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولا ويرجع عنه غداً ماهذا القرآن الا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه وهو كلام يناقض بعضه بعضاً فأنزل الله تعالى هذه الاية وأنزل أيضاً «واذا بدلنا آية مكان آية» وهذه الاية سالمة عن هذا الاعتراض لان اذا لاتدخل الا على المحقق وقوعه (و) منها (الاجماع على أن شريعتنا ناسخة) لجميع الشرائع المتقدمة اما في جميع أحكامها واما في بعضها بل ذلك معلوم ضرورة من دين النبي ﷺ، فان قيل المنكرون من المسلمين معترفون بمخالفة شرعنا لشرع من قبلنا في كثير من الاحكام ولكنهم يقولون ان شرع من قبلنا كان مغيى الى غاية وهي

(قوله) لكن على سبيل التوزيع، والتقسيم للبنات على البنين بان يكون لكل واحد واحدة من البنات

---

الطبرى عن ابن مسعود وابن عباس كان لايولد لآدم غلام الا ولدت معه جارية وكان يزوج توأمة هذا للاخر وتوأمة الآخر لهذا وقد حرم ذلك في شريعة من بعده من الانبياء اتفاقاً وهذا هو النسخ اه من شرح التحرير (١) التوزيع تزويج توأمة احد البطنين توأم البطن الآخر، قال السيد احمد في شرح الاساس وذلك ان الله تعالى اباح نكاح الاخت من اولاد آدم للاخ الذى لم يكن توأماً لها أى لم يولد معها في بطن واحد وروى أن حواء ولدت قابيل واخته في حمل واحد وهابيل واخته في حمل واحد وكانت توأمة قابيل احسن من توأمة هابيل فاوحى الله الى آدم ان زوج هابيل توأمة قابيل وكان ذلك من اسباب حسد قابيل لهابيل مع ما حكى الله تعالى من تقريب القربان واما رواية من روى أن الله سبحانه اخرج لولدى آدم زوجتين من حور الجنة فغير صحيح اه بلفظه (٢) لامن اليهود اذ لايتم الاستدلال عليهم بالآية ونحوها اه (٣) في الكشاف اوننسأها وقرىء ننسها وننسها بالتشديد الى أن قال ونسؤها تأخيرها واذهابها لا الى بدل وانساؤها أن يذهب بحفظها عن القلوب اه ما اريد نقله وقال عبدالله بن الحسين بن القاسم في كتاب الناسخ والمنسوخ أى مانبدل من حكم آية بالنسخ له نأت بخير منها او ننسها أى نتركها بحالها لانغير شيئاً مما حكمنا به فيها وفيها تقديم وتأخير وحذف والمعنى ماننسخ من آية نأت بخير منها اومثلها وماننسأ أى نتركها ولانغير حكماً فلمصلحة وحكمة في إبقائها على حالها ذكره السيد احمد الشرفي في شرح الاساس اه (٤) وبهذا يظهر سقوط ماقيل أن المراد بالآية المعجزة كانشقاق القمر وتسبيح الحصى فنسخها ازالتها والله

ظهوره عليه الصلاة والسلام وعند ظهوره زال التعبد بشرع من قبله لانتهاء الغاية وليس ذلك من النسخ فى شيء بل هو جار مجرى قوله تعالى « ثم أتموا الصيام الى الليل » ، قلنا القول بذلك يرجع بالمخالف الى الخطأ فى التسمية (١) لاجماع السلف الى زمان ظهور المخالف على تسمية ذلك نسخاً ويمكن أن يقرر هذا الدليل على وجه يقوم حجة على اليهود أيضاً بأن يقال قد ثبت بالدلائل القاطعة والمعجزات الباهرة نبوة محمد ﷺ وبصحة نبوته يلزم نسخ شرع من قبله ولم يكن لليهود والنصارى نص صريح يعلم منه أمد شرعهم على التعيين حتى يلزم أن يكون شرع نبينا انتهاء غاية لانسخاً وكذلك الاية يمكن تقريرها كذلك بأن يقال قد ثبت نبوة محمد ﷺ وتصديقه بالمعجزات وقد نقل لنا عن الله تعالى أنه قال « ماننسخ من آية أو ننسها » الاية ، فأن قيل الخصم إنما (٢) يستدل عليه بما يسلم مقدماته ، قلنا لايستدل على الخصم بما لايعتقده فيما له فيه شبهة ، وأما مالاشبهة له فيه بل ثبوته كثبوت المحسوسات فلا يلتفت الى عدم اعتقاده فيه (و) منها ( نسخ ) وجوب ( التوجه ) الى بيت المقدس فأنه كان ثابتاً بالاجماع فنسخ بوجوب التوجه الى الكعبة (و) منها ( الوصية للاقربين ) فانها كانت واجبة بقوله تعالى « كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت (٣) ان ترك خيراً الوصيه للوالدين والاقربين » ثم نسخت اجماعاً وغير ذلك كثير كنسخ صوم يوم عاشوراء (٤) بصوم رمضان ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ ووجوب التربص حولا كاملا في حق المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة المستفاد من قوله تعالى « ان يكن منكم عشرون صابرون » الاية بقوله تعالى « الآن خفف الله عنكم » الاية ، ولما فرغ من ادلة المذهب الصحيح شرع في بيان شبه المخالف واجوبتها فقال مشيراً الى شبهه وجوابها ( وتبعية المصلحة تنفي العبث واختلافها ينفي البدا ) تقرير الشبهة ان يقال لو جاز النسخ على الله تعالى لجاز العبث او البدا والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان نسخه لما شرعه اما لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له من قبل اولا وعلى الاول يلزم البدا وعلى الثاني يلزم العبث لان مالا يكون لحكمة يكون عبثاً

(قوله) الى الخطأ في التسمية ، وفي السعد فيرجع النزاع لفظياً (قوله) بما يسلم مقدماته ، اي مقدمات الاستدلال عليه وهي هنا ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وتصديقه بالمعجزات والنقل عن الله تعالى

---

(١) الذى يظهر أن الخلاف لفظي كما ذكره في القسطاس اه (٢) لعل ورود هذا السؤال على سبيل المساهلة وارخاء العنان والا فبعد ثبوت النبوة بما ذكر صار انكار المقدمات انكاراً للضرورة والله اعلم اه مغربي (٣) أما بآية المواريث، يوصيكم الله في اولادكم وأما بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها اودين وأما بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لاوصية لوارث اه (٤) الاحسن وجوب صوم اه اعلم اه من خط قال فيه من خط الحسين بن حسن الاخفش

واما بطلان التالي فلاستحالة العبث والبدا الذي هو الظهور بعد الخفاء على الحكيم الذي لايخفى على علمه شيء في الارض ولا في السماء ، وتقرير الجواب ان الاحكام كلها مبنية على المصالح تابعة لها اما وجوباً واما تفضلا على اختلاف الرأيين فلاعبث والمصالح تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب دواء في وقت او حال ومضرته في غير ذلك (١) فقد تتجدد مصلحة لم تكن موجودة لانه يتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم بدا فالملازمة ممنوعة (و) من الشبه ( قولهم ) الحكم ( الاول ) اما ( مقيد ) بغاية ( اومؤبد فلا نسخ ) على التقريرين بيان ذلك انه ان كان مقيد بغاية كان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية مغايراً لمعنى النسخ وان كان مؤبداً لم يقبل النسخ للتناقض اذ حاصله انه مؤبد ليس بمؤبد ولادائه الى تعذر الاخبار بالتأبيد بوجه من الوجوه اذ مامن عبارة تذكر له الا وهي تقبل النسخ فلا يبقى طريق الى معرفته بتقدير ارادته وذلك مما يوجب اعجاز الرب تعالى عن اعلامنا بالتأبيد وهو محال مع انا نعلم بالضرورة ان ذلك كسائر المعاني النفسية يمكن التعبير عنه والاخبار به والى نفي الوثوق بتأبيد حكم ما وقد ذكرتم احكاماً مؤبدة كالصلاة والصيام والى جواز نسخ شريعتكم وانتم لاتقولون به ، وجوابها انه ( إن اريد ) ان الحكم الاول أما مقيد بغاية واما مؤبد ( لفظاً ) أي مقرون بلفظ يفيد التقييد بالغاية او التأبيد ( فلا حصر ) لجواز أن لا يكون مقيداً بغاية ولا مقروناً بتأبيد ( والا ) يكن المراد ذلك بل المراد انه في نفس الامر كذلك ( فلا امتناع ) للنسخ لما تقرر من انه مقيد في علم الله تعالى غير مقيد في علمنا (٢) (و) من الشبه ( قولهم ) رواية ( عن موسى ) عليه السلام انه قال في شريعته ( هـذه شريعة مؤبدة ) وقال الزموا السبت ابداً وقال تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض فلو نسخت شريعة موسى لبطل قوله عليه السلام ، اما الملازمة فلدلالة قوله على تأبيد شريعته وهو ينافي النسخ واما بطلان اللازم فلكونه قول رسول متواتراً فلا يمكن بطلانه سنداً ولا معنى ، والجواب منع كونه قول موسى بل هو ( مختلق ) فلا يكون متواتراً قيل اختلقه ابن الراوندي

(١) قال في بعض الحواشي كالسكنجبيل فانه نافع للشيخ في الصيف لقمع الصفراء ضار له في الشتاء وربما تورث مداومته له فيه الفالج اه بالمعنى (٢) وايضاً لو فرض انه وقع مؤبداً فما ذكروه من لزوم التناقض مردود بان المؤبد اولا هو الفعل الذي هو محل الحكم وتأبيد محل الحكم لايستلزم تأبيد الحكم نفسه والنسخ رفع للحكم لا للفعل ولا يلزم من تأبيد احدهما تأبيد الآخر فالذي نسخ لم يؤبد والمؤبد لم ينسخ كما لو قال صم رمضان ابداً فالمؤبد هو الصوم والحكم هو وجوب الصوم ولا يلزم من تأبيد الصوم تأبيد وجوبه أما لو أبد الحكم نفسه ايضاً امتنع نسخه كان يقول الصوم واجب عليك ابداً فان مثل هذا لايجوز نسخه اه من شرح جحاف على الغاية

( قوله ) مغايراً لمعنى النسخ ، اي لايكون نسخاً كمن يقول صم الى العيد ثم يقول في العيد لا تصم (قوله) الى معرفته ، أي التأبيد (قوله) بتقدير ارادته ، اي النسخ (قوله) ولامقرونا بتأبيد ، لجواز قسم ثالث وهو ان يكون مرسلا عن التقييد بهما ( قوله) والا يكن المراد ذلك بل المراد انه في نفس الامر كذلك ، قد تقدم ان الذي في نفس الامر هو الذي في علم الله تعالى فقط لا في علمنا فادخال قوله غير مقيد في علمنا في سياق ما في نفس الامر غير مناسب لا سيما مع تعليله بقوله لظهور اطلاقه في البقاء اذ الذي في علم الله تعالى وفي نفس الامر مقيد بأمد معلوم فلا بقاء له ثم لا يخفى ان الاشارة بقوله كذلك لم تقع موقعها اذ يصير المعنى بل المراد انه في نفس الامر كذلك اي مقرونا بالتأبيد لفظاً وليس هـذا بمراد للمؤلف عليه السلام فلو قال ان اريد لفظاً فلا حصر اذ قد يكون مطلقاً عن التقييد لفظاً فلاامتناع الخ لكان اظهر في تأدية المراد ( قوله ) فلا يمكن بطلانه سنداً ، لتواتره ( قوله ) ولا معنى ، لكونه قول رسول صادق

( قوله ) ثم لا يخفى الخ ، عبارة المؤلف في جميع هذا قوية وقد شكل على كلام المحشي اه حسن بن يحيى عن خط العلامة السياغي

والدليل على انه مختلق انه لو كان صحيحاً عندهم لقضت العادة (١) بأن يقولوه لنبينا ﷺ ويحتجوا به عليه ولم يقع والالاشتهر عادة (ونفي وقوعه في القرآن) (٢) خاصة (أبو مسلم) محمد بن بحر الاصفهاني المعتزلي وكان من أعوان الداعي محمد بن زيد صنو الداعي الكبير الحسن بن زيد وذلك (لقوله تعالى لا يأتيه الباطل) من بين يديه ولا من خلفه» فلو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان (قلنا) النسخ (ليس باطلا) بل هو حق قطعاً والباطل ضد الحق وكذلك المنسوخ ليس باطلا لوقوعه على وفق المصلحة وارتفاعه بارتفاعها ولان بيان انتهاء حكم لا يقتضي ابطاله فانه حق في نفسه ومأمور به في وقته وقد نقل عن أبي مسلم القول بنفي وقوع النسخ مطلقاً والراجح ما ذكرناه **مسئلة** اختلف في جواز النسخ قبل التمكن من فعل المنسوخ بأن يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعاً، ولا يكفي ما يسع جزءاً منه فكل من النسخ قبل دخول وقته أو بعده قبل مضي ذلك القدر محل النزاع فالجمهور من الاشعرية وبعض الفقهاء على جوازه، والمختار

(قوله) والراجح ما ذكرناه، وهو نفي وقوعه في القرآن فقط (قوله) بان يمضي، متعلق بالتمكن (قوله) من وقته، متصل بزمان وصفاً له والضمير للفعل (قوله) المقدر له شرعا، وهذا بناء على ان النزاع انما هو فيما قبل الوقت الذى قدره الشارع للفعل لا في وقت مباشرة الفعل كما ذكره السعد فلذا لم يتعرض المؤلف عليه السلام للمطلق وقد بنى المؤلف عليه السلام ايضاً على ما ذكره السعد فيما يأتي جوابا عن شبهة المخالف حيث قال وهذا غير النزاع لان النزاع في وقوعه قبل الوقت الذى قدره الشارع الى آخره وسيأتي ان شاء الله للمقام زيادة بيان

---

(*) وهذا تقرير ما تقدم من أن الخلاف لفظي اه (١) حين طلب منهم الدخول في شريعته لقضاء العادة بأن الخصم لا يدع حجة ضعيفة على خصمه فضلا عن صحيحة عنده على أنه لو سلم صحته فهو اخبار بما يكون من عدم ايمان متبعيه لغير شريعته لا حكم بعدم جواز رفعها كما هو المدعي فهو كقوله تعالى «لن يؤمن من قومك الا من قد آمن» اه شرح الجلال وما ذكره من قوله على أنه لو سلم الخ لا يقبله لبيب اه من خط السيد حسين الاخفش رحمه الله (٢) ورآه ابو مسلم الاصفهاني من المعتزلة تخصيصاً وان كان في الواقع نسخاً لأنه قصر الحكم على بعض الازمان فهو تخصيص في الازمان كالتخصيص في الاشخاص حتى قيل أن هذا منه خلاف في وقوع النسخ والخلاف في تفسير النسخ لفظي لأن تسميته له تخصيصاً يتضمن اعترافه به اذلا يليق به انكاره كيف وشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم مخالفة في كثير لشريعة من قبله فعنده ما كان مغيي في علم الله تعالى فهو كالمغيي في اللفظ ويسمى الكل تخصيصاً فسوى بين قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وصوموا مطلقاً مع علمه تعالى انه سينزل لا تصوموا ليلا وعند غيره يسمي الاول تخصيصاً، والثاني نسخاً اه من غاية الوصول للقاضي زكريا (*) فان قيل كيف يتصور من احد من المسلمين مثل الاصفهاني انكار تلك الضروريات من الدين قلنا لم ينكر عدم تلك الاحكام الزائلة وانما انكر تعلقها بما بعد الناسخ فخلافه في التحقيق في حقيقة النسخ فانه يقول المنسوخ مغيي لا مرفوع فان قيل كيف يصنع في قوله تعالى ما ننسخ من آية اجيب بان المراد بالآية المعجزة مثل انشقاق القمر وتسبيح الحصى ونحوهما اه شرح مختصر للجلال رحمه الله، قال البرماوي في شرح منظومته فاما ابو مسلم فهو محمد بن بحر الاصفهاني قال ابن السمعاني وهو رجل معروف بالعلم وان كان قد انتسب الى المعتزلة وعد منهم وله كتاب في التفسير وله كتب كثيرة فلا ادرى كيف وقع هذا الخلاف منه اه قال السبكي وقد وقفت على تفسيره وليس هو الجاحظ كما توهمه بعضهم، قال والانصاف أن الخلاف بين ابي مسلم والجماعة لفظي وذلك أن ابا مسلم يجعل ما كان مغيي الخ الحاشية الاولى المنقولة هنا اه المراد نقله

عند أئمتنا عليهم السلام والمعتزلة أنه ( يمتنع(١) النسخ قبل الامكان ) وبه قال الصيرفي من الشافعية وهو محكي عن اكثر الحنفية (٢) والحنابلة وذلك ( للزوم البدا (٣) او العبث ) يعني لو صح نسخ الشيء قبل إمكان فعله لكان نهياً عن نفس ما امر به او أمراً بنفس ما نهى عنه فان كان ذلك لانه ظهر له من بعد ، القبح أو الحسن كان بدا وان كان لانه لم يظهر له شيء من ذلك كان عبثاً وتجهيلا والكل على الله محال ، لا يقال أن ذلك يشتمل على فائدة التكليف التي هي الابتلاء فيصير مطيعاً عاصياً بالعزم على الفعل والترك فيكون أسبق الخطابين موجهاً الى العزم والآخر الى الفعل فلم يتواردا على محل واحد فلا يؤدي الى ماذكرتم ، لانا نقول وجوب العزم فرع على وجوب المعزوم عليه فاذا لم يجب لم يجب فلا يطيع ولا يعصي به ، سلمنا فالتعبير عن العزم بالفعل الغاز وتعمية اذلم يوضع له ولا قرينة تدل عليه ولو سلم لم يكن من النسخ في شيء لاختلاف المتعلقين (٤) ( وقولهم ) في الاحتجاج على جواز النسخ قبل التمكن بأن ( كل نسخ قبل ) وقت (الفعل) (٥) وهو ثابت بالاتفاق فيلزم تجويزه قبل الفعل ، بيان ذلك أن التكليف بالفعل بعد وقته محال لانه إن فعل أطاع وإن ترك عصى فلا نسخ وكذلك في وقت فعله لانه فعل واطاع به فلا يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها وهذا ( غير النزاع ) لان النزاع في وقوعه قبل الوقت الذي قدره الشارع (٦) للفعل والمذكور في هذه الشبهة وقوعه قبل مباشرة الفعل فاين أحدهما عن الآخر (٧) وقوله ( والقياس (٨) على الموت ممنوع حكم الاصل والجامع ) اشارة

---

(١) فلا يصح ولا يجوز أن يقول صلوا ركعتين ثم يقول لاتصلوا ركعتين قبل مضي وقت يسعهما لأنه لو صح ذلك وجاز لكان نهياً عن نفس ما امر به اوامراً بنفس مانهى عنه الى آخر ماهنا اه شرح طبرى على الكافل والله اعلم (٢) عبارة منية اللبيب فمنع منه اصحابنا وجماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه الحنابلة واكثر الشافعية اه (*) انما قولهم بنفي البدا لاالنسخ قبل الفعل فجائز ، لايرد ماذكره على الحنفية اذ المراد باكثر الحنفية الماتريدية وهم ممن يقول بالتحسين والتقبيح العقليين اه والله اعلم (٣) بمد ويقصر اه اسنوى (٤) بيانه انه اذا قال صل واراد به اعزم على فعل الصلاة ثم قال لاتصل أى اترك فعل الصلاة فالمأمور به العزم والمنهي عنه الفعل وهما مختلفان اه والله اعلم (٥) يريد قبل وقت فعل قد باشر مثله قبله مثل صوم عاشوراء فانه نسخ قبل وقت صوم عاشوراء في عام النسخ بعد مباشرة صومه في العام الاول اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٦) الذى يمكن فيه الفعل فعل فيه أم لا لاقبل مباشرة الفعل فاين احدهما من الآخر اه شرح ابن جحاف (٧) هكذا أجاب السعد عن هذه الشبهة وما ذكره المؤلف في تقريرها هو المذكور في شرح المختصر وبه اوضحنا الكلام في الحاشية فخذه منها اه من خط سيلان (٨) في شرح ابن جحاف مالفظه قالوا ثانياً كما يجوز بالموت رفع التكليف بالفعل قبل الامكان كما اذا قال له افعل كذا ثم

---

العزم فقول المؤلف عليه السلام لاختلاف المتعلقين وهما العزم والفعل غير مناسب لما ذكر من التسليم اعنى تسليم ان التعبير عن العزم بالفعل لأن مقتضاه اتحاد المتعلق (قوله) وهذا غير النزاع الخ، قدعرفت ان المؤلف عليه السلام بنى هذا الجواب على ان النزاع في وقت الفعل المقدر له شرعا لا وقت المباشرة فلا يدخل الفعل المطلق في محل النزاع وقد يقال لو جعل المؤلف عليه السلام فيما تقدم وقت الفعل ما هو اعم من الوقت المقدر للفعل شرعا او وقت المباشرة لدخل المطلق في محل النزاع ولكن لا يجاب عن شبهة المخالف بما ذكره المؤلف عليه السلام بل يجاب بما ذكره بعض اهل حواشي شرح المختصر تحقيقاً لجواب الشارح المحقق عن هذه الشبهة ، وحاصله ان يقال ان اريد بالوقت هو الوقت المقدر

---

(قوله) غير مناسب لما ذكر من التسليم ، لا يخفى أنه مختلف بالحقيقة وأن اتحد صورة لانه مرة يراد به العزم مجازاً ومرة يراد به حقيقته فكلام الشارح صحيح فتأمل اه اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) فلا يدخل الفعل المطلق ، فلا يدخل الوقت الخ كذا ظنن بخط ح اه (قوله) وقد يقال لو جعل المؤلف الخ ، قف فتأمل في هذا البحث اه ح عن خط شيخه (قوله) بما ذكره بعض اهل حواشي شرح المختصر ،

الى شبهة اخرى وجوابها ، تقرير الشبهة أنه قد ثبت فيما تقدم ان التكليف بالفعل لاينقطع حال حدوثه بل يتعلق به فى أول زمان حدوثه وانه يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه فوجب جواز رفعه بالنسخ كما يرفع بالموت (١) لانهما سواء وتقرير الجواب أنا لانسلم حكم الاصل فلارفع للتكليف بالموت لأنه (٢) مقيد بالموت عقلا (٣) ولا نسلم الجامع وهو كون التكليف لاينقطع حال حدوث الفعل وانه يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه كما تقدم وقوله ( ودعوى الوقوع باطلة ) اشارة الى شبهة ثالثة وجوابها ، تقريرها أنه قد وقع النسخ قبل التمكن والوقوع فرع الجواز فمن ذلك قصة ابراهيم عليه السلام (٤) فانه امر بذبح ولده بدليل قوله تعالى « افعل ما تؤمر » (٥) ولانه أقدم على الذبح وترويع الولد ولو لم يكن مأموراً به

---

يميته عقيب القبول قبل التمكن كذا يجوز أن ينسخ عنه قبل التمكن والجامع أن كلا من النسخ والموت رفع للتكليف فاذا جاز الرفع في احدهما قبل التمكن جاز في الآخر ووقوعه بالموت معلوم فكذا النسخ ، قلنا ممنوع حكم الاصل والجامع ، أما حكم الاصل فلأنه لا يجوز عليه تعالى ان يكلف احداً بفعل يعلم أنه يميته قبل التمكن من فعله لأن التكليف به يصير عبثاً اوتغريراً وتلبيساً بأن المراد الفعل والمراد العزم وحده فلو تناول المكلفين خطاب عام علم أن الذي يموت قبل التمكن لم يتناوله خطاب التكليف وكان العام مخصصاً بدليل العقل لأن شرط التكليف التمكن من الفعل والا لم يجز واما الجامع فلان الموت لم يكن رفعاً انما هو دال على أن الفعل الذى سبق الموت التمكن من فعله غير مكلف به فلا رفع وكذلك النسخ أيضاً لارفع فيه انما هو بيان انتهآء الحكم لانتهآء تعلق المصلحة اه (١) وان لم يدخل وقت الفعل والجامع اشتراكهما في قطع تعلق التكليف عن المكلف ولا يكون مثل هذا التكليف عبثاً لأنه يطيع ويعصى بالعزم اه رفواً (٢) أى عدم التكليف اه (٣) عبارة العضد وقد يجاب عنه بان التكليف مقيد بعدم الموت عقلا فلا رفع اه ولما ذكر المصنف وجه اه من خط قال فيه من خط الوالد عبدالله بن علي لوزير رحمه الله تعالى (٤) ﴿ فائدة ﴾ ، قال المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد في مسئلة من نذر بذبح نفسه اوولده ذبح كبشاً مالفظه فان قيل كيف يصح لكم الاستدلال بهذا وانتم تقولون ان ابراهيم عليه السلام كان أمر بمقدمات الذبح ولم يكن أمر بالذبح لامتناع نسخ الشيء قبل وقت فعله عندكم على أنه ان صح أنه عليه السلام امر بالذبح أو مقدماته فشيء من ذلك لم يثبت الآن لأنه لاخلاف أن من قال لله علي أن اذبح ابنى لا يلزمه مقدمات الذبح ولا الذبح فكيف يستمر هذا ، قيل له لسنا نعلم من أئمتنا تفاصيل ماسألت عنه من تكليف ابراهيم عليه السلام وان كان الاصح عندنا وعند شيوخنا المتكلمين ماذكرته في سؤالك من أنه عليه السلام كان مأموراً بمقدمات الذبح اه منه مايلايم المقام اه (*) قد مر في اوائل بحث الامر كلام في قصة ابراهيم فليراجع اه (٥) جزم المرتضى في كتابه النوازل ان ابراهيم عليه السلام امتثل ماأمر به في اسمعيل عليه السلام من الذبح وانقلبت السكين مرتين وهو مراد الله منه والعرب تقول ذبح الشاة فانقلبت السكين وكان يظن أن الذى أراد الله تعالى منه فرى الاوداج وانما اراد الله تعالى منه إمضآء السكين اه من خط قال فيه من خط المولى عز الاسلام محمد بن اسحق وقال نقل من خط القاضى علي الطبرى وقال نقل من خط المفتى رحمه الله اه

---

له شرعا سلمنا ان نسخ الفعل بعده ممتنع لأن المكلف بعد انقضائه اما مطيع او عاص لكن لا نسلم ان نسخه مع الوقت المقدر له شرعا ممتنع اذ لايلزم من امتناع نسخه مع الفعل امتناع نسخه مع وقت الفعل فلا يلزم ثبوت المطلوب وهو ان كل نسخ قبل وقت الفعل وان اراد بوقت الفعل وقت المباشرة سلمنا ان نسخه بعد تحقق المباشرة ممتنع لأنه فعل واطاع لكن لانسلم ما ذكر من الترديد بان المكلف بعد وقت المباشرة اما مطيع اوعاص بل هو مطيع ولكن لايجديكم تقدير وقت المباشرة لأن الكلام فيمن لم يفعل شيأ من افراد الفعل ولم يباشره اصلا (قوله) انه قد ثبت فيما تقدم ان التكليف بالفعل لا ينقطع حال حدوثه الخ ، بيان الجامع بين ما نحن فيه وبين ارتفاع التكليف بالموت بما ذكر غيرمفيد للمقصود وانما اوهم ذلك عبارة السعد وكلام شارح المختصر مستقيم ولفظه لنا انه ثبت بالدليل فيما تقدم ان التكليف ثابت قبل وقت الفعل فوجب جواز رفعه بالنسخ كما يرتفع بالموت لأنهما سواء ، قلت واذا كان التكليف قبل وقت الفعل فالمكلف عندهم غير متمكن من الفعل بناء على ان

---

هو في حاشية الابهرى اه (قوله) فالمكلف عندهم غير متمكن الخ ، الظاهر انهم بنوا قولهم انه غير متمكن من الفعل على ما بنى عليه المعتزلة من ان ايجاد الوقت ليس في قدرة المكلف اه حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة السياغي رحمه الله

القدرة حال الفعل كما هو مقتضى مذهبهم فيظهر حينئذ الاستدلال لهم بأن النسخ قبل التمكن من الفعل ، فان قيل ان أئمتنا والمعتزلة قد ادعوا ما ذكره المخالف بعدم تسليم ان القدرة حال الفعل لان المختار ان القدرة قبل الفعل فالمكلف متمكن قبل الفعل عندهم وبينوا ذلك بما لا يحتمله المقام فما الوجه في عدول المؤلف عليه السلام عن جوابهم الى ما اجاب به ، قلنا وجه العدول انه عليه السلام أجاب بما يلتزمه المخالف فان الجواب الذي ذكره عليه السلام هو الذي أجاب به المحقق في شرح المختصر عن استدلال ابن الحاجب المذكور ، واما جواب أئمتنا فالمخالف لا يلتزمه والله اعلم ، فان قيل كيف يصح استدلال ابن الحاجب وشراح كلامه بما ذكر مع قوله بان تكليف مالا يطاق غير واقع وان كان جائزاً كما سبق ذلك في مبادي الاحكام ، قلنا قد اجاب عن ذلك السعد على اصلهم بان معنى ما لا يطاق هو الذي يمتنع تعلق القدرة الحادثة به فكون القدرة مع الفعل لا ينافي كون الفعل قبل الحدوث مما يصح تعلق القدرة به مطلوباً ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تنجيز التكليف بان يكون الاتيان به مطلوباً من المكلف حتى يعصي بالترك ولا خفاء في وجوده قبل الفعل والا لم يعص احد



(قوله) فلجواز ان يكون الوقت موسعاً الخ ، قد ذكر المؤلف عليه السلام في اوائل بحث الامر ثلاثة أجوبة عن قصة ابراهيم عليه السلام الاول ان المراد إفعل ما تؤمر في المستقبل ولم يكن قد امر ، الثاني أنه امر بالمقدمات من الاضجاع وتحديد المدية ، والثالث ما ذكره هنا ولما كان الجوابان الاولان مردودين كما ذكروه اعتمد المؤلف عليه السلام الجواب الثالث (قوله) ولا يعصي به ، اي بعدم فعله في الوقت المقتضي لأنه موسع (قوله) ومثل هذا التعليق بالمستقبل لا يمنع النسخ ، هذا اشارة الى جواب اعتراض ذكره في شرح المختصر وحواشيه ، حاصل الاعتراض انه وان كان موسعاً فالتوسيع لا يمنع

لكان ذلك ممتنعاً شرعاً وعادة، ونسخ عنه قبل التمكن(١) من الفعل لانه لم (٢) يفعل فلو كان عدم الفعل عند حضور الوقت لكان عاصياً ومنه حديث المعراج فانه يدل على نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل، وتقرير الجواب منع الوقوع فلا نسلم أن شيئاً مما ذكروه من ذلك (٣) ، أما قصة ابراهيم (٤) فلجواز ان يكون الوقت موسعاً وقد انقضى منه ما يسعه ولا يعصي به ومثل هذا التعليق بالمستقبل لا يمنع النسخ وقولهم لو كان موسعاً لاخر الاقدام والترويع رجاء ان ينسخ او يموت (٥)

(١) لعدم حصول الوقت الذى امر بالذبح فيه وهو يوم النحر اذلو كان الامر بالذبح للفور لكان قد عصى بالتأخير ومثله «لا يعصي عمداً» اه جلال «» أي ابراهيم عليه السلام (٢) فدل على أنه نسخ قبل حضور الوقت المضروب بالذبح اذلو كان عدم الذبح بعد حضوره لكان عاصياً بالتأخير اه (٣) أي من النسخ قبل التمكن اه (٤) في شرح الطبرى أما قصة ابراهيم عليه السلام فلجواز أن يكون المراد افعل ماتؤمر في المستقبل بدليل افعل ماتؤمر لا ماأمرت سلمنا انه قد امر فلا نسلم أنه أمر بالذبح بل امر بالمقدمات من الاضجاع وتحديد المدية والانتظار لما يترتب عليهما من ذبح او غيره ومثل هذا الانتظار بلاء يحسن منه الفدا ، سلمنا أنه امر بالذبح نفسه لكن الوقت موسع وقد تقضى منه مايسعه الخ ماهنالك وهو معنى ماسبق للمؤلف رحمه الله في باب الامر اه (٥) أي ابراهيم عليه السلام ولكبر سنه فيزول عنه التكليف اه من غاية الوصول للحلي

تعلق الوجوب بالمستقبل لأن الامر باق عليه قطعاً فاذا نسخ فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل وتعلق الوجوب بالمستقبل هو المانع عند المعتزلة كما هو مقتضى قولهم في الاستدلال أنه ان لم يكن مأموراً به لم يتحقق النسخ ، وحاصل ما اجاب به الامام المهدي عليه السلام عدم تسليم ان ذلك هو المانع بل المانع هو عدم تمكن المكلف من فعل المنسوخ حتى ينسخ لأنه مع عدم التمكن منه غير مكلف به فلا نسخ لكن لا يخفى ان الاعتراض بتقرير شرح المختصر وحواشيه لا يندفع بهذا الجواب ، قلت ولعل الاولى في الجواب ان يقال تعليق الوجوب بالمستقبل بعد دخول وقت الموسع لا يمنع النسخ بعد مضي وقت منه يسع الفعل اذ الفعل قد اتصف بالوجوب فيه وقد تعلق ايضاً بالاوقات المستقبلة فان كل وقت من اوقات الموسع يتصف الفعل بالوجوب فيه والمانع انما هو تعليق الوجوب بوقت مستقبل لم يكن قد دخل كبعد الزوال مثلا ثم ينسخ قبله فيكون المراد بقول المؤلف عليه السلام ومثل هذا التعليق بالمستقبل الخ ما ذكرنا من التعليق بعد دخول وقت الموسع لكن في دلالة عبارة المؤلف خفاء اذ لم يتقدم ما يصلح للاشارة اليه بلفظ هذا والله اعلم

(قوله) وتعليق الوجوب بالمستقبل ، أي تأخر وقت وجوب المنسوخ اه منه ح

فتله من عظايم الامور يؤخر عادة ممنوع الملازمة فان الانبياء صلوات الله عليهم انما يستبعد منهم عدم المسارعة الى الامتثال فكثير من مثله التراخي الى ان مضى من الوقت مايسع الفعل ولو سلم فلا نسلم عدم التأخر لجواز ان يكون الاقدام والترويم في آخر اوقات الامكان والتقديم غير معلوم (١) ، واما حديث المعراج فآحادي لايثبت بمثله مثل هذا الاصل مع انه يستلزم النسخ قبل بلوغه المكلفين وعقد قلوبهم على الامتثال ولا قائل به (٢) فيجب تأويله بان المراد من فرض الخمسين ان المفروض من الصلوات الخمس ثوابه ثواب الخمسين وبين ذلك بالاقتصار على الخمس قبل وقت الامكان ويتأيد هذا التأويل (٣) بان حديث المعراج متأخر عن شرع الصلاة فان المشهور (٤) ان رسول الله ﷺ واصحابه كانوا يصلون الخمس قبل ذلك بمدة مديدة ،

---

(١) أي تقديم هذا الفعل على آخر اوقات الامكان اه (٢) هذا وهم ، لأن القائل به من سبق ذكره ممن أجاز النسخ قبل إمكان الفعل اه عن خط العلامة الجنداري (*) ويجاب عنه بانه نسخ في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لأنه قد بلغه وليس نسخاً في حق الامة كذا أجاب به في فتح الباري ولعله يقال هو نسخ في حق الجميع لأنه قد تقرر أنه لا يشترط في النسخ أن يكون الحكم قد بلغ جميع المكلفين بل يصح النسخ وان كان قد بلغ البعض منهم والنبي صلى الله عليه وآله وسلم هو بعض المكلفين فيكفي بلوغه اليه والا امتنع ذلك في اكثر الاحكام المنسوخة وقد علم أن التكليف عام ، لاسيما على قول من يقول أن خطاب الشفاه لايختص بالموجودين بل يشمل الموجود والمعدوم فالنسخ لازم على ذلك وهو أن يكون المنسوخ انما بلغ بعض المكلفين وهو نسخ في حق الجميع اه قال في الام وهذا نظر لكاتبه والله الموفق ، وبهذا اندفع الاشكال على اصل الاشاعرة القائلين بجواز النسخ قبل إمكان الفعل ولا يصح على اصل المعتزلة القائلين بانه لابد من إمكان الفعل ولعله يقال أيضاً قد امكن الفعل من بعض المكلفين وهو النبي صلى الله عليه وآله وسلم وليس في الحديث مايدل على توقيتها وانما هو صريح في مطلق إيجاب الخمسين ومدة المراجعة هي متسعة لذلك لاسيما مع التأييد القدسي فلا إشكال فلا حاجة الى الرد بانكار الحديث مع وجود المحمل الصحيح والله اعلم اه من خط العلامة الحسين المغربي رحمه الله (٣) ولو قيل أنه عز وجل أمره بها امراً مشروطاً بقبوله وعدم مراجعته فلم ينبرم الامر حينئذ نحو جوابه في السؤال عن فريضة الحج اتركوني ماتركتكم اوكما قال لم يبعد (*) قال السهيلي في حديث المعراج انما نسخ التبليغ به عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الواجب عليه وأما الامة فلم ينسخ عنهم فيه حكم وقيل انما ذلك خبر لانسخ فيه ولا تعبد وأخبر الله نبيه أن على أمته خمسين صلاة في اللوح المحفوظ وهي خمس لكن الحسنة بعشرة امثالها فتأولها صلى الله عليه وآله وسلم أنها خمسون بالفعل لأن ثوابها ثواب خمسين وهي خمس ولم يزل يراجع ربه حتى بين له انها خمسون لابالعمل اه (٤) ذهب جماعة الى أنه لم يكن قبل الاسراء صلاة مفروضة الا ما كان وقع به الامر من صلاة الليل من غير تحديد وذهب الحربي الى أن الصلاة كانت مفروضة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي وذكر الشافعي عن بعض اهل العلم أن الصلاة كانت مفروضة ثم نسخت بقوله فاقرؤا ماتيسر منه فصار الفرض قيام بعض الليل ثم نسخ ذلك بالصلوات الخمس وانكر محمد بن نصر المروزي وقال الآية تدل على أن قوله تعالى فاقرؤا

حديث المعراج ولذا قيل الاولى في الجواب ان التكليف في ذلك الوقت انما هو للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بالتبليغ الينا ورد بان ذلك ايضاً نسخ قبل التمكن اذ لم يبلغ ذلك الا الى موسى عليه السلام وهو ليس من المأمور بالتبليغ اليه اذ ليس من الامة (قوله) مع انه يستلزم النسخ قبل بلوغه المكلفين ، اي قبل علمهم بأنهم مكلفون بالخمسين ومن شرط التكليف علم المكلف بما كلف به والنسخ فرع ثبوت التكليف وقوله وعقد قلوبهم على الامتثال فلا تحصل فائدة التكليف التي ادعاها المخالف وهي العزم على فعل ما كلف به (قوله) ولا قائل به ، اي لا قائل بجواز النسخ قبل بلوغ المكلفين ولذا قال في العواصم في حديث المعراج مشكل على كلا المذهبين (قوله) بان المراد من فرض الخمسين ان المفروض من الصلوات الخمس ثوابه ثواب الخمسين ، فيكون المراد بانه تعالى فرض على الامة خمسين انه جعل ثواب الخمسين للخمس وهذا اللفظ مجمل في تأدية هذا المراد لكن قد بين بالاقتصار على الخمس في قوله هي خمس وهن خمسون وهذا البيان قبل وقت الامكان اي قبل بلوغ فرض الخمس على المكلفين وهو جائز انما الممتنع النسخ قبل وقت الامكان لا البيان قبله وحينئذ فلم يفرض قدر الخمسين حتى يلزم النسخ قبل الامكان بل انما فرض الخمس فقط لكن يقال هذا التأويل لايناسبه قول موسى

**مسألة** الناسخ اذاورد(١) الى النبي ﷺ فقبل تبليغه الى المكلفين هل يثبت حكمه في حقهم ام لا يثبت بل هم في التكليف بالفعل الاول على ما كانوا عليه قبل ورود الناسخ فذهب بعض الشافعية الى الاثبات (و) المختار عند أصحابنا والحنفية واحمد بن حنبل وبعض الشافعية أن (الناسخ لايثبت حكمه قبل تبليغه عليه السلام) وذلك لوجوه منها أنه (كغيره) من الاحكام المبتدأة فانهم لايقولون بثبوت حكمها في حق من لم يبلغ اليه وكما قبل التبليغ الى الرسول فانه لايثبت حكمه بالاتفاق (و) منها قوله (لاستلزامه تكليف الغافل) (٢) وهو ممتنع كماسبق (و) منها أنه يستلزم (اجتماع الضدين) في محل واحد وهو محال ، بيانه ان العمل بالاول حرام لمكان الناسخ وواجب للقطع بتأثيم (٣) تاركه والعمل بالثاني واجب لكونه ناسخاً وحرام لاستلزامه ترك واجب وهو العمل بالاول ، قالوا حكم متجدد فلايعتبر علم المكلف به كما بعد بلوغه الى مكلف واحد فان حكمه يثبت في حق الجميع اتفاقاً (٤) قلنا الفارق بينهما وهو التمكن من العلم معتبر قطعاً والا كان تكليف الغافل وهو من ليس له صلاحية الفهم لامن ليس عالماً بالتقصير والا لم يكن (٥) الكفار

---

ماتيسر منه انما نزلت بالمدينة لقوله تعالى فيها وآخرون يقاتلون في سبيل الله والقتال انما وقع بالمدينة والاسرآء كان بمكة وما ذكره غير ظاهر في الاستقبال وكأنه امتن عليهم بتعجيل التخفيف قبل وجود المشقة التي علم انها ستقع اه فتح الباري (١) قال صاحب جمع الجوامع والمختار أن الناسخ قبل تبليغه صلى الله عليه وآله وسلم لايثبت في حقهم وقيل يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة لا الامتثال اه قال الشارح ابوزرعة لايثبت الحكم الشرعي قبل بلوغه الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاذا بلغه ثبت في حقه وحق من بلغه اولم يبلغه لكن تمكن من العلم به فان لم يبلغه ولا تمكن من العلم به فهو محل الخلاف ، قال الجمهور لايثبت لا بمعنى الامتثال ولا بمعنى الثبوت في الذمة وقال بعضهم يثبت بالمعنى الثاني كالتأثيم وذكر القاضي ابو بكر أن الخلاف لفظي وقال ابن دقيق العيد لاشك أنه لايثبت في حق التأثيم وهل يثبت في حق القضاء اذهو من الاحكام الوضعية هذا فيه تردد لأنه ممكن بخلاف الاول لأنه يلزم منه تكليف مالا يطاق ، قلت وهو بمعنى كلام المصنف فالذي عبر عنه المصنف بالاستقرار في الذمة هو الذي عبر عنه بالقضاء والذي عبر عنه المصنف بالامتثال هو الذي عبر عنه بالتأثيم والله اعلم (٢) وهو غير العالم بالحكم اه (٣) لايخفى أن التأثيم مصادرة لأنه فرع بقآء حكم المنسوخ والخصم مانع لبقائه لاسيما اذا كان ممن يعتبر الانتهاء اه جلال (*) ان قيل التأثيم باعتبار الظاهر فقط كمن في جهة نازحة لم يبلغه الناسخ مع كونه قد بلغ غيره وكمخالف الحق في اجتهاده عند المخطئة فانه لوترك ما اداه اليه اجتهاده يأثم وان كان الحق تركه لأن المراد منه خلافه والله اعلم (٤) قد يقال الاتفاق انما هو بشرط بلوغه اليه او تمكنه من معرفته لامطلقاً فالمسئلتان متفقتان في الحكم وهو أنه لايثبت في حق الغافل اه والله اعلم (*) وههنا قد علمه بعض المكلفين وهو النبي صلى الله عليه وآله وسلم اه جلال معنى (٥) أي ولو لم يكن الغافل من ليس له صلاحية الفهم بل من ليس

---

عليه السلام امتك لاتطيق لأشعاره بنآء على ما فهم من ظاهر اللفظ قبل البيان بان المراد ثواب الخمسين وجاز ذلك لكون موسي عليه السلام ليس ممن أمر بالتبليغ اليه ، لايقال فما معنى نقصها خمساً خمسا فان الظاهر انه نقص للقدر لأنه يقال معناه نقص ثوابها على حسب تفاوت حال المكلفين في التحفظ في الصلاة عن الخواطر القلبية وفي التوجه فيها الى الله تعالى كما ورد في الحديث يكتب له نصفها ربعها خمسها حتى ينتهي الى عشرها وهي خمس صلوات ، قلت ولايخفى مافي هذه التأويلات من التكلف والاقرب ما ذكره الامام المهدي عليه السلام في المنهاج حيث قال قلت وينبغي حمل الخبر على انه تعالى لم يكن قد فرض مازاد على الخمس ولاامر بها على سبيل الحتم والجزم بل امر نبيه ان يعرض على امته التكليف بالخمسين فلما اخبر موسى عليه السلام فهم انها تثقل عليهم فاشار بما اشار حتى وقفت على الخمس فحتمها وامضاها قال وهذا محمل حسن (قوله) الفارق بينهما ، اي بين ما بلغ الى واحد وما بلغ الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقط (قوله) وهو التمكن من العلم ، يعني وهو فيما نحن فيه لم يتمكن المكلف من العلم بخلاف ما قد بلغ الى واحد من المكلفين وقد قرر بعض شراح الفصول لهم الاستدلال بغير ما ذكره المؤلف عليه السلام وهو ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مكلف كسائر المكلفين وقد ثبت ان الحكم بان المفروض قدر الخمسين والجواب ان هذا القول منه عليه السلام

مكلفين ( ويعرف ) الناسخ ويتميز من المنسوخ أما ( بعلم تأخره ) عن المنسوخ ( أوظنه ) وذلك بضبط التاريخ مثل إن يعلم أو يظن أن هذه الآية نزلت في غزوة كذا وتلك فى غزوة كذا وهذه في خامسة الهجرة وتلك فى سادستها مع تعذرالجمع بينهما وكحديث جابر كان آخر الامرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار ، واعلم أن خبر الاحاد فى ضبط التاريخ ونحوه مقبول ومعمول به في النسخ وان كان المنسوخ قطعياً كالكتاب والسنة المتواترة لكون الناسخ قطعياً (١) والظن انما هوفى كونه متصفاً بالنسخ على ان استفادة النسخ من خبر الواحد إنما هو بالتضمن أوالالتزام ومثل ذلك يغتفر فيه مالا يغتفر فيما اذا كان أصيلا كما يقبل الشاهدان فى الاحصان وان ترتب عليه الرجم (٢) وشهادة القابلة في الولادة وان ترتب عليها النسب ، (٣) وذهب الامام المهدي (٤) احمد بن يحيى عليه السلام الى أنه لايعمل به الافى الظني لئلا يؤدى الى ترك القطعي بالظني (٥) ، وفيه أن متواتر السند قد أسقط القطع ببقاء حكمه معارضة القطعي (٦) للقطع بأن أحد المتواترين المتعارضين ناسخ والآخر منسوخ ، فبيان الاحاد معين للناسخ المعلوم إجمالا (٧) والقطع رافعه قطع مثله ونحو إن تقوم قرينة تعين الناسخ والمنسوخ ظناً كما ذكره أصحابنا فى حديث الوضوء من مس الذكر أنه يتعين كونه المنسوخ بقرينة السؤال عنه فى حديث طلق فلولا انه كان بلغهم حديث الوضوء منه لما سألوا عنه لتنزل سؤالهم من دونه منزلة السؤال عن سائر الاعضاء هل فى مسها أو مس شيء منها وضوء وذلك مما لامعنى له ، (٨) وحديث طلق رواه أحمد وأصحاب السنن والدارقطني وصححه جمع

---

عالماً لتقصير يلزم أن لايكون الكفار مكلفين والحق خلافه اه (١) وهو المعارض لهذا القطعي الذى عينه خبر الآحاد للنسخ اذ الفرض أنه تعارض متواتران فعين خبر الآحاد احدهما للنسخ وعبارة المختصر وشرحه للجلال هكذا ، وأما اذا تعارض متواتران وعين الصحابي الناسخ منهما كان في تعيين احد المتواترين نظر أى احتمالان لانا ان نظرنا الى أن العمل انما تفرع عن تعيينه كان ذلك نسخاً بقوله وان نظرنا الى أن قوله ليس الا قرينة والناسخ هو المتواتر الآخر لم يكن العمل بمجرد قوله وقد يكون للمجموع حكم غير حكم اجزائه اه (٢) ولا يقبل ذلك في الرجم اه قسطاس لأنه لايترتب الا على شهادة اربعة على الزنا اه منتخب (٣) ولا تقبل في النسب اه قسطاس اذ النسب لايثبت الا بشهادة رجلين اه منتخب (٤) وتبعه صاحب الكافل اه (٥) لأنه اذا قيل خبر الواحد في كون هذا متقدماً وهذا متأخراً وعملنا بالمتأخر كان الناسخ في الحقيقة هو خبر الواحد اذلولاه لما وقع نسخ اه قسطاس والله اعلم (٦) في نسخ معارضه القطعي ، بالضمير اه (٧) وبيان المجمل يقبل فيه الآحاد اه (٨) ذكره في التلخيص اه

---

الشرعي اذا بلغ الى واحد من المكلفين ثبت حكمه على جميعهم ، واجاب بان المكلف فيما انفصل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم متمكن من العلم به فتعلق به التكليف دون مالم ينفصل عنه قال وهو تهافت لانا اذا لم نجعل العلم بالحكم شرطاً في الوجوب واوجبنا السؤال عن الحكم فلا فرق بين سؤال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وبين سؤال من بلغه وان جعلناه شرطاً في الوجوب فتحصيل شرط الواجب ليجب لايجب ( قوله ) اوظنه ، اي ظن تأخره ( قوله ) بالتضمن اوالالتزام ، ما اورده المؤلف عليه السلام مثال للالتزام ( قوله ) متواتر السند ، القطعي متواتر السند قطعي الدلالة فينظر لم اقتصر على السند والمعنى ان القطعي المعارض للمنسوخ القطعي قد اسقط القطع ببقاء حكم المنسوخ القطعي فقوله معارضة القطعي فاعل اسقط والقطعي مفعوله وقوله للقطع بان احد المتواترين من المتعارضين ناسخ علة لكون معارضة القطعي مسقطة للقطعي وذلك انا نقطع بان احد المتواترين المتعارضين ناسخ اذ لا يجوز تعارض القطعيين في نفس الامر مع بقاء حكمهما جميعاً ( قوله ) المعلوم اجمالا ، اي من غير تعيين ان الناسخ هذا القطعي اوذاك بل يعلم ان احدهما ناسخ لما عرفت من عدم صحة التعارض بينهما مع بقاء حكمهما (قوله) في حديث طلق ، هو طلق بسكون اللام ابن على بن

---

( قوله ) قال وهو تهافت الخ ، يقال الفرق اوضح ، اراد الذي ذكره ابن الامام ويؤيده ماسيأتي للشارح في باب الاجتهاد في مسئلة الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وآله وسلم حيث قالوا للتمكن من

من الحفاظ ، ومما يشيد كون مثل هذا السؤال قرينة للنسخ مارواه البخاري في الجامع الصحيح عن سعيد بن الحارث قلت لجابر آالوضوء مما مست النار قال لا وكاختلاف الصحابة في مسح النبي ﷺ على الخفين أكان قبل المائدة أم بعدها (أو قوله عليه الصلاة والسلام) بأن هذا ناسخ وهذا منسوخ اما صريحاً واما بأن يذكر ماهو في معناه نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها (١) ونهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلاث فامسكوا ما بدالكم (٢) ونهيتكم عن النبيذ الا في سقاء (٣) فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكراً رواه مسلم من حديث بريدة الاسلمي (أو اجماع) كالاجماع على ترك قتل شارب الخمر في المرة الرابعة والاجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً كما يجيء لكنه يدل على وجود ناسخ (لا بقول (٤) صحابي) بأن هذا ناسخ وهذا منسوخ (٥) لجواز أن يكون عن إجتهاد سوآء صرح بعلمه (٦) أم لا وسوآء كان الاول معلوماً أو مظنوناً لحصول التجويز المذكور بأن الانسان كثيراً ما يعبر عما

---

(١) رواه مسلم من حديث بريدة اه (٢) ما بمعنى المدة وفاعل بدا عائد الى مصدر فامسكوا اه شرح مشارق (٣) عن ابي هريرة عن نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لوفد عبد القيس لاتشربوا في نقير ولا دبا ولا حنتم ولا مزفت ، قلت النقير اصل النخلة تنقر ويتخذ منه ظرف والدبا القرع والحنتم الجر الأخضر وانما نهي عن هذه الاوعية لان لها حرارة يشتد فيها النبيذ ولا يشعر بذلك صاحبها فيكون على غرر في شربها اه من كتاب الحازمي مع حذف ، وفي مختار الصحاح والنقير ايضاً اصل خشبة ينقر فينبذ فيه فيشتد نبيذه وهو الذي ورد النهي عنه وفيه الحنتم الجرة الخضراء اه قال الازهري الزفت القير وجرة مزفتة أي مطلية بالزفت اه (٤) يقال مالم يكن قول ذلك الصحابي المعلوم صدوره عنه حجة واجبة الاتباع كعلي عليه السلام فانه ينسخ به لا لأنه ناسخ بنفسه بل لأنه قد علم الناسخ من مراد الله ومن قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وقد ذكر اصحابنا من ذلك اقوالا كثيرة من ذلك قول القاضي زيد في الشرح حيث استدل بمذهب القاسم عليه السلام في شرعية رفع اليد عند تكبيرة الافتتاح دون تكبيرة الركوع والسجود لما صح عن علي عليه السلام أنه كان يفعله فاستدل بذلك على نسخ الرفع في حال الركوع والسجود ، قال لأنا قد بينا أنه لا يختار فعلا من الافعال الشرعية الا وهو يعلم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فارق الدنيا عليه وقد ذكر مثل ذلك الهادي عليه السلام في كثير من مواضع الاحكام والمؤيد بالله في مواضع من شرح التجريد وغيرهم من علمائنا وفي كتاب علوم آل محمد قال سمعت ابا الطاهر العلوي يذكر قال اذا سمعت حديثين وثبتا عندي حديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحديث عن علي اخذت بالحديث عن علي لأنه كان اعلم الناس بما كان عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم اه (٥) كقول ابن مسعود في التحيات الزاكيات كان هذا مرة ثم نسخ اه شرح فصول ، أقول المختار انه ان كان للاجتهاد فيه مسرح لم يقبل والا قبل في المظنون فقط اه سماع عن بعض العلماء والله اعلم (٦) كأنا اعلم بان هذا

---

طلق الحنفي من ابى حنيفة وهو وابوه صحابيان قال قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فجاءه رجل كأنه بدوي فقال يارسول الله ماترى في مس الرجل ذكره بعد مايتوضأ فقال وهل هو الا بضعة منك او قال مضغة (قوله) ومما يشيد كون مثل هذا السؤال قرينة الخ مارواه البخاري ينظر في تشييده لكون السؤال قرينة (قوله) وكاختلاف الصحابة في مسح النبي صلى الله عليه وآله وسلم على الخفين الخ ، هذا عطف على قوله كما ذكره اصحابنا الخ ، يعني ان هذا من القرائن التي تبين الناسخ فان الحكم بالنسخ لرواية من روى انها بعد المائدة من ذلك (قوله) فزوروها الاذن بالزيارة مختص بالرجال لما روي انه صلى الله عليه وآله وسلم لعن زوارات القبور وقيل ان هذا الحديث قبل الترخيص فلما رخص عمت الرخصة لهما (قوله) ونهيتكم عن لحوم الاضاحي الخ ، أي عن ان تأكلوا ما بقي من لحومها بعد ثلاثة أيام وامرتكم بالتصدق بها ، فامسكوا ذكره في شرح المشارق (قوله) عن النبيذ الا في سقاء الخ ، أي عن القاء التمر ونحوه في ماء الظرف (قوله) الا في سقاء ، اي الا في قربة انما استثناها لأن السقاء يبرد الماء فلا يشتد مايقع فيه اشتداده في الظروف ذكره في شرح المشارق وهذا التأويل بناء على أنه اراد بقوله في الاسقية مايعم الظروف (قوله) كثيراً مايعبر ، كثيراً مصدر منتصب

---

العلم من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فاجاب بالمنع لان اخبار الرسول صلى الله عليه وآله وسلم غير مقدور لهم الخ فمن تأمله عرف ان الفرق صحيح لاغبار عليه فتأمل والله اعلم اه من خط السيد احمد بن محمد بن اسحق ح

قوي عنده بالعلم ذكر ذلك القاضي عبدالله الدواري رحمه الله تعالى وقيل أنه مقبول مع التصريح بالعلم فى نسخ المظنون دون المعلوم واختاره صاحب الفصول وقال الشيخ أبو الحسن الكرخي يكون قول الصحابي حجة اذا أطلق ذلك إطلاقاً فقال هذا منسوخ لأنه لولا ظهور النسخ لما اطلقه بخلاف ما اذا قال نسخ بهذا ، واعترض بأنه يجوز أن يكون أطلقه لقوة ظنه ، وفى المسئلة قول آخر أنه يكون ناسخاً مطلقاً لأنه لايقوله إلا عن نقل غالباً وهذا رأي من يرى التمسك بالأثر ( أو حداثته أو تأخر اسلامه ) فلا يعرف الناسخ بشيء من هذين الامرين لان منقول متأخر الصحبة لحداثة السن أو لتأخر الاسلام قد يكون متقدماً ومنقول متقدم الصحبة قد يكون متأخراً فلا دلالة فى ذلك على النسخ اللهم الا أن تنقطع صحبة الاول قبل صحبة (١) الثاني فيرجع الى ماعلم تقدم تأريخه وهكذا قوله ( أو ترتب (٢) فى المصحف أو موافقة الاصل أواخفية حكمه ) أما الاول فلان الايات لم ترتب فى المصحف ترتيب النزول وأما الثاني فقد قيل أنه يحكم بتأخر موافق الاصل (٣) من حيث أنه لو حكم بتقدمه لم يفد الا ماعلم بالاصل فيعرى عن الفائدة الجديدة واذا حكم بتأخره أفاد الاخر (٤) رفع حكم الاصل وهذا رفع حكم الاول وذكر القاضي عبد الجبار أنه يحكم بتقدم موافق حكم العقل على المخالف ويكون المخالف ناسخاً والموافق منسوخاً والكل غير معمول به لانه لايمتنع أن يكون ابتدآء الشريعة جاءت بخلاف ما فى الاصل أو بما يوافقه (٥) مع أن العلم بكون ماعلم بالاصل مقرراً عند الشرع فائدة جديدة (٦) وان تأخر الموافق يستلزم تغييرين والاصل قلة التغيير ،

---

منسوخ اه فصول (١) قلت لكن بشرط أن يقول متأخر الصحبة سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والا جاز أن يكون سمعه من غيره لثبوت رواية بعض الصحابة عن بعض اه جلال (٢) ليس في القرآن ناسخ الا والمنسوخ قبله في الترتيب الا في آية العدة في البقرة وقوله تعالى لايحل لك النسآء من بعد وزاد بعضهم ثالثة وهي آية الحشر في الفيء على رأى من قال هي منسوخة بآية الانفال «واعلموا أنما غنمتم من شيء» وزاد بعضهم رابعة «خذ العفو» يعنى الفضل من اموالهم على رأى من قال هي منسوخة بآية الزكاة اه اتقان (٣) البرآءة الاصلية اه (*) لكن مخالفة البرآءة الاصلية ليست بنسخ بل ابتدآء للحكم ولهذا قيل يحكم بتأخر موافقها ليكون مفيداً والا كان تحصيلا للحاصل ، قلت ولا يطرد الا حيث لايكون ممتنعاً قبل الشرع بعرف أوغيره أما اذا كان قبل الشرع حكم عرفي فانه كاف في تحصيل فائدة الشرعي المخالف له وان وافق البرآءة حكم الشرع اه جلال (٤) أى المخالف لحكم البرآءة الاصلية اه شرح الشرح (٥) فيكون المخالف ناسخاً اه (*) هذا يصلح رداً على عبدالجبار ومن تابعه، وقوله مع أن الخ رد على مخالف عبد الجبار فقط اه (٦) في التحرير مع شرحه

---

يعبر وهو خبر ان (قوله) واختاره صاحب الفصول ، إنما يختاره اذا لم يصرح بالناسخ (قوله) من يرى التمسك بالأثر ، لعله اراد بالاثر ماهو موقوف على الصحابي بناء على ما مر له عليه السلام في الاجماع في بحث كون قول علي كرم الله وجهه حجة حيث قال في حاشية شرح ذلك البحث وقال الفقهاء الخراسانيون الاثر هو مايضاف الى الصحابي موقوفاً عليه ذكره النووي في شرح مسلم (قوله) وهكذا قوله او ترتب في المصحف ، يعنى أن التأخر في المصحف قد يكون متقدم النزول كالحداثة وتأخر الاسلام في ان المتأخر منهما قد يكون منقوله متقدماً لكن هذا التشبيه لايجري في موافقة الاصل واخفية الحكم مع ان ظاهر العبارة ان هذا التشبيه شامل فالاولى ان يكون هذا التشبيه عايداً الى قوله لايقول صحابي ، أي وهكذا في عدم افادة النسخ ترتب المصحف الخ (قوله) او موافقة الاصل اواخفية حكمه ، الظاهر ان المراد ان الموافق والاخف لايفيد ان النسخ وهذا هو الظاهر ولذا قدم المؤلف عليه السلام الحكم بتأخر الموافق (قوله) واذا حكم بتأخره ، أى بتأخر الموافق افاد الاخر بفتح الخاء وهو الناقل (قوله) وهذا ، أي وافاد هذا اي الموافق لحكم الاصل رفع حكم الاول وهو المخالف لحكم الاصل الناقل له (قوله) والكل غير معمول به ، أي كلا الامرين وهما تأخر موافقة الاصل وتقدمه (قوله) ابتدآء الشريعة ، أي الحكم المتقدم في الشريعة من المخالف والموافق (قوله) جاءت بخلاف مافي الاصل فيكون الموافق ناسخاً وقوله او بما يوافقه أي مافي الأصل فيكون المخالف ناسخاً (قوله) يستلزم تغييرين ، احدهما تغيير حكم

---

(قوله) اذا لم يصرح بالناسخ بان يقول هذا ناسخ اه وحينئذ يكون مختاره مثل قول الكرخي المذكور هنا اه يعنى في شرح الغاية اه ح

وأما الثالث فقد قيل بأنه يقضي بتقدم الاسبق لما يجيء (١) وليس بشيء لان الاحكام مراعى فيها المصالح فيجوز أن تكون المصلحة في تأخر الاشق كما في تأخر الاخف كما في الصيام فانه نسخ الاخف فيه وهو وجوب صوم يوم عاشورآء بالاشق وهو وجوب صوم شهر رمضان ، والاشق فيه بالاخف لانه كان في صدر الاسلام لايحل للصائم الاكل والشرب والجماع من بعد الغروب الا ريثما يصلي العشاء الاخرة أو ينام فاذا صلاها أو نام حرم عليه الطعام والشراب والنساء الى القابلة ، وقيل بالعكس (٢) لما يجيء من أن الشريعة مبناها على التخفيف وفيه ماعرفت فان عرف الناسخ بطريق من الطرق المعتبرة عمل به (والا فالترجيح) بين المتعارضين هو الواجب ان أمكن فيعمل بالراجح ويطرح المرجوح والترجيح بأحد طرقه الاتية في بابه إن شاء الله تعالى (ثم) ان تعذر الترجيح لاستوآئهما في جميع الوجوه الظاهرة فانه يجب (الوقف) عن العمل بأيهما ويرجع في حكم الحادثة الى غيرها من شرع أو عقل وهذا قول أصحابنا والاكثرين وأشار الى قول البعض بقوله (أو التخيير) بينهما وهو باطل لان فيه دفعاً لحكمهما (٣) والظن قاض بحقية أحدهما والقول بالتخيير مذهب من يجيز تعارض الامارات (٤) من دون مرجح في نفس الامر والمذهب الصحيح أن ذلك غير مقصور الوقوع من الشارع ،

**مسئلة** اختلف في جواز النسخ فيما قيد بالتأبيد (٥) فذهب بعض

---

(وما قيل مع أن العلم بكون ماعلم بالاصل ثابتاً عند الشرع حكماً من احكامه فائدة جديدة) وهذا مقول القول وخبر ماقيل (متوقف على تسمية الشارع رفعه) أى رفع حكم الاصل (نسخاً وهو) أى كون رفعه يسمى شرعاً (منتف بل الثابت) شرعاً (حينئذ) أى حين رفع المخالف للبرآءة حكم الموافق لها (رفعه) أى رفع حكم الاصل ولا يستلزم رفعه ذلك أى كونه نسخاً (كرفع الاباحة الاصلية) فانه لايسمى نسخاً وان كان رفعاً هذا والذى يظهر أن الحكم الموافق للبرآءة الاصلية المستفاد من نص الشارع لاشك في كونه حكماً شرعياً عند الجمهور لكونه بمنزلة الاباحة الاصلية واذا ثبت كونه حكماً شرعياً لاشبهة في كون رفعه نسخاً اذ لم يعتبر في مفهوم النسخ الا رفع الحكم الشرعي والله اعلم اه (١) في مسئلة النسخ بالاشق اه (٢) في نسخة بعد هذا لتأخر التشديدات اه (٣) يتأمل في قوله دفعاً لحكمهما اذ الظاهر أن يقال دفع حكم احدهما وفيه تأمل اه اونقول أن المراد الاحد الدائر لان التخيير بين الدليلين واذا عمل باحدهما ابطل الآخر واذا عمل بالآخر ابطل الآخر اه (٤) وهو مذهب القاضى ابى بكر الباقلانى والجبائي وابى هاشم كما يأتى اه (٥) أى فيما اشتمل ذكره على مايفيد تأبيد الواجب او الوجوب كذا في حاشية سعد الدين اه (*) صور التقييد بالتأبيد أربع لانه أما فيه للفعل وللحكم وعلى كل فهو اما ظاهر او نص وانما يمتنع النسخ إتفاقاً في صورة تأبيد الحكم نصاً اذا عرفت ذلك فقول الشارح أراد به العضد ، واذا جاز ذلك مع قوة النصوصية لايحسن في جميع صور النزاع ، واعلم ان من منع النسخ قبل التمكن يلزمه (١) ان يمنع النسخ مع تأبيد الفعل نصاً كان يقول الشارع

الاصل بالحكم المخالف له والثانى تغيير الحكم المخالف بنسخه بالموافق لحكم الاصل (قوله) بانه يقضي بتقديم الاشق لما يجيء وليس بشيء الخ ، وهذه النسخة المصدرة بدل نسخة اخرى اولها بانه يقضي بتقدم الاخف ولتأخر التشديدات وليس بشيء الخ وهذه النسخة المصدرة وان كانت اوفق بعبارة المتن لأن قوله او موافق الاصل او اخفية حكمه المراد به ان الموافق والاخف هما الناسخان ففيهما اشكال لقول المؤلف عليه السلام في آخرها وقيل بالعكس ، أي يقضي بتقديم الاخف فنسخ بالاشق لما يجيء من ان الشريعة مبناها على التخفيف فان الذي يجيء في مسئلة النسخ بالاشق هو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر فيرد حينئذ ان ذلك حجة لمن قال بتقدم الاشق لا بتقدم الاخف الذى هو المراد بالعكس واما النسخة الاخرى فلا اشكال فيها لان قوله لتأخر التشديدات يعنى به ان الشريعة في ابتدائها مبنية على التخفيف وبعد قوة الاسلام جاءت التشديدات فتكون متأخرة فتكون ناسخة والله اعلم (قوله) وفيه ماعرفت ، من ان الاحكام مراعى فيها المصالح (قوله) فيما قيد بالتأبيد ، أي فيما اشتمل ذكره على مايقيد بتأبيد الواجب او الوجوب

المتكلمين والجصاص (١) والماتريدي والدبوسي (٢) وغيرهم من الحنفية الى منع نسخه مطلقاً والجمهور على أنه يجوز ان كان التأبيد قيداً للفعل (٣) نحو صوموا (٤) أبداً لان الفعل يعمل بمادته والوجوب مستفاد من الهيئة فالتأبيد قيد في ما به العمل لا غير أو كان ظاهراً محتملا نحو صوم رمضان يجب ابداً (٥) فان الظاهر كونه ظرفا للوجوب ويحتمل أن يكون ظرفاً للصوم (٦) فكان ظاهراً في كونه قيداً للحكم محتملا لخلاف فجاز نسخه عند الجمهور لذلك أولانه كثيراً مايتجوز بالابد عن المكث الطويل (٧) بخلاف ماإذا كان قيداً للحكم نصاً فيه نحو الصوم واجب مستمر أبداً فانه لايجوز نسخه

---

للمكلف الصوم الى ان تموت عليك واجب لانه نسخ قبل التمكن لان وقت التمكن مدة الحياة فلا نسخ قبل إنقضائها لانه قبل التمكن ولا بعده وهو ظاهر وبعبارة أخرى وهو انه قد وجب على المكلف حينئذ صوم آخر يوم من عمره فلا نسخ قبل انقضائه لانه قبل التمكن وهذا مع وضوحه خفي على صاحب الغاية وغيره اه قال في الام عن خط السيد حسين الاخفش رحمه الله تعالى ، قوله الصوم الى ان تموت الخ يقال هذا غاية وليس بنسخ اه « » لقائل ان يقول هذا الالزام غير لازم مع تسليم ان تأبيد محل الحكم لايستلزم تأبيده كما هو ظاهر عبارة المعترض لان النسخ انما تطرق الى الحكم الشرعي وهو الوجوب في مثاله ولا تأبيد فيه بل هو مطلق والتأبيد انما هو في محل الحكم اعني الصوم من حيث هو ولا يتطرق اليه نسخ من حيث أنه ليس حكماً شرعياً فليتأمل والله اعلم اه من إفادة احمد بن اسحق رحمه الله (١) وعلم الهدى والقاضي ابو زيد والشيخان ومن تبعهما اه فصول بدايع (٢) مخفف الموحدة اه (٣) المحكوم فيه لا للحكم وقيل لايجوز لأن الحكم اذا كان متعلقه مؤبداً كان مؤبداً ضرورة عدم انفكاك التعلق عن متعلقه واذا تأبد الحكم بتأبد متعلقه فهو كنسخ الحكم المؤبد سواء فلا يتم قوله أنه بخلاف الصوم واجب مستمر أبداً مما كان التأبيد قيداً للحكم نفسه لظهور انه مثله فلا فرق حتى قال نعم اذا كان الابد غير نص في الاستغراق كما هو الحق لأن الابد هو الزمان الطويل فكأنه قيل صم زماناً طويلا اوالصوم واجب زماناً طويلا كان مطلقاً وصح نسخ الامرين لأن المطلق ظاهر في آحاد لانص كذا فاذا ورد نسخ المطلق كشف عن عدم ارادة استغراق آحاده وان المراد ليس الا ماصدق عليه اعم من كل الآحاد او بعضها حتى قال وان قلنا ان ابداً مطلق لانص في الاستغراق فلا شك في جواز نسخ ماقيد به فعلا كان المقيد اوحكماً اه من شرح المختصر للجلال مع حذف يسير بما يختص تعلقه بالمختصر لا بهذا الشرح اه (٤) فان ابداً هذا ظرف للصوم لا لايجابه عليهم لأن الفعل يعمل بمادته لا بهيئته ودلالة الامر على الوجوب بالهيئة لا بالمادة وفيه مافيه اه شرح تحرير والله اعلم (٥) فان الفعل اصل في العمل والمختار في التنازع اعمال الثاني اه فصول بدايع (٦) ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعد اه فصول بدايع (٧) اما هذا الوجه فيقتضى جواز النسخ في الصور الثلاث وهو أقوى الوجوه وابينها اللهم الا أن يقال خص الصورة الثالثة الاتفاق على منع النسخ فيها اه (*) هذا يناقض قاعدة الاصحاب لأنهم استدلوا على خلود العصاة بقوله تعالى خالدين فيها ابداً والمرجية حملوه على الزمان الطويل ولعله يقال المؤلف انما حمله على الزمان الطويل مجازاً فلا

---

(قوله) قيداً للفعل ، بان لا يصرح الا بالفعل لا بالوجوب فيكون  المعنى الصوم المؤبد واجب في الجملة (قوله) مستفاد من الهيئة ، أي هيئة صيغة الامر (قوله) فالتأبيد قيد فيما به العمل ، اي في الذي بسببه العمل وهو المادة اعني الصوم لان عمل العامل في معموله بسبب تعلق المشتق منه وهو الحدث بذلك المعمول فالتأبيد قيد للفعل الذى هو الصوم لا لايجابه (قوله) او كان ظاهراً ، عطف على قوله قيداً للفعل فيكون المعنى اوكان التأبيد ظاهراً ويكون مقتضى العطف ان الظهور والاحتمال في التأبيد لا في كون التأبيد قيداً للفعل اوللوجوب كما سيصرح به المؤلف عليه السلام ومعنى احتمال التأبيد ان يكون بصيغة عموم وهذا هو الموافق لما فسر به السعد كلام شرح المختصر حيث قال اي وان لم يكن التأبيد نصاً بل ظاهراً مثل الصوم واجب في الايام والازمان قبل النسخ الذي هو خلاف التأبيد وحمل ظاهر التأبيد على المجاز كالتخصيص اه ويؤيد هذا قول المؤلف عليه السلام فيما يأتي ، فاذا كان التقييد للحكم بلفظ التأبيد انما يفيد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمان بالظهور الخ واما قوله عليه السلام نحو صوم رمضان يجب ابداً فقد جعله مثالا لما احتمل كونه قيداً للفعل او للوجوب ولايظهر فرق بينه وبين ماجعله مثالا لما هو نص في كونه قيداً للحكم كما يأتي وهو الصوم واجب مستمر ابداً (قوله) اولانه كثيراً

---

(قوله) عطف على قوله قيد للفعل ، بل عطف على فعل الشرط فتأمل اه ح عن خط شيخه وفي حاشية لا تخلو هذه القولة جميعاً عن تامل اه عن خط ح (قوله) ويؤيد هذا

بالاتفاق وقد أشار المتن الى ذلك كله بقوله ( تأبيد (١) محل الحكم لايمنع النسخ ) كما في صوموا أبداً ( بخلاف تأبيده نصاً ) كما في الصوم (٢) واجب مستمر ابدا فانه لايجوز بالاتفاق ومفهوم قوله نصاً أن تأبيده على جهة الظهور دون النص غير مانع (٣) كما في نحو صوم رمضان يجب ابدا وانما جوزه الجمهور في الصورتين ( لان ابدية الفعل ) المكلف به ( وعدم ابدية التكليف ) به ( لايتنافيان ) (٤) لان ابدية الفعل انما ينافيه ويناقضه عدم

---

لقوم بذلك حجة المخالف اه سيلان (١) الجمهور على أن تأبيد الفعل الذى هو محل الحكم كأن يقول صم ابداً او اوجبت عليك الصوم ابداً أو تأبيد الحكم نفسه بحسب الظهور لابالنصوصية كأن يقول الصوم واجب في الايام والازمان ونحو ذلك لايمنع النسخ خلافاً لبعض المتكلمين بخلاف تأبيده نصاً كأن يقول اوجبت عليك الصوم إيجاباً مستمراً ابداً فان هذا لايجوز نسخه لنا أن التأكيد بكل لايمنع التخصيص لعدم إفادته النصوصية كما لو قال جاءني القوم كلهم الازيداً لم يمتنع كذا لو قيل اوجبت عليك الصوم ابداً اوصم ابداً لأن النسخ تخصيص في الازمان والتخصيص تخصيص في الاعيان واذا تناولها بالظهور جاز التخصيص كذا في الازمان اذا تناولها التأبيد بالظهور جاز النسخ بخلاف ماذا كان التناول بالنصوصية في التخصيص والنسخ معاً لم يجز شيء منهما كما اذا قيل جاء زيد وعمرو وبكر لم يجز الا بكراً والصوم واجب مستمر ابداً لم يجز النسخ لبعض الازمان لاجل التنصيص والا جاز وكان التخصيص والنسخ قرينة دالة على أن المراد بالظاهر خلاف ظاهره ويكون مجازاً ولنا ايضاً أن التمكن من الفعل وبقاء المصلحة فيه ونحوها شرط في التكليف بالحكم المؤبد ولا شك في عدم دوامهما وانقطاعهما وعدم دوام الشرط ينفي دوام المشروط اذ لايتحقق المشروط بدون شرطه فينتفي دوامه ويكون المراد به خلاف ظاهره وحينئذ فيكون كالمطلق المتناول للازمان بالظهور فلا مانع من نسخه اه من شرح جحاف (٢) في المختصر بخلاف الصوم واجب مستمر ابداً قال عليه في نجاح الطالب ما لفظه ، يقال التعميم لايجيء من نفس الذات انما هو من العوارض فهو هنا بالنظر الى عارض الظرفية الزمانية ومعناه اوجبت الصوم في كل وقت فهو مثل غيره من العمومات يقبل التخصيص والنسخ وكذلك اذا اخبر بأن الوجوب ثابت في كل وقت صح أن يقال الا عشرة اوقات من اوله او من آخره او من وسطه فيصح أن يدخله النسخ لأنه في التحقيق تخصيص في الاوقات وقال بعضهم فرق المصنف بين الامرين لأن الذى منعه خبر فيمتنع نسخه والذى أجازه انشاء ، والجواب أنه انما يمتنع في الخبر حيث يكون خبر الجملة الخبرية نصاً ومعنى محدوداً بحيث يلزم التناقض اما اذا كان عموماً فلا تناقض فتبين لك أن الفرق مبني على وهم وهو خرق متسع اذ يجرى على منع نسخ كلما هو خبر بأى عبارة وقد غلط في مثله ناس كثيرون ولذا جازت على الشارح وشارحه وتبعهم الحسين بن القاسم في الغاية وشرحها كعادته لانهم محققون فكيف يجوز مخالفتهم اه نجاح الطالب (٣) من النسخ خلافاً لبعض المتكلمين اه (٤) قال في التلويح لامنافاة بين إيجاب فعل مقيد بزمان وان لايوجد التكليف في ذلك الزمان كما يقال صم غداً ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلايوجد التكليف به وتحقيقه أن قوله صم ابداً يدل على أن صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد اه ، أقول ومع هذا التحقيق البالغ ما انقطع مادة الاشكال بالكلية لأن قوله صم حقيقته طلب الصوم، الطلب مدلول الهيئة والصوم

---

مايتجوز بالابد الخ ، هذا رجوع الى جعل الظهور والاحتمال في اللفظ الدال على التأبيد كما ذكره السعد الا ان المؤلف عليه السلام جعل الاحتمال في لفظ التأبيد والسعد وشارح المختصر لم يجعلاه فيه بل جعله السعد في لفظ آخر نحو الصوم واجب في الايام والازمان كما عرفت وهذا هو الاولى فانما ذكره المؤلف عليه السلام يخالف استدلال الاصحاب بقوله تعالى «خالدين فيها ابداً» على خلود الفساق ويوافق جواب المرجية عن ذلك بحمله على الزمان الطويل ولانه اورده فيما كان نصاً في كونه قيداً في الحكم ونصوصيته في ذلك لاتمنع النسخ بالنظر الى احتماله المكث الطويل فالمقام لايخلو عن اشكال ، وحاصل مافي شرح المختصر وحواشيه ان هاهنا ثلاث صور الاولى ما كان التأبيد قيداً للفعل نحو صوموا ابداً الثانية ما كان اللفظ ظاهراً في التأبيد وان كان نصاً في تقييد الحكم نحو الصوم واجب في الايام ففي هاتين الصورتين يصح النسخ ، الثالثة ما كان التأبيد قيداً للحكم نصاً فيه نحو الصوم واجب مستمر ابداً فهذه الصورة لايصح النسخ فيها (قوله) في الصورتين ؛ وهما تأبيد محل الحكم وتأبيده على جهة

---

قول الخ ، التأبيد غير ظاهر بل ظاهر في خلاف ماراده المحشي فتأمل في لفظ المؤلف فيما يأتي اه ح عن خط شيخه (قوله) يخالف أستدلال الاصحاب الخ ، لعله يقال انه وان خالف استدلالهم ووافق جواب المرجئة كما ذكر لكنه لايمنع ذلك الحمل

ابديته لا عدم ابديته(١) التكليف به وعدم ابدية التكليف بالشيء إنما يناقضه ابدية التكليف بذلك الشيء لا أبديته ، فان قيل تقييد الفعل بالابدية لا من حيث هو بل من حيث كلف به فيستلزم أبدية التكليف به فاذا انتفت أبدية التكليف به بالنسخ انتفت ابديته ، أجيب بالمنع وان سلم فغايته الظهور (٢) (و) لان (الظاهر جائز المخالفة لدليل) بل واجب (بالاتفاق) فاذا كان التقييد للحكم بلفظ التأبيد إنما يفيد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمان بالظهور لا بالنصوصية لم يمتنع أن يكون المخاطب مريداً لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع ورود الناسخ المعرف لمراد الشارع واذا فرض ذلك لم يلزم منـه محال فيكون جائزاً وقوله (فـلا تناقض) فيه اشارة الى شبه المخالفين ، وجواباتها ، قالوا التأبيد معناه الدوام والنسخ ينافي الدوام ويقطعه فكان مناقضاً(٣) فلا يجوز على الله تعالى ، والجواب منع لزوم التناقض في موضع الخلاف لما بيناه وانما يلزم فيما نص فيه على تأبيد الحكم واستمراره ولا خلاف في منع نسخه ، قالوا نسخ وجوب الصيام المؤبد يجعله غير مؤبد لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فيكون مبطلا لنصوصية تأبيد الفعل كتأبيد الحكم ، قلنا نسخ الوجوب المؤبد يستلزم اجتماع الحسن والقبح في زمان واحد ولو في بعض أزمنة الابد بخلاف نسخ الفعل المؤبد

مدلول المادة والظرف المتعلق بالفعل ظرفيته بالنظر الى النسبة الملحوظة في ذلك الفعل والنسبة هاهنا طلبية والظرف ليس مظروفه حدوث ذلك الطلب وصدوره عن الطالب بالضرورة انما مظروفه النسبة الايقاعية التي قصد الطالب صدورها عن المطلوب منه عند الامتثال فقد طلب منه على سبيل الايجاب صوماً مستمراً فما معنى عدم تقيد الايجاب بالتأبيد ، نعم يصح ان يقال طلب الاستمرار ثم رجع عن ذلك الطلب ولا يلزم منه التناقض غير ان مانـع جواز النسخ يقول لا يليق بجناب الحق سبحانه ان يطلب الاستمرار ثم يرجع وله ان يقول طلبـه الاستمرار يدل على انه مقتضى الحكمة والنسخ يدل انه ليس مقتضى الحكمة وهـذا تناقض ولا حاجة الى التزام كون التأبيد قيد الحكم الاول اه شرح تحرير من مسئلة جواز النسـخ (١) كما ان تقييده بزمان يجامع عدم تقيد التكليف به نحو صم غداً فمات قبله ولذا جاز نسخـه اليوم كما عرف ذلك لجواز اختلاف زمانيهما واذا جاز ذلك في صم غداً مع قوة النصوصيـة فيما تناوله فهذا مع التجويز اولى اه فصول (٢) فيندفع الظهور بظهور الناسخ اه (٣) لان إيجاب الحكم في جميع الازمان يناقضه سلبه في بعضها والتناقض محال لا يجوز عليه تعالى ، قلنا عدم اتحاد الموضوع ينفي التناقض لان إيجاب فعل مؤبد انما يناقضه سلب إيجاب ذلك الفعل المؤبد لا سلب ابدية إيجابه لاختلاف الموضوع في القضيتين كما أنك لو قلت اوجبت عليك صوماً مؤبداً إيجاباً غير مؤبد لم يتناقض اذ التأبيد قيد في الصوم وعدم التأبيد قيد في إيجابه فصار كقولنا زيد قائم وعمرو ليس بقائم والحاصل أن التأبيد لا يخلو أما ان يكون للفعل دون الحكم او للحكم بحسب الظهور اوللحكم نصاً ، الثالث لا يجوز نسخه والاولان يجوز نسخهما لاختلاف مورد الايجاب والسلب في الاول ، والثاني ظاهر والظاهر جائز المخالفة بالدليل الدال

انتفى اللازم وهو ابدية التكليف به انتفى الملزوم وهو ابدية الفعل فيرد حينئذ منع المقدمة القائلة بان تأبيد محل الحكم وهو الفعل لا يمنع النسخ (قوله) اجيب بالمنع الخ ، أي منع كون تقييد الفعل من حيث انه كلف به اذ يصح ان يتصف الفعل بالتأبيد لا من هذه الحيثيـة نحو صمت ابداً ونحو خالدين فيها ابداً (قوله) فغايتـه الظهور ، أي كونه ظاهراً في انه من هذه الحيثيـة (قوله) ولان الظاهر ، عطف على قوله لان ابديه الفعـل ، واعلم ان المؤلف عليه السلام فسر الظاهر هنا بما هو ظاهر في الابدية لا في كونه ظاهراً في كونه قيداً للحكم وقد عرفت ما في ذلك (قوله) لما بيناه ، من ان تأبيد محل الحكم لا يمنع النسخ (قوله) وجوب الصيام المؤبد ، لفظ المؤبد صفة للصيام لا للحكم (قوله) يجعله ، أي يجعل الصيام (قوله) فيكون مبطلا لنصوصيـة تأبيد الفعل ، لاحتمال صحة ورود النسخ عليه مـع انه قـد يكون تأبيده منصوصاً (قوله) اجتماع الحسن والقبح ، لان ثبوت الحكم يقتضي حسنه ونسخه يقتضي قبحه (قوله) ولو في بعض ازمنـة الابد ، يعني فانه يكفي اجتماعه

عليه واثبات الخلود للفساق بدليل آخر واما ايراده له فيما كان نصاً في كونه قيداً في الحكم فلانه قد وصف الحكم بالاستمرار صريحاً واردفه بلفظ ابداً كما قد ذكر في

لاحتمال أن يكون زمان الواجب غير زمان الفعل على أن الفعل المؤبد اذا لم يلاحظ معه الحكم الشرعي لايتصور نسخه فكيف يستلزم نسخ وجوبه (١) نسخه، قالوا عدم جواز النسخ في نحو الصوم واجب مستمر أبداً إن كان لكونه خبراً مؤدياً الى الكذب فكذا الصوم المستمر المؤبد في شهر رمضان واجب وإن كان باعتبار كونه حكما وإيجاباً فالايجاب المؤبد للصوم والايجاب للصوم المؤبد سوآء في ذلك فيكون نسخهما جميعاً بدا والفرق تحكم، قلنا لانسلم الاستوآء في الطرفين فان الفرق بين الايجاب المؤبد وإيجاب المؤبد واضح لايخفى،

(**مسئلة** وكون المحل خبراً لايمنع النسخ الا بالنقيض فيما لايتغير مدلوله) يعني أن محل التكليف اذا كان خبراً نحو ان يكلف الشارع أحداً بان يخبر بشيء من عقلي أو عادي أو شرعي كوجود الباري واحراق النار وإيمان زيد فان خبريته لاتنافي النسخ التكليف بالاخبار به فيجوز نسخه برفع التكليف به بالاتفاق (٢) كنسخ التعبد بتلاوة بعض الايات، وأما نسخه بان يكلفه بالاخبار بنقيضه فان كان مما لايتغير مدلوله (٣) لم يجز عند أئمتنا والمعتزلة لان أحدهما كذب والتكليف به قبيح وجوزه الاشاعرة بنآء على أصلهم من نفي القبح العقلي ويرد عليهم أن التكليف به صفة نقص وهم لايجوزونها (٤) على الله تعالى، واختار العلامة الفناري في

على انتهاء المصلحة اذ لانصوصية باستغراقه لجميع الازمان فلا مناقضة اذ النسخ تخصيص في الازمان كالتخصيص في الاعيان اه من شرح جحاف، وفي الفواصل شرح منظومة الكافل بعد احتجاجه بما ذكره ابن الامام من الفرق بين ابدية الفعل وابدية الحكم ما لفظه والجواب أن هذا تدقيق مبني على أن لفظ الابد نص في الدوام والاستمرار وانه اذا قيد الفعل بالابد لم يحصل التناقض للفرق بين ابدية الفعل وبين عدم ابدية التكليف به فان اردتم ابدية الفعل من دون تكليف فمسلم وهو غير محل النزاع وان اردتم ابديته في ضمن إيجاب التكليف به فلا نسلم عدم المنافاة فان المحكوم فيه متعلق الوجوب فاذا قيد إيجاب الفعل بالابد استلزم الايجاب المؤبد وكيف يتصور انفكاك زمن الفعل المؤبد عن الايجاب بعد تعلق الوجوب به الخ كلامه رحمه الله

(١) معناه انكم قلتم رفع حكم الفعل المؤبد مبطل لتأبيد الفعل فيقال النسخ للفعل من حيث تضمنه الحكم الشرعي فاذا لم يكن معه حكم شرعي لم يتصور نسخه اه (٢) لانه من قبيل الانشاء اه من شرح الفية البرماوي (*) ان قيل لو أتهم بنفي الصانع وعدم وجوده وجب عليه الاخبار لكن المتعين عليه رفع الوهم وان كان بلفظ غير لفظ موجود ونحوه فلا يعترض الاطلاق اه (٣) كصفاته تعالى بمعنى أنه كان تعالى اخبر عن نفسه بانه قادر اوعدل او نحو ذلك ثم اخبر بخلاف ذلك الخبر امتنع عند ائمتنا اه نظام فصول (٤) في شرح المحلى على الجمع ما لفظه، قلنا قد يدعو الى

في ذلك البعض ولايشترط اجتماعهما في جميع الازمان (قوله) زمان الواجب غير زمان الفعل، وذلك لان زمان الفعل المؤبد وان كان كل اوقات الابد لكن يحتمل ان يكون زمان الوجوب المتعلق بالفعل غير زمان الفعل الذى لم يتعلق به الوجوب لان الوجوب مطلق عن التأبيد فاذا ثبت الوجوب المتعلق بزمان من ازمان الفعل المؤبد فهو حسن في ذلك الزمان واذا نسخ الفعل المتعلق بسائر ازمان الابد التى لم يثبت الوجوب فيها كان الفعل قبيحاً في تلك الازمان فلم يجتمع الحسن والقبح لكن يرد ان نسخ مجرد الفعل لا يتصور ما لم يتعلق به الحكم فلذا قال المؤلف على ان الفعل المؤبد الخ اشارة الى ما هو الحق في الجواب لقوله فكيف يستلزم نسخ وجوبه نسخه اي الفعل المؤبد دفع لقولهم نسخ وجوب الصيام المؤبد بجعله اي الصيام غير مؤبد اي بجعل تأبيد الفعل وهو الصوم منسوخا فنسخ تأبيده لازم لنسخ وجوبه لكن وجوبه مطلق عن التأبيد فلم يتعلق الوجوب بالفعل في جميع ازمان ابدية الفعل فلا يتصور نسخه في تلك الازمان التي لم يتعلق الوجوب به فيها فظهر معنى قوله فكيف يستلزم نسخ وجوبه اي المطلق نسخه اي الفعل المؤبد (قوله) الاستواء في الطرفين، وهما التأدى الى الكذب والتأدى الى البدا (قوله) الايجاب المؤبد، هذا حيث يجعل التأبيد قيداً للوجوب فانه يؤدى الى البدا اذ هو نسخ للوجوب في الاوقات المستقبلة قبل الامكان فيكون بدا او اخباراً بكذب وقوله وايجاب المؤبد هذا حيث يجعل التأبيد قيداً للفعل فلا يلزم البدا اذ الوجوب المتعلق به مطلق عن التأبيد فصح نسخه بعد مضي وقت يمكن فيه العمل بمقتضاه ولا يلزم الكذب ايضاً وهو ظاهر (قوله) بالاخبار

الحاشية الاولى فكانت النصوصية لسبق الوصف معه لابه وحده والله اعلم اه ح ن

فصول البدائع أنه لايجوز نسخه بالاخبار بنقيضه في حق الرسول لانه يرفع الثقة ويجوز في حق غيره لجواز التكليف بالكاذب (١) كما جاز الكذب في بعض المواضع ، وان كان مما يتغير مدلوله (٢) جاز بالاتفاق (٣) كنسخ التعبد بتلاوة شيء والامر بتلاوة ضده (و) المختار أنه (لاينسخ مدلوله) أي مدلول الخبر سوآء كان مما يتغير كايمان زيد وكفره (٤) أولا كحدوث العالم وفاقاً للشافعي وأبي علي وأبي هاشم والقاضي أبي بكر الباقلاني والصيرفي وأبي اسحق المروزي وابن السمعاني وابن الحاجب وعامة المتأخرين من الفريقين (٥) (وقيل ينسخ) من الخبر (مايتغير) مدلوله (٦) وهو اختيار السيد العلامة ابراهيم بن محمد (٧) ورواه في الفصول عن أئمة الزيدية (٨) وأبي عبد الله وأبي الحسين وبعض الاشعرية (والاستدلال) من أهل هذا القول (بحسن الاخبار بكفر زيد حال كفره وقبحه حال ايمانه (٩) وبنحو) قوله تعالى (ولله على الناس) حج

---

الكذب غرض صحيح فلايكون التكليف به نقصاً وقد ذكر الفقهاء أماكن يجب فيها الكذب منها إذا طالبه ظالم بالوديعة أو مظلوم خبأه وجب عليه انكار ذلك وجاز له الحلف عليه واذا اكره على الكذب وجب (١) أي بالخبر الكاذب اه (٢) كنسخ الاخبار بقيام زيد بانه لم يقم (٣) لانه قد يكون في وقت اوحال قائماً غير قائم في غيره اه برماوي ، هكذا في شرح العلامة اه وان كان ظاهر عبارة المختصر ان المعتزلة لايجوزونه أصلا وليس بسديد لانه لايتحقق النقيض الا بعد اتحاد الزمان سوآء كان مما يتغير مدلوله اولا يتغير فبالضرورة يكون أحد النقيضين كذباً والاخبار به قبيحاً اه حاشية سعد الدين والله اعلم (*) قال البرماوي ان كان ذلك الحكم مما لايتغير فلا يجوز فيه النسخ بالاجماع كما حكاه ابواسحق المروزي وابن برهان وذلك كصفات الباري سبحانه واخبار الانبياء عليهم السلام واخبار الامم السالفة والاخبار عن الساعة واماراتها ونحو ذلك وان كان مما يتغير كايمان زيد وكفره فلا يجوز أيضاً على الاصح اه والله اعلم (٤) لانه يوهم الكذب اى يوقعه في الوهم أي الذهن حيث يخبر بالشيء ثم ينقضه وذلك محال على الله اه شرح جمع للمحلي والله اعلم (٥) المعتزلة والاشاعرة اه (٦) بنى القاضي في التقريب الخلاف في المسئلة على الخلاف في ان النسخ رفع او بيان فان قلنا رفع امتنع للزوم الكذب في الاول او في الثاني وهو محال وان قلنا بيان فلا يمتنع ابانة ان ذلك الحكم الذى في الخبر في بعض الازمنة دون بعض اه شرح الفية البرماوي (٧) هو صاحب الفصول اينما اطلق اه عن خط العلامة احمد بن عبدالله الجنداري رحمه الله وغيره (٨) ابي طالب والمنصور بالله والامام يحيي وخلاصة ماذكره ائمتنا ومن وافقهم انه ليس في ذلك شيء من الكذب الذى لايجوز على الله وانما مرجعه الى الخبر عن الشيء بما هو عليه قبل تغيره وبعده اه حاشية فصول (٩) وتحقيق البحث فيها ، أي في مسئلة جواز نسخ الاخبار ، أن الخبر أما ان يكون مما يتغير مدلوله كالاخبار بايمان زيد وكفره اولا يتغير كالعالم حادث والباري موجود والنار محرقة والنسخ هنا يقع على وجهين الاول أن يأمر الشارع بالاخبار بحدوث العالم وبايمان زيد ثم ينهى عن الاخبار بنقيض ما ذكره منعه مثبتوا التحسين والتقبيح لأنه امر بالكذب وجوزه نفاته ، الثاني أن يكون النسخ لمدلول الخبر فان كان مدلوله مما لايتغير كوجود الباري فلا يجوز اتفاقاً وان كان مما يتغير فالمختار وعليه الجمهور أنه لايجوز أيضاً وجوزه ابوالحسين وابوعبدالله البصريان واختاره

متعلق بالتكليف لابالنسخ

البيت وقوله تعالى « لا يمسه الا المطهرون » (برفع الخلاف) لان آية الحج مرادبها الامر والايجاب ولكنها اوثرت صيغة الخبر الدالة على التحقيق وابرزت في صورة الجملة الاسمية الدالة على الثبات والاستمرار على وجه يفيد أنه حق واجب لله سبحانه في ذمم الناس لا انفكاك لهم عن إدائه تأكيداً لشأن الحج واعتناء بأمره وهكذا قوله تعالى « لا يمسه الا المطهرون » يفيد تحريم مس غير المطهر إياه وهذه أحكام يجوز نسخها بالاتفاق ، وأما حسن الاخبار بكفر زيد حال كفره وقبح الاخبار به حال إيمانه ، فليس ذلك من النسخ في شيء لما عرفت من أن النسخ بيان انتهاء حكم شرعي أو رفع حكم شرعي وهذا ليس حكما شرعياً بل هو حكم عقلي (١) ولهذا قال الفقيه يحيى بن حسن القرشي ان كان الخبر مما تتغير فائدته فان كانت فائدته حكما جاز النسخ نحو آية الحج وان لم تكن حكما جاز ولا يسمى نسخاً (٢) ، قالوا قوله تعالى ان لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى (٣) منسوخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما وآيات الوعيد بالخلود في النار منسوخة بقوله تعالى « ويغفر مادون ذلك لمن يشاء » ، قلنا أما الاولى فمن باب تقييد المطلق أي ان لك ذلك مع الطاعة

---

صاحب الفصول ولكن اذا حقق محل النزاع عاد الخلاف الى الوفاق فان المانعين ارادوا أن مدلول الخبر لا يزول الا بسبب خارجي لا بالاخبار بنقيضه مع بقاء المدلول فان وقع الاخبار بنقيضه بعد زواله وارتفاعه ليس بالخبر وان وقع مع بقائه كان الاخبار بما لا يتغير فلا يجوزه والمجوزون قالوا لامانع من تغيره فنسخ مدلوله غير ممتنع ومناط الجواز وعدمه هو تحقق الصدق وعدمه فعرفت بهذا عدم تحقق الخلاف ، ان قلت أى فرق بين هذا الوجه وبين نسخ الخبر الى الاخبار بنقيضه فان الاخبار بنقيضه هو نسخ لمدلوله ، قلت قال في حواشي الفصول ان الاول في نسخ اللفظ ، والثاني في نسخ مدلوله فالاول ليس بمنسوخ في نفسه انما هو كذب هكذا قرره وفيه تأمل فان الغرض في الاول وفي هذا بقاء المدلول وعدم تغيره فالكذب واقع فيهما جميعاً ، وقيل الفرق بينهما ان الاول باعتبار وقوع الخبر بنقيضه من المكلف اذ الفرض انه كاف بالاخبار بالنقيض ، والثاني باعتبار وقوعه من الشارع ولذا اجازه نفاة التحسين والتقبيح في الأول دون الثاني قالوا لأنه مرتفع الوثوق بصدق الرسول فيما يخبر عن الله تعالى للعلم بان احد الخبرين كذب بخلاف الاول فالكذب يتصف به المكلف لأنه كاف بالاخبار بذلك لأن الشارع اخبر بذلك وبهذا يندفع ماقيل أن التكليف بذلك صفة نقص وهم لا يجوزونها فانهم انما يمنعون ذلك اذا تعلقت بفعل الشارع لا بفعل المكلف اه من شرح منظومة الكافل (١) ان قيل الاباحة احد الاحكام الخمسة الشرعية وقد تغيرت اذ يقال للكافر وقت كفره ثم يحرم بعد ايمانه فقد نسخ جواز الاخبار اه عن خط السيد العلامة احمد بن علي الشامي رحمه الله اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد وغيره (٢) بل فيه معنى النسخ اه شرح فصول (٣) آيات الوعد عند الاصحاب خاصة بمن لم يرتكب كبيرة وايات الوعيد عامة شاملة للكفار والفساق وعند الاشاعرة ايات الوعد عامة في المؤمن وغيره ممن ارتكب كبيرة سوى الشرك وايات الوعيد خاصة بالكفار ، المذهب الثالث الوقف وهو منسوب الى ابي حنيفة

---

(قوله) بل هو حكم عقلي ، اذ حسن الاخبار بكفره حال كفره يدركه العقل لصدقه ولما فيه من الوصف بما يستحقه عقلا والاخبار بكفره حال ايمانه قبيح عقلا لكذبه ولما فيه من الضرر بوصفه بما لا يستحقه وجواب المؤلف عليه السلام المذكور مبني على ان الكلام في حسنه وقبحه وليس ذلك مدلول الخبر انما مدلوله كونه مؤمناً وكونه كافراً وهو ليس حكماً لاشرعياً ولاعقلياً وقد استدل به الامام المهدي عليه السلام وصاحب الفصول لمن اجاز نسخ المدلول فيما يتغير ، وقد اجيب عن استدلال المانع بانه يوهم الكذب في الخبر بالمعارضة بنسخ الامر فانه يوهم البدا فلو امتنع في الامر للايهام لامتنع هذا

---

(قوله) فلو امتنع في الامر للايهام لامتنع هذا ، الظاهر العكس اه حسن بن يحيى

وعدم العصيان (١) ، وأما الثانية فاصحابنا يخصصون من يشاء بالتائب وغيرهم يخصصون بذلك آيات الوعيد بناء على أن مجهول التأريخ مقارن أو في حكم المقارن ،

**مسئلة** اختلف في جواز النسخ من غير بدل والمعنى هل يجوز النسخ للحكم الشرعي بلا حكم آخر بأن يدل الدليل على ارتفاع الحكم السابق من غير إثبات حكم آخر شرعي (وهو جائز) عند الجمهور (بلا بدل) وخالف فيه قوم من أهل الظاهر ونقله القاضي أبو بكر الباقلاني عن بعض من المعتزلة وذهب البرماوي وابن السبكي الى أنه جائز غير واقع (٢) وحملوا كلام الشافعي حيث قال وليس ينسخ فرض أبداً الا اذا ثبت مكانه فرض على نفي الوقوع دون الجواز ، ووجه ماذهب اليه الجمهور قوله (لجواز المصلحة) في انقضاء التعبد بذلك الحكم من دون تبديل له بحكم آخر والعقل يقضي بأنه لا استحالة في ذلك قضاء قطعياً ، وأما من لم يقل بمراعاة المصالح فوجه الجواز عنده أظهر (وللوقوع) وذلك (كصدقة النجوى) في قوله تعالى « فقدموا بين يدي نجواكم صدقة » فانه أوجب تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول عليه الصلاة والسلام ثم نسخ بقوله « فاذلم تفعلوا » وهو نسخ بلا بدل والاباحة (٣) أصلية ، وأما الاباحة (٤) بعد نسخ وجوب الامساك عن المباشرة بعد النوم أوصلاة العشاء وبعد تحريم إدخار لحوم الاضاحي فشرعية لان قوله تعالى « احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم » صريح في ذلك وكذا قوله ﷺ فادخروها وقوله (والمراد) في الاية (بلفظ أو بحكم يعم الشرعي والاصلي او بشرعي (٥) مخصص) إشارة الى حجة المخالف وجوابها ، وتقريرها أن الله تعالى اخبر بقوله « مانسنخ من

---

رضي الله عنه اه (١) على ان الكلام في الخبر ان كان فائدته حكماً شرعياً وليس الامر في الآية الكريمة كذلك اه قال في الام من خط السيد العلامة محمد بن زيد رحمه الله (٢) قال المحلى في شرح الجمع ولا نسلم انه لابدل للوجوب في آية النجوى بل بدله الجواز الصادق هنا بالاباحة والاستحباب اه (٣) قد مر له عليه السلام في المتن في بحث الاحكام مالفظه والاباحة حكم شرعي غير مكلف به على الاصح وفي الشرح مالفظه وما ورد به الشرع مقرراً للنفي الاصلي ففيه ماسبقت الاشارة اليه من الخلاف وهنا ماترى من الحكم بكونه من النسخ لا الى بدل اه والله اعلم (٤) حاصله انها ان ذكرت الاباحة في الناسخ كما في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الاية وقوله صلى الله عليه وآله وسلم فادخروها فهي شرعية لدلالة الدليل الشرعي عليها ، وان لم يذكر في الناسخ الا رفع الحكم الاول فقط كما في قوله تعالى فاذ لم تفعلوا فهي اصلية لعدم دلالته عليها ولعله يمكن ان يقال ان اريد عدم دلالته مطابقة او تضمناً فمسلم لكن دلالة الادلة الشرعية غير منحصرة فيها وان اريد عدم دلالته التزاماً فممنوع اذ رفع الوجوب اوالحرمة يدل على ضدها التزاماً فتأمل والله اعلم (٥) الصواب ان يقول او شرعي وهي مخصصة فعبارة المؤلف غير ظاهرة في المقصود عند ادنى تأمل اه من انظار السيد حسين الاخفش

---

هذه المقالة من اصحابنا يخصصونه بالتائب فقوله وغيرهم يخصصون بذلك اي بقوله تعالى من يشاء آيات الوعيد لعله عليه السلام اراد بالغير ممن سوى اصحابنا والله اعلم (قوله) وخالف فيه قوم من اهل الظاهر وهو مذهب الامام المنصور بالله القاسم بن محمد والد المؤلف عادت بركاتهما

(قوله) والاباحة اصلية ، اي اباحة تقديم الصدقة بعد نسخ الوجوب تثبت بالاباحة الاصلية وهي حكم عقلي فلم ينسخ الى بدل ولعله بنى هنا على خلاف كلام الجمهور المتقدم في بحث الاحكام من ان الاباحة حكم شرعي على الاصح (قوله) والمراد في الآية ، اي في قوله تعالى « ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها » ولم يذكرها بخصوصها لشهرة الاستدلال بها (قوله) او بشرعي مخصص ، المراد ان الآية وهي « مانسنخ من آية او ننسها نأت بخير منها » عام مخصص كما بينه المؤلف عليه السلام في الشرح

---

(قوله) ممن سوى اصحابنا بل كثير من اصحابنا من يخصص آيات الوعيد بالمشية وهم قدماء الآل وبعض متأخريهم اه عن العلامة احمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله

(قوله) من ان الاباحة حكم شرعي الخ ، يقال لكن المؤلف عليه السلام ذكر فيما سبق في قوله على الاصح ان الحق ان الاباحة لا تكون دائماً تقريراً للنفي الاصلي

آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » انه لا ينسخ الا ببدل لانه لايتصور كونه خيراً أو مثلا الا فيه، والخلف في خبر الصادق محال ، وتقرير الجواب(١) أن المراد بالاية اللفظ فبدلها كذلك فالمراد نأت بلفظ خير لا بحكم خير والنزاع في الثاني ولا دلالة (٢) عليه في الاية سلمنا أن المراد بحكم خير منها فلا نسلم أن المراد بالحكم الشرعي بل المراد أعم منه (٣) ومن الاصلي فلعل الخير في حكم الله تعالى عدم الحكم الشرعي وهو حكم أصلي ، سلمنا ان المراد به الشرعي لكن لفظ الاية عام محتمل للتخصيص فلم لا يكون مخصصاً بما نسخ لا الى بدل كآية النجوى (و) اختلف أيضاً في جواز النسخ للحكم ( بأثقل ) منه بعد إتفاقهم على جواز النسخ الى بدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليل رمضان الى حله ووجوب مصابرة كل طائفة من المسلمين لعشرة امثالهم بوجوب مصابرتهم الضعف الضُعف والى بدل مماثل كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة فذهب بعض الشافعية وبعض أهل الظاهر الى أنه

---

(١) واجيب بأن المراد بالآية المعجزة الدالة على النبوة لا انه القرآن اه مختصر وشرح الجلال عليه ولو سلم دليلكم فانما يدل على أنه لم يقع فمن اين له دلالة على أنه لم يجز وهو محل النزاع اه مختصر وشرحه له (٢) يقال معرفة الناسخ في الاحكام متوقفة على تنافي الحكمين ووقوع العلم او الظن بالتأخر لأحدهما فيلزم هنا أن يعرف أن الآية الاخرى قائمة مقام الاولى نازلة بعد رفعها بطريق شرعي ويمكن أن يقال لاحاجة الى ذلك هناك للفرق بان في نسخ الحكم لما تعلق التكليف بكل من الحكمين في وقته فلا بد من ذلك وأما هنا فالمراد أن الله تعالى يرفع تلاوة آية ويزيلها بالمرة ويحصل آية مثلها اوخيراً منها في ثواب تلاوتها والآيتان متميزتان في علمه تعالى ولا يضر جهل المكلف بالناسخ والمنسوخ منهما لعدم تعلق التكليف به ، قوله سلمنا أن المراد بحكم الى قوله فلا نسلم أن المراد بالحكم الشرعي الخ لكن لفظ الآية عام محتمل للتخصيص فلم لا يكون مخصصاً بما نسخ لا الى بدل كآية النجوى ، قد عرفت أن اللفظ العام لا يخصصه الا دليل وهو هنا العقل وتقريره أن يقال قد دلت الآية على أنه لا ينسخ حكم الا مع شرع حكم آخر بدلا عنه وقد وجدت احكام منسوخة لا بدل لها فيلزم وقوع الخلف في خبره تعالى وقد دل العقل على انتفاء الخلف في اخباره وكان العقل مخصصاً هنا كما كان مخصصاً في قوله خالق كل شيء فحينئذ الاحكام المنسوخة بلا بدل منبهة على المخصص ودالة عليه لا انها هي المخصصة والله اعلم (٣) في شرح ابن جحاف بعد هذا ولا يخفى أن قوله تعالى نأت ينافي أن يكون المراد بالحكم ما هو أعم من الشرعي لأن المأتي به لا يكون الا شرعياً ونزول الآية رداً لما طعن به الكفار في النسخ يأبى تخصيصها لأنهم قالوا هذا كلام يرفع بعضه بعضاً لا تتعلق به مصلحة اذ لو كانت مارفعت فلا يصدر من حكيم فنزلت الآية رداً لهذا القدح بأن كل مارفع من مصلحة فهو لا بد اله بمصلحة خير منها اومثلها فالمصلحة لم تخل منه ولو ثبت أن بعضه رفع لا لمصلحة ثبت مدعاهم والحاصل أن الآية لما كان سبب نزولها هذا الاعتراض الوارد على جميع اجزاء النسخ كانت نصاً على أن جميع اجزائه غير خالية من المصلحة والمصلحة لا تكون الا في بدل فكانت نصاً في كل فرد فرد منه والعام اذا ورد على سبب لم يجز أن يخرج من ذلك السبب شيء اذ هو نص

---

وكما في شرح المختصر ومقتضى عبارة المتن ان المخصص هو الحكم الشرعي المأتى به لان قوله او مخصص عطف على يعم الشرعي فيكون المعنى او بحكم شرعي مخصص وليس المراد من الجواب ذلك ( قوله ) فلعل الخير في حكم الله عدم الحكم وهو حكم اصلي لكن يقال لفظ نأت لايناسب ما ذكره فان اسناد الاتيان الى

---

كالذبح والركوب على الحيوان الخ ماذكره هناك من انه شرعي اتفاقا وما ورد به الشرع مقرراً للنفي الاصلي ففيه ماسبقت الاشارة اليه من الخلاف وهو الذي لا يكون مع زيادة شرط لا يقضي به العقل فعند الشيخ انه عقلي وعند ابي الحسين انه شرعي وما نحن فيه من هذا القبيل الاخير فيكون عقلياً عند الشيخ لا عند ابي الحسين اه ذ ح ( قوله ) ومقتضى عبارة المتن الخ ، قيل هذا مبنى على وهم ان قوله مخصص صفة لشرعي وليس كذلك بل هو خبر مبتدأ محذوف اي اوشرعي وهو مخصص ويدل عليه تقرير الشرح دلالة واضحة والله اعلم اه السيد اسمعيل بن اسحق ح (قوله) وليس المراد من الجواب ذلك، لان المراد من الجواب ان الآية وهي ما ننسخ عام مخصص بآية النجوى التي فيها النسخ لا الى بدل وهذا هو المقصود ومفهوم المتن ان المراد في الآية وهي (ما ننسخ من آية ) نأت بحكم شرعي مخصص او بلفظ او حكم يعم الشرعي والاصلي وهو غير مراد والله اعلم هذا الذي فهمته من كلام المحشي فينظر فعلى هذا تحرير المراد نأت

لايجوز فمنهم من منعه (١) عقلا وشرعاً ومنهم من منع منه شرعاً فقط وهو أبو بكر
ابن داود الظاهري ومنهم من قال أنه جائز ولكنه غير واقع والجمهور على جوازه
ووقوعه (لما مر) من حديث المصلحة والوقوع كنسخ التخيير بين الصوم والفدية
بتعيين الصوم وصوم عاشورآء وهو يوم بصوم شهر رمضان ووجوب الحبس في
البيوت (٢) والاذاء بالجلد (٣) اوبه وبالرجم والصفح عن الكفرة بقتال مقاتلهم (٤)
ثم بقتالهم كافة وقوله (وابتداء التكليف ينفى بعد المصلحة) (٥) إشارة الى شبهة
للمانعين وجوابها ، تقريرها أن النقل من الاخف الى الاثقل ابعد في المصلحة لكونه
اضراراً في حق المكلفين لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزائدة وإن تركوا استضروا
بالعقوبة وهو غير لائق بحكمة الشارع ، وتقرير الجواب أن ذلك لازم لهم في ابتداء
التكليف لنقل المكلف من الاباحة الاصلية والاطلاق الى مشقة التكليف وجوابهم
جوابنا وأيضاً لانسلم الابعدية لجواز إن يعلم الشارع أن الاصلح للمكلف هو النقل
الى الاثقل كما ينقلهم من الصحة الى السقم ومن القوة الى الضعف ، واحتجوا ثانياً
بقول الله تعالى (يريد الله أن يخفف عنكم) وبقوله تعالى (يريد الله بكم اليسر) ولا
يريد بكم العسر (٦) والنقل الى الاثقل بخلاف ذلك فلا يريده ، قلنا التخفيف واليسر

الشارع يقضي بانه شرعي

---

بلفظ خير او بحكم شرعي او اصلى خير او ان الآية افادتها للعموم ظاهراً وهو مخصوص بمخصص شرعي كآية النجوى اه شرح

---

فيه وظاهر في غيره وهذا منه فصار تخصيص هذه الآية لاخراج السبب «» فليتأمل والله اعلم
فاذن منع دلالة الآية على أن النسخ لايكون الا الى حكم هو بدل من حكمها فانها ليست تدل
على ذلك بالظهور ولا بالنصوصية إنما دلالتها على أن النسخ لا يكون الا الى حكم تتعلق به
مصلحة خير من مصلحة الحكم الأول او مثلها بدلا كان او غير بدل وهي على عمومها لم تخصص،
مثلا آية النجوى نسخت الى حكم ليس بدلا من حكمها هو الدوام والمحافظة على إقامة الصلاة
وإيتاء الزكاة المتعلق به مصلحة خير من مصلحتها وصوم عاشورآء نسخ الى حكم هو بدل منه
وهو صوم رمضان المتعلق به مصلحة خير من مصلحته ودلالة الآية على القسمين على السوآء
من غير مزية لاحدهما على الآخر فيستقيم الرد على هذا ويكون نصاً فيهما معاً فلا يصح اخراج
شيء منهما وأما تأويلها بأن المراد بلفظ خير من لفظها فمحل نظر على هذا ﴿﴾ والله اعلم اه
المراد نقله من شرح ابن جحاف «» قوله لاخراج السبب يعني وهو لايجوز كما قرر اه
﴿﴾ اى هذا التقرير الماضي المشار اليه بقوله ولا يخفى الى آخر الحاصل اه (١) ينظر في منع
بعض الشافعية له عقلا اذ لاحكم عندهم للعقل اللهم الا ان يكون هذا البعض معتزلي الاصول
وسيجيء له مثل هذا في نسخ القرآن بالمتواتر اذ قد نسب هناك الى المحاسبي منه وهو أشعري
الاصول قطعاً فتحقق الموضعين والله اعلم اه (٢) وكان الحبس في البيوت هو الواجب على
الزاني ثم نسخ بالجلد والرجم ولا شك انه اثقل من الحبس ونحو ذلك كثير ومنه قوم قالوا
لان نقلهم من الاخف الى الاشق الاثقل ابعد من المصلحة لان تخفيف التكاليف عن المكلف
ادخل واقرب الى تحصيل المصلحة فلا يجوز نقله الى الاثقل لبعده عنها اه من شرح جحاف
(٣) اما الجلد فلا يقوم حجة لان انقطاعه بسرعة ملحق له بالاخف وحبس البيوت بالاشد لطوله اه
والله اعلم (٤) في نسخ مقاتليهم اه (٥) والا لزم ان لاتبقى مع التكليف مصلحة لانه نقل من
البرآءة الاصلية الى ماهو شاق ثقيل واللازم معلوم البطلان اه من شرح جحاف (٦) وقوله

والعسر في الايتين مطلق لاعام واللام للجنس لا للاستغراق ، ولو سلم فالمراد في الآخرة كتخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم (١) فمجاز باعتبار ما يؤل اليه لان عاقبة التكليف هذان ولو سلم كونه دنيوياً وحقيقة (٢) فهو ( مخصوص بما ذكرناه ) من النسخ بالاثقل ( كالثقيلة ) (٣) أي كتخصيصه بالتكاليف الثقيلة الشاقة ( وأنواع الابتلاء ) في الابدان والاموال (٤) إتفاقاً ، إحتجوا ثانياً بقوله تعالى « ماننسخ من آية أوننسها نأت بخير منها أو مثلها » والخير هو الاخف والمثل هو المساوي والاشق ليس شيئاً منهما ، قلنا الاشق خير باعتبار الثواب بدليل قوله تعالى « لايصيبهم ظمأ » الاية (٥) ويقول الطبيب المريض الجوع خير لك ،

**مسئلة** (ويجوز) وقوع النسخ ( في القرآن حكما وتلاوة ) (٦) معاً ولا يخالف فيه (٧) الا من يمنع من وقوع النسخ في القرآن وهو ابو مسلم كما تقدم ، فأما نسخ جميعه فانه ممتنع بالاجماع لانه معجزة نبينا ﷺ المستمرة على التأبيد وذلك كحديث عائشة كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس معلومات (٨) فتوفى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهي فيما يقرأ (٩) من القرآن رواه مسلم فانه لم يبق لهذا اللفظ حكم القرآن لا في الاستدلال ولا في غيره واما قول عائشة فتوفى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهي فيما يتلى من القرآن فمحمول على ان من لم يبلغه نسخ تلاوته يتلوه وهو معذور وانما أول بذلك لاجماع الصحابة ومن بعدهم على تركها من المصحف وقوله ( او احدها ) يريد انه يجوز نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم أما نسخ الحكم دون التلاوة فكثير كآية النجوى قال عبد الرزاق اخبرنا معمر (١٠) عن أيوب عن مجاهد قال علي عليه السلام ماعمل بها غيري حتى نسخت واحسبه قال وماكان الا ساعة من نهار وآية الاعتداد بالحول (١١) وآية الوصية

(قوله) واللام للجنس لا للاستغراق ، صرح في الجواهر بان هذا مبنى على ان اللام حقيقة في الجنس فلا يحمل على الاستغراق الا بقرينة لكن قد عرفت انها حقيقة في الاستغراق كما سبق تحقيقه في باب العموم فينظر اللهم الا ان يقال قد يجاب على المخالف بما لا يختاره المجيب كما سبقت الاشارة الى مثل ذلك

---

تعالى ، ما جعل عليكم في الدين من حرج اه (١) كون الاستغراق دنيوياً اه (٢) وعاماً اه (٣) كبالثقيلة نسخة (٤) من الانتقام والامراض والآفات التى يبتلي بها الله سبحانه عباده ليتسبب بها الصابرون الى نيل ثوابه الجزيل اه من شرح جحاف (٥) وقال عليه السلام اجرك بقدر نصبك اه عضد (٦) سيأتي قريباً ان مانسخ تلاوته لايسمى قرآناً بل سنة اه (٧) فيه نظر فان قدماء ائمة أهل البيت عليهم السلام على عدم نسخ التلاوة كما نص عليه الامام احمد بن سليمان عليه السلام في الحقائق والامام المنصور بالله عليه السلام والد المؤلف وعبدالله بن الحسين عليه السلام وقال لا أعلم احداً من اهلنا عليهم السلام يقول بخلافه او كما قال اه من خط العلامة احمد بن عبدالله الجنداري (٨) من السنة اه (٩) قال في معالم السنن ارادت بقولها فيما يقرأ من القرآن قرب عهد النسخ من وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى صار بعض من لم يبلغه النسخ على الاسم الاول اه (١٠) ابن راشد اه وايوب هو السختياني اه (١١) في قوله

للوالدين والاقربين وآيتي الحبس والاذآء للزانيين والآيات المنسوخة بآيات السيف وهي كثيرة وأما نسخ التلاوة (١) دون الحكم فكما رواه الشافعي عن سعيد بن المسيب عن عمر قال إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم أو يقول قائل لانجد حدين في كتاب الله عز وجل فلقد رجم رسول الله ﷺ والذي نفسي بيده لولا أن يقول الناس (٢) زاد عمر في كتاب الله لاثبتها (٣) الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فانا قد قرأناها، وروى الترمذي نحوه والبخاري ومسلم عن ابن عباس عن عمر قريباً من هذا وروى النسائي عن أبي امامة أسعد بن سهل بن حنيف عن خالته رضي الله عنها قالت لقد أقرأنا رسول الله ﷺ آية الرجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة، ورواه احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه من حديث أبي ذر رضي الله عنه وفي روايتهما انها كانت في سورة الاحزاب والمراد بالشيخ والشيخة المحصنان فالحكم باق واللفظ مرتفع (٤) (ومنع) النسخ (في الاخيرين) وهما نسخ الحكم فقط والتلاوة فقط فقد روي عن بعض الاصوليين منع نسخ الحكم دون التلاوة وعن

---

تعالى متاعاً الى الحول غير إخراج اه (١) قال البرماوي في شرح الفيته مالفظه، تمثيل مانسخ تلاوته وبقي حكمه بالشيخ والشيخة اذا زنيا استشكل من حيث يلزم من ذلك ان يثبت قرآن بالآحاد وان ذلك القرآن نسخ حتى لو انكره شخص كفر ومن انكر مثل هذا لايكفر واذا لم تثبت قرآنيته لم يثبت نسخ قرآن ويجرى هذا الاعتراض في مثال مانسخ حكمه وبقي تلاوته ونسخهما معاً وذلك لأن نسخ المتواتر بالآحاد لايجوز وأجاب الهندى عن أصل السؤال بأن التواتر انما هو شرط في القرآن المثبت بين الدفتين وأما المنسوخ فلا، سلمنا لكن الشيء قد يثبت ضمناً بمالا يثبت اصله كالنسب بشهادة القوابل على الولادة وقبول الواحد في أن احد المتواترين من بعد الآخر ونحو ذلك، قلت وجواب آخر وهو أن السطر الاول يجوز أن يقع فيه التواتر ثم ينقطع فيصير آحاداً فما روى لنا بالآحاد انما هو حكاية عما كان موجوداً بشروطه فتأمله اه منه والله اعلم (٢) وفي شرح البرماوي أيضاً على منظومته مالفظه، وقع اشكال في قول عمر لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها فانه ان كان جائز الكتابة كما هو ظاهر اللفظ فهو قرآن متلو ولكن لو كان متلواً لوجب على عمر المبادرة بكتابتها لأن مقال الناس لايصلح مانعاً من فعل الواجب، قال السبكي ولعل الله أن ييسر علينا حل هذا الاشكال فان عمر انما نطق بالصواب ولكنا نتهم فهمنا، قلت يمكن تأويله بان مراده لكتبتها تنبيهاً على انها نسخت تلاوتها ليكون في كتبها في محلها أمن نسيانها بالكلية لكن قد تكتب من غير تنبيه فيقول الناس زاد عمر فتركت كتابتها بالكلية وذلك من دفع اعظم المفسدتين بأخفهما اه (٣) لكن هذا وهم على مذهب المصنف في أن مانقل آحاداً فليس بقرآن ومثله حديث عائشة وزيادة انه لم ينسخ منطوقه، وانما رفع المفهوم وكان إباحة اصلية لاحكماً شرعياً اه من شرح الجلال والله اعلم (٤) وهل يثبت لمنسوخ التلاوة حكم القرآن املا الاشبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه أي تلاته لأنه لم يبق قرآناً اتفاقاً بخلاف مالم ينسخ تلاوته اه من شرح

بعضهم المنع من نسخ التلاوة مع بقاء الحكم وبه جزم السرخسي (١) وعن بعضهم المنع من القسمين معاً ( لنا ) في الاحتجاج لمذهب الجمهور أن ( القطع بالجواز ) لنسخ كل من التلاوة والحكم دون الاخر حاصل فان جواز تلاوة الآية حكم من احكامها وما تدل عليه من الاحكام حكم آخر لها ولا تلازم بينهما واذا ثبت ذلك جاز نسخ أحدهما دون الآخر كسائر الاحكام المتباينة (و) لنا أيضاً ( الوقوع ) لنسخ كل منهما دون الاخر كما تقدم بيانه والوقوع فرع الجواز ( قيل ) في الاحتجاج للمانعين وهو لمن يمنع من نسخ كل منهما دون الاخر ( هما ) أي التلاوة (٢) والحكم في التلازم بينهما ودلالتها عليه ( كالعلم مع العالمية (٣) والمنطوق مع المفهوم ) (٤) فكما أن العلم والعالمية لا ينفك أحدهما عن الاخر وكذلك المنطوق (٥) والمفهوم فالتلاوة والحكم يجب أن يكونا كذلك ( قلنا ) لا نسلم ثبوت ( العالمية ) فان ثبوتها ( فرع ثبوت الاحوال (٦) والحال هو الواسطة بين الموجود والمعدوم ( وهو ) عند الجماهير من أئمة أهل البيت عليهم السلام وغيرهم ( باطل ) لما علم ضرورة من أن الوجود ماله تحقق والمعدوم ماليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات ولذا قال (٧) بعض أئمة أهل البيت عليهم السلام في وصف إعتقادات آبائه الصحيحة من قصيدة طويلة *

(قوله) فرع ثبوت الاحوال ، هي الصفات عند المعتزلة والحال هو كونها واسطة لأنهم يقولون هي ازلية ثابتة في الازل لاقديمة اي موجودة في الازل فقوله لم يثبتوا صفة اي حالا (قوله) بعض ائمة هو الواثق المطهر بن محمد عليه السلام

(قوله) لانهم يقولون الخ ، قف وخذ الخوض من مظانه لان كلام المحشي لايختي ما فيه اهح عن خط شيخه

---

الجلال والمختصر (١) السرخسي بفتح السين والرآء المهملتين وسكون الخاء المعجمة وبعدها سين مهملة هذه النسبة الى سرخس وهي من بلاد خراسان اه من تاريخ ابن خلكان (٢) قالوا التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية أي ان التلاوة موجبة للحكم كما يوجب العلم صفة العالمية لمن حصل له العلم وفي العبارة قلب وحقها أن يماثل الحكم مع التلاوة كالعالمية مع العلم لأن المعلول هو الذى مع العلة لا العكس اه مختصر وشرح الجلال عليه (٣) هي صفة العالم وهي كونه عالماً اه (٤) واجيب بمنع كون العالمية مع العلم والمفهوم مع المنطوق مثل الحكم مع التلاوة على زعمكم اذ لا جامع فان العالمية هي نفس العلم وليس الحكم نفس التلاوة والمفهوم غير متحقق مع المنطوق عند بعض اه منتهى السؤل والله اعلم (٥) تحريم التأفيف والمفهوم تحريم الضرب اه منتهى السؤل (٦) الزائدة على قيام العلم بالعالم اه من شرح الجلال (*) والمؤلف رحمه الله يثبت الاحوال الاعتبارية فلا يتوهم انه ينفيها على الاطلاق مأخوذ عنه وقت المذاكرة اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله (٧) يقال ان اريد قدماء اهل البيت كزيد بن علي والباقر ونحوهم فلم يسمع عنهم من ذلك نفي ولا اثبات بل يقولون بالصفات على ظاهر القرآن وان اريد من بعد الثلاث مائة فمنهم من اثبت الحال ونفى الصفات كقول الشيخين ابي علي وابي هاشم ومنهم من اثبت احوالا اعتبارية كقول ابي الحسين ومنهم من نفى الكل وقال الصفة هي الذات ولذا روى الحقيني والفقيه حميد عن أهل البيت اتفاقهم على اثبات الاحوال ، وقال السيد احمد بن علي الوزير

هذا الذى قالت به البهاشمة ... وهو الذى عليه ابنآء فاطمة
وهو الذى قال به قديما ... القاسم الحبر ابن ابراهيما
وانه مذهب اهل البيت ... لكل حي منهم وميت

لم يثبتوا صفة الذات زآئدة * ولاقضوا باقتضا حال لاحوال

( والمفهوم غير لازم ) (١) للمنطوق لتخلفه عنه في كثير من الصور كما سبق (٢) تحقيقه (سلمنا ) عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المنطوق والمفهوم فلانسلم التساوي في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم والعلة والمعلول يجب تلازمهما ابتداء ودواماً بخلاف التلاوة والحكم ( فتلازمهما (٣) ابتداء لادواماً ) لان التلاوة امارة(٤) الحكم في ابتداء ثبوته دون حالة دوامه فلا تدل الا على ثبوته ابتداء ولايدل دوامها على دوامه ولذلك ثبت الحكم بها مرة واحدة مع تكررها ابداً فاذا نسخت التلاوة وحدها كان نسخاً لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ الدوام وهو غير المدلول (فلا) يلزم ( انفكاك )الدليل عن المدلول (٥) ( قيل ) في الاحتجاج للمانعين لنسخ احدهما دون الاخر ثانياً ( بقاء أحدهما ) من دون الاخر ( يوقع في الجهل ) لايهامه (٦) اعتقاد نفي الحكم لنسخ التلاوة واعتقاد ثبوته لبقائها ( ويرفع الفائدة ) (٧) عن القرآن لانحصار فائدة اللفظ في إفادة مدلوله فاذا لم يقصد (٨) أصلا أوقصد (٩) ولكن من غير ذلك اللفظ فقدبطلت فائدته فيكون عبثاً والتجهيل والعبث قبيح لايجوز على الله تعالى ( ورد بالمنع ) للامرين أما الايقاع في الجهل فلانه منتف

---

وكل ذلك دعوى اه من خط العلامة حمد بن عبدالله الجنداري (١) واما منع المفهوم فان اراد الخصم انه لاينفك فهمه عن فهم المنطوق فمسلم ولا يجديه وان اريد انه لايرتفع بمعارض فظاهر المنع مستنداً بما تقدم من بطلان كثير من المفاهيم ، نعم اذا اريد بالمفهوم خصوص مفهوم الاولى فسيأتي الكلام في نسخ مفهوم الفحوى دون الاصل والعكس اه مختصروشرحه (*) وذلك اذانسخ المنطوق دون المفهوم ويلزم من هذا جواز بقآء الحكم بدون التلاوة وهو خلاف مطلوبكم اه منتهى السؤل (٢) ان قيل المراد أنه لايتصور مفهوم من دون منطوق وأما العكس فيمكن فيكون حجة لمن يمنع نسخ التلاوة دون الحكم اه (٣) فاذا انتفى دوام الامارة لم يلزم انتفآء مدلولها اذ لايلزم من انتفآء العلامة انتفآء الحكم وبالعكس أي لايلزم من انتفآء الحكم انتفآء الامارة اه شرح البدايع للاصفهاني والله اعلم (*) وحاصل ذلك أن دلالة الامارة على مدلولها ظني ويجوز تخلف الحكم المظنون عن دليله اذلاربط بين الظن وبين متعلقه وان كان بينه وبينه شبه ربط فالفرق بين الامرين واضح كما قدمنا في صدر المبادى فاذا نسخ اللفظ الدال على الحكم لم ينتف المدلول لأن اللفظ سبب والمدلول مسبب وانتفآء السبب الخاص لايستلزم انتفآء المسبب لجواز تعدد الاسباب كما علمت وكذلك القول في العكس أي نسخ الحكم دون التلاوة انه لاربط بينه وبينها وان كان بينها وبين ظن الحكم ربطاً فان الظن يذهب مع بقاء سببه كما عرفت اه مختصر وشرحه للجلال رحمه الله (٤) ضرورة ان تفهيم مدلول الخطاب موقوف عليها أما بعد التفهيم فلا نسلم انها لازمة اه منتهى السؤل (٥) الذي هو الثبوت ابتدآء لان المرفوع هو التكرار وهو غير الدليل اه (*) بخلاف العالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم ان ثبتا لتلازمهما ابتدآء ودواماً اه شرح سبكي على المختصر (٦) صوابه لاقتضائه اه (٧) هذا في نسخ الحكم مع بقاء التلاوة اه (٨) بان ينسخ الحكم وتبقى التلاوة اه(٩) بان نسخت التلاوة

(قوله) والمفهوم غير لازم ، أي غير لازم باعتبار الذات لاالفهم من المنطوق فقوله لتخلفه عنه الخ لايفيد المقصود اذ المراد تخلف حكم المفهوم لافهمه من المنطوق وعبارة العضد ونحن لسنا ممن يقول بالمفهوم ولا تخلو عن قصور اذ المراد ليس ممن يقول بحكم المفهوم وان اراد غير لازم حكمه للمنطوق استقام الاستدلال بقوله لتخلفه فيه أي لتخلف حكم المفهوم في كثير من الصور نحو ما خرج مخرج الاغلب او كان جوابا لسؤال او غير ذلك مما تقدم لكنه لا ينتقض لذلك الجواب والله اعلم (قوله) في افادة مدلوله ، وهو الحكم وقوله فاذا لم يقصد اي الحكم (قوله) كونه قرآناخبرانها

( مع الدليل ) الدال على بقاء التلاوة أو الحكم دون الاخر اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه وأما رفع الفائدة فكذلك لأنها مع بقاء التلاوة كونه قرآناً يتلى للثواب ( وكونه معجزاً ) (١) بفصاحة لفظه ومع بقاء الحكم قد حصلت في الابتداء وقد يقرر هذا الاحتجاج على وجه يكون حجة للمانعين من نسخ التلاوة دون الحكم فقط والعاكسين ويؤخذ مما سبق تقريراً وجواباً ،

**(مسئلة)** ( ويجوز نسخ القرآن والمتواتر والاحاد كل بمثله اتفاقاً ) ولا يخالف فيه الا من يمنع النسخ مطلقاً أو من يمنعه في القرآن فيجوز نسخ القرآن بالقرآن كآيتي العدتين والخبر المتواتر بالخبر المتواتر ومثاله عزيز (٢) وقد مثله القرشي بنسخ المتعة (٣) ونسخ الكلام في الصلاة والخبر الاحادي بالخبر الاحادي نحو حديث الصحيحين كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها لافادة كنت نهيتكم أن النهي كان من السنة وكنسخ (٤) نكاح المتعة ونسخ الوضوء مما مسته النار ومن مس الفرج وهو كثير (و) يجوز نسخ ( الاضعف بالاقوى ) فيجوز نسخ الاحادي بالمتواتر إتفاقاً ويجوز نسخ السنة متواترة كانت أو آحاداً بالقرآن عند الجمهور كنسخ تحريم مباشرة الصائم

وقوله ومع بقاء الحكم يعني فقط وهو عطف على مع بقاء التلاوة (قوله) والعاكسين ، اي فقط وهم المانعون من نسخ الحكم دون التلاوة (قوله) ويؤخذ مما سبق، بان يقال نسخ التلاوة دون الحكم يوقع في الجهل ويرفع الفائدة ونسخ الحكم دون التلاوة كذلك والجواب بالمنع

---

وبقي الحكم فانه يستفاد حينئذ من غير اللفظ المنسوخ اه (١) لكن لا يخفى بعد القصد الى هاتين الفائدتين والحق انه انما يصح نسخ التلاوة دون الحكم لا انعكس واما الاعتداد بالحول فلم تكن النساء مأمورات به وانما الرجال هم الذين امروا بالايصاء لهن بذلك والوصية للوارث لاجماع على منعها وان منعها البعض وثبات الواحد للعشرة لم يكن بصيغة الامر وانما هو بصيغة الخبر ونحو ذلك في غير ماذكر اه شرح جلال (٢) قال البرماوي في شرح ألفيته ان نسخ القرآن بالسنة المتواترة وعكسه والسنة المتواترة بمثلها ونسخ الاحاد بالسنة المتواترة ممنوع وذلك لأن السنة لا يتحقق فيها متواتر لفظي في هذه الازمان بل كلها آحاد في اولها وأما في آخرها وأما في اول اسانيدها الى الآخر وما ذكره كثير من احاديث متواترة قد بينا خلاف ما ادعاه ، نعم في الزمن القريب من النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان المتواتر موجوداً في كثير ولكن صار بعد ذلك آحاداً وانما يتكلم بحسب ما صار الآن وكذلك لا كلام في المتواتر معنى اه وقد تكلم في هذا بكلام طويل في تواتر السنة من بحث التواتر والله اعلم (٣) فان قلت حديث النسخ وان كان صريحاً صحيحاً فهو ظني وثبوت المتعة في الجملة قطعي للتواتر المعنوى والذى يعرفه الباحث ، قلت لا يضرنا ذلك لجواز نسخ القطعي بالظني كما بيناه والقائلون بانه لا ينسخ القطعي بالظني وهم الجمهور لم يجدوا جواباً في هذه المسئلة فحملوا على التحريم مع الانقطاع عند المناظرة اه منار (٤) هذا يدل على أن المتعة ثبتت بالسنة لا بالقرآن فينظر وهو مقتضى كلام المؤيد بالله وابى جعفر في نسخ نكاح المتعة ، وفي حاشية ما لفظه ، فسر كثير من السلف قوله تعالى «فما استمتعتم به منهن» بنكاح المتعة وقرآءة ابن مسعود فيها الى اجل اه عن خط بعض العلماء رحمه الله (*) خلاف ما سبق للقرشي حيث جعله من نسخ المتواتر بالمتواتر اه

أهله ليلا بعد النوم أو صلاة العشاء بقوله تعالى « احل لكم ليلة الصيام » الآية وكالتوجه الى بيت المقدس فانه كان بالسنة (١) ثم نسخ بقوله تعالى « فول وجهك شطر المسجد الحرام » ( لانه ) أي الاضعف ( ان كان الاحاد فظاهر ) جواز نسخه بالكتاب والسنة المعلومة لان جواز نسخه بالمتواتر متفق عليه والكتاب أقوى منه ولذا قدمه معاذ(٢) ولما قدمناه (٣) من صور الوقوع قيل يجوز أن يكون نسخها بالسنة ويوافقها القرآن أو ثبت بشرائع من قبلنا أو بقرآن نسخ تلاوته ، قلنا لوقدح ذلك لما صح اجماع العلماء (٤) على صحة الحكم بناسخية نص علم تأخره عما يخالفه وحجية شرائع من قبلنا معتبرة بما قص فيه (٥) ولم يقص في الكتاب وما نسخ تلاوته لايسمي قرآناً بل سنة لانه وحي غير متلو ولذا لاتجوز به الصلاة ومن ذلك مصالحة الرسول ﷺ أهل مكة في الحديبية على رد نسائهم ثم نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات الاية (او ) كان الاضعف هو ( المتواتر ) والاقوى الكتاب ( فلا أقل من الجواز ) لنسخه بالكتاب للقطع بامكانه في نفسه وعدم لزوم المحال منه كعكسه والمدعى انما هو الجواز لاالوقوع ( وقيل يمتنع نسخ السنة ) معلومة كانت اومظنونة ( بالقرآن ) وهو قول الشافعي صرح به في رسالته قال القاضي عبدالجبار ومن اصحابه من يضيف اليه جواز ذلك وليس بظاهر من قوله لكنه لما رأى المسئلة تضعف على النظر جعله قولا آخر حسب مايفعله كثير منهم انتهى كلامه وجمهور المتأخرين من الشافعية يتأولون كلامه بأنه انما اراد نفي الوقوع دون الجواز قال الامام يحيي ومن أئمة الزيدية من ذهب الى ذلك وذلك للدليل السمعي اعنى ( لقوله تعالى ) وانزلنا اليك الذكر ( لتبين للناس ) فيجب ان يكون ما جاء به من الذكر الذي هو القرآن مبيناً لارافعاً ( والنسخ رفع ) لابيان (قلنا البيان) معناه (التبليغ) (٦) لانه اظهار ( سلمنا فالنسخ بيان ) لانتهاء مدة الحكم كما سبق في مقدمة الباب (سلمنا (٧) فأين نفيه (٨) ) أي النسخ لانها

---

(١) وقيل يمكن أن يقال فيه أنه ثبت بشرع من قبلنا الا أنه يراد أن السنة قررته ، وقد أشار اليه الشارح رحمه الله تعالى قريباً اه (٢) إشارة الى الخبر الآتي في أوائل القياس في مسئلة التعبد به اه (٣) هذا معطوف على مقدر يدل عليه السياق والتقدير ثبت الاتفاق على جواز نسخ الأحاد بالمتواتر فيكون نسخها بالكتاب جائزاً ايضاً لانه اقوى ولما قدمناه الخ والله اعلم (٤) يعني أنه لو كان تجويز كون النسخ بغير القرآن والقرآن انما وافق ذلك الغير قادحاً لما صح إجماع العلماء على صحة الحكم بأن كل نص علم كونه متأخراً عن دليل مخالف له بأن ذلك النص ناسخ لذلك المخالف ولكان عليهم أن لايحكموا بذلك لهذا التجويز اه والله اعلم (٥) أي في كتابنا اه (٦) ومعنى لتبين أي لتبلغ ويسمى التبليغ بياناً لانه اظهار ولو سلمنا أن التبليغ ليس بياناً فلا نسلم أن النسخ ليس بياناً لانه بيان لما بينا أنه بيان انتهاء تعلق المصلحة بالحكم اه من شرح جحاف على الغاية (٧) ان النسخ رفع لابيان اه (٨) اذ ليس في الآية ماينفيه

---

( قوله ) لأن جواز نسخه ، اي الاضعف بالمتواتر اي بالسنة المتواترة (قوله) قيل يجوز ، اي قيل في الاستدلال يجوز ان يكون نسخها اي الآحاد بالسنة لابالقرآن (قوله) ويوافقها القرآن ، والحكم الموافق لنص لايجب ان يكون منه (قوله) اوثبت أي المنسوخ بشرائع من قبلنا ، لا بالسنة يعني ونسخ بالقرآن ( قوله ) او بقرآن نسخ تلاوته ، فيكون من نسخ القرآن بالقرآن لا بالسنة ( قوله ) لوقدح ذلك ، اي التجويز (قوله) عما يخالفه ، لجواز ان يكون الناسخ غيره ( قوله ) لا يسمى قرآنا ، فلا يكون من نسخ القرآن بالقرآن حتى يتم جواب المخالف (قوله) هو المتواتر ، ووجه ضعفه من حيث انه سنة (قوله) كعكسه ، نسخ الكتاب بالمتواتر من السنة

---

(قوله) فيكون من نسخ القرآن بالقرآن لا بالسنة ، هذا مدفوع بقول ابن الامام وما نسخ تلاوته لايسمى قرآنا بل سنة لأنه وحي غير متلو اه ح

انما تدل على كونه مبيناً في الجملة ولا ينافي كونه ناسخاً في الجملة، سلمنا التعميم (١) فلم لايكون مبيناً باعتبار ما ثبت به من الاحكام ناسخاً باعتبار ما ارتفع به منها وقد يقرر الاحتجاج بهذه الاية على وجه اخر، وحاصله ان الاية تدل على ان السنة تبين القرآن لانه عليه الصلاة والسلام انما يكون مبيناً بها فلو نسخ الكتاب السنة لكان مخالفاً لقوله لتبين للناس مانزل اليهم اذ النسخ تبيين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم نقيض ما نطق به القرآن وهو محال، وحاصل الجواب منع إختصاص تبيينه بها لجواز أن يكون مبيناً بماورد على لسانه من الكتاب والسنة جميعاً (٢) (والجمهور) من أئمة الزيدية (٣) وغيرهم (على جواز نسخ القرآن بالمتواتر) من السنة ومنعه الشافعي رضي الله عنه وتابعه على ذلك طائفة وهو مروي عن بعض أئمة الزيدية (٤)، واختلف المانعون فمنهم من منعه عقلا كالحارث المحاسبي (٥) وعبد الله بن سعيد والقلانسي وهو رواية عن احمد بن حنبل ومنهم من منعه سمعاً كالشيخ أبي حامد الاسفرايني وهو مقتضى كلام المانعين من أئمة الزيدية وتؤول به مذهب الشافعي، إحتج الجمهور بقوله (لانه معلوم متأخر) فرضاً (فوجب) على المكلفين (إتباعه) ولا مانع من معرفة كون حكم مصلحة بالقرآن ومعرفة كون بدله مصلحة بالسنة (قيل) في الاحتجاج للمانعين سمعاً قال الله تعالى «ما ننسخ من آية أو ننسها» (نأت بخير منها) أو مثلها وهو يدل على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة من وجهين أحدهما أن ما ينسخ به القرآن يجب أن يكون خيراً أو مثلا والسنة ليست كذلك، ثانيهما أنه قال نأت والضمير لله فيجب أن لا ينسخ الا بما يأتي به الله وهو القرآن (قلنا المراد)

---

انما قال لتبين للناس مانزل اليهم ولا دلالة فيه على أنه لاينسخ شيئاً من الاحكام لعدم التنافي بين البيان والنسخ فلو قال لتبين للناس مانزل اليهم ولتنسخ ماينسخ من الاحكام لم يتناقض اه من شرح جحاف ايضاً (١) أي كون القرآن مبيناً لكل شيء اه (٢) ولا يخفى مافي قوله الذكر ففيه اشارة الى ان التبيين به لابغيره اه يحقق ان شاءالله تعالى (٣) القاسم وابنه محمد والناصر وكذا الهادي في رواية، قال الفقيه عبد الله بن زيد روي عن الهادي عليه السلام أنه لايجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، قال في الجوهرة وهي مغمورة عن الهادي، قال الامام محمد بن المطهر الرواية عن الهادي شاذة لأنه اعظم من أن ينسب اليه مثل ذلك وان صحت فمراده منع نسخ القرآن بالآحاد لأن مسائله تقضي بجواز نسخ الكتاب بالسنة المعلومة اه من حواشي الفصول والله اعلم (*) وهو قول امير المؤمنين عليه السلام، قال في حواشي الفصول ذكره الامام يحيي في شرح قوله عليه السلام، ومنه مثبت في الكتاب فرضه ومعلوم في السنة نسخه اه (٤) وقد يؤول ماروى عنهم ان صح بأن مرادهم منع النسخ بالآحاد لأن مسائلهم تدل على جواز النسخ بالمتواتر ولا نص لهم بما روى عنهم وقد ذكر هذا القدح في الرواية عنهم والتأويل على تقدير الصحة عنهم الامام محمد بن المطهر عليه السلام اه (٥) ضبط

من قوله نأت بخير منها أو مثلها ( الحكم وهو خير ) أومثل في حق المكلف(١) حكمة اوثوابا(٢) ( سلمنا (٣) فغير الناسخ ) إذ لايمتنع أن يكون المراد بالاية على موجب ظاهرها ان الله تعالى متى نسخ آية أنزل آية اخرى مثلها أو خيراً منها وان لم تكن هي الناسخة للاولى بل يكون الناسخ لها أمراً آخر ( سلمنا (٤) فني التلاوة ) يعني لم لايكون المراد فى الاية نسخ التلاوة فاذا نسخ تعالى تلاوة آية بدلها بآية تلاوتها خير منها في الثواب اومثل وقوله الضمير لله(٥) في نأت لايمنع النسخ بالسنة لان الكتاب والسنة جميعاً من عند الله قال الله تعالى وماينطق عن الهوى ان هو الاوحي يوحى وبه يعلم الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى « قل مايكون لي أن ابدله من تلقاء نفسى » ان لم يكن المراد لا اضع لفظاً لم ينزل مكان ما أنزل ، وأما المانعون عقلا فاحتجوا بأن تجويزه (٦) يؤدي الى التنفير عن الانبياء وعن ماجاؤا به من حيث تجويز أن يأتوا من عند أنفسهم بما يرفع حكم ماجاء من عند الله وقد نبه الله تعالى على نفي هذا المعنى بقوله تعالى «قل مايكون لي أن ابدله من تلقاء نفسى» ، قلنا قيام (٧) الدلالة على بعثتهم للتبليغ عن الله تعالى وتعريف الامة مصالحها الشرعية وعلى أن كل ماجاء به من عند الله وعلى أنه لايجوز عليه الكذب والتغيير والتبديل يزيل التنفير ( و ) الجمهور ايضاً (على منع نسخ الكتاب والسنة المعلومة بالاحاد)التي لاتفيد القطع بالقرائن لان القاطع لايعارضه (٨) المظنون وذهب متأخروا الحنفية الى جواز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالخبر المشهور (٩) قالوا لان النسخ بيان من وجه وتبديل من اخر فمن حيث بيانيته يجوز بالاحاد كبيان المجمل والتخصيص ومن حيث تبديله يشترط التواتر فجاز التوسط بينهما (١٠) عملا بالجهتين وفيه انه لاواسطة بين العلم والظن وقد

(قوله) فغير الناسخ ، اي فيكون الخبر او المثل غير الناسخ (قوله) لا اضع لفظاً لم ينزل الخ ، فيكون ظاهراً في الوحي وعدم تبديل لفظه فلا يدل على منع تبديل الحكم ( قوله ) بالقرائن ، زاده المؤلف عليه السلام ليدخل فيه ما افاد القطع بالقرائن فانه يجوز النسخ به كما يأتى ان شاء الله تعالى في خبر اهل قبا

---

في نسخة بعض العلماء بضم الميم ، قال وضبط في نسخة بفتح الميم اه (١) لافي حق القرآن فحقه أي خيره اعظم من السنة اه (٢) هذا جواب عن الوجه الاول «» دون الثاني فينظر وجواب الثاني يأتي قريباً اه «»وهو قوله في الشرح احدهما ان ماينسخ به القرآن الخ اه (٣) انه ليس المراد بالخير او المثل الحكم اه (٤) ان المراد بالخير اوالمثل هو الناسخ اه (٥) هذا جواب الوجه الثاني أعني قوله ثانيهما الخ (٦) اى نسخ القرآن بالسنة المتواترة اه (٧) مبتدأ خبره يزيل اه (٨) يمكن أن يقال القطعي في أصل الحكم لافي دوامه ، والنسخ يرد على الثاني لا الاول فلا يلزم رفع القطعي بالظني اه شرح منهاج البيضاوى باختصار (٩) لكونه في قوة القطعي عندهم اه (*) قال ابن حجر وهو اول أقسام الآحاد وهو ماله طرق محصورة بأكثر من اثنين ولم تبلغ الطرق حد التواتر وهو المشهور عند المحدثين سمي بذلك لوضوحه وهو المستفيض على رأى جماعة من ائمة الفقهاء سمي بذلك لانتشاره من فاض الماء يفيض فيضاً ثم المشهور يطلق على ماحرر هنا وعلى ما اشتهر على الالسنة فيشمل ماله اسناد واحد ويطلق على مالايوجد له اسناد اصلاً اه من نخبة الفكر (١٠) بأن يكون بمشهور اه

صرحوا بان المظنون لايقابل القاطع وفى جمع الجوامع ان نسخ القرآن بالاحاد جائز غير واقع (١) وذهب القاضى ابو بكر الباقلاني والغزالي وابو عبدالله البصري الى جوازه في عصره (٢) عليه الصلاة والسلام لابعده ووافقهم الامام يحيى بن حمزة من أئمة الزيدية عليهم السلام على ذلك لما يجيء من حديث أهل قبا وبعث الاحاد الى الافاق وغيرها وللاجماع على المنع فيما بعده الىظهور المخالف (٣) وذهب جمع من الظاهرية إلى جوازه (٤) ووقوعه لانه اذا جاز تخصيص القاطع بالاحاد جاز نسخه به لان ذلك تخصيص فى الاعيان وهذا تخصيص فى الازمان ، اجيب بالفرق بأن التخصيص بيان وجمع بين الدليلين والنسخ إبطال ورفع لاحدهما ، قالوا قد وقع والوقوع فرع الجواز بيان ذلك أن التوجه الى بيت المقدس كان متواتراً فاستداروا في قبا بخبر الواحد(٥) ولم ينكره عليه السلام وأنه عليه الصلاة والسلام كان يبعث الاحاد لتبليغ مطلق الاحكام حتى ماينسخ متواتراً لو كان ، ونسخ الوصية للوالدين والاقربين بقوله عليه الصلاة والسلام لاوصية لوارث ونسخ قوله تعالى « لايحل لك النساء من بعد » بقول عائشة رضي الله تعالى عنها ماتوفى رسول الله ﷺ حتى أُحل له أن يتزوج من النساء ما يشاء ، ونسخ قل لااجد فيما اوحي الي محرماً الاية بنهيه عن اكل ذي ناب ، واجيب عن الاول بأن خبر الواحد افاد القطع بالقرائن فان نداء مناديه عليه الصلاة والسلام بالقرب منه فى مثلها(٦) قرينة صدقه عادة وعن الثاني بمنع بعثته للاحاد بما ينسخ قاطعاً لظهور استوآء الناسخ والمنسوخ فى حق النائين عنه ﷺ فى كونهما تبليغ الاحاد ولو سلم فلحصول العلم به بقرينة الحال ، وعن الثالث بان الخبر معلوم لتلقي الامة اياه بالقبول روى ابو عبيد عن الحسن قال كانت الوصية للوالدين والاقربين فنسخ ذلك وصارت الوصية للاقربين الذين لايرثون ثم قال ابو عبيد والى هذا صارت السنة القائمة عن رسول الله ﷺ واليه انتهى قول العلماء

(قوله) ونسخ الوصية ونسخ قوله تعالى قل لااجد الخ معطوفات على التوجه في قوله ان التوجه

---

(١) عبارة جمع الجوامع وقيل يمتنع بالآحاد والحق انه لم يقع الا بالمتواتر فالظاهر أنه اختيار لصاحب الجمع لأنه ينسبه الى الحنفية اه (٢) يريد وقوعه اه (٣) الظاهرية اه (٤) هذا مثل قول متأخرى الحنفية اه يقال لم يذكر المؤلف عنهم فيما سبق الا الجواز فقط اه (٥) في نسخة بخبر الآحاد اه (*) وقيل انه صلى الله عليه وآله وسلم كان اشعرهم بالنسخ وامرهم بالامتثال عند سماع الخبر بذلك فصار النسخ بالمعلوم لا المظنون اه من تعليق ابن ابى الخير (٦) عبارة العضد في مثل هذه القصة اه (*) قال الامام الحسن بن عز الدين وقد يمنع إفادة الخبر الآحادى مع انضمام القرائن اليه للعلم فان المسئلة خلافية وان سلم فذلك احتمال بعيد اذ لم يمض قبل فعلهم وقت يمكنهم فيه فهم من إنكار على المنادى وعدمه فانه لايحصل ماذكرتم الابعد علم عدم الانكار وايضاً فقد عرفت أن الاحتمال البعيد لايدفع الظهور وانه لو اعتد بمثل هذا الاحتمال لانسحب على كثير من الاحكام اذيال الاختلال ولا يلزم أنه ترك القاطع بالمظنون فان المتروك هو الاستمرار وليس بقطعي اه

واجماعهم في قديم الدهر وحديثه، ولو سلم(١) فالنسخ (٢) بآية المواريث كما روي عن كثير من الصحابة وغيرهم والحديث إنما دل على أن آية الميراث متأخرة وأنه لا يجتمع في المال حقان (٣) لتصديره بأن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه، والوجه أن في قوله تعالى « يوصيكم الله » إشعاراً بأنه تعالى تولى بيان حق كل ذي حق من الاقارب بعد ان فوضه الينا لعجزنا عن معرفة مقاديره كما قال تعالى « لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً » واوضح ذلك الاشعار بالحديث، وتحريره أن تقدير انصباء الاقارب كان مفوضاً الينا لانه المفهوم من قوله بالمعروف ثم اوجبها الشارع مقدرة في الاية، والقدرة تنافي المفوضة فنسختها، وعن الرابع بأن قوله تعالى « من بعد » قيد في الحكم محكم في التأبيد والحديث غير صحيح ولو سلم فالنسخ بقوله تعالى « إنا أحللنا لك أزواجك » الاية وقولها احل ظاهر في انه بالكتاب، وعن الخامس (٤) بأن المعنى لا اجد الان والتحريم في المستقبل لا ينافيه ولو سلم فالحديث مخصص لا ناسخ،

**مسئلة** الجمهور على أن ( الاجماع (٥) لا ينسخ ) أي لا يكون منسوخاً وحكى القرشي في عقده الاتفاق على ذلك وحكى السيد ابراهيم في فصوله الخلاف فيه عن ابي الحسين الطبري وابي عبدالله البصري (٦) وفي حكايته عن أبي عبد الله البصري نظر، إحتج الجمهور بقوله ( لان ناسخه ) المقدر ( اما قاطع فيكون الاجماع (٧) خطأ ) لانعقاده على خلاف الدليل القاطع لأنه ان كان نصاً فهو متقدم على الاجماع لكونه لا ينعقد في حياته ﷺ والاجماع لا ينعقد على خلاف النص القاطع وان كان اجماعاً قاطعاً فلان الاجماع لا ينعقد على خلاف الاجماع والا لزم أن يكون أحد

(قوله) فالنسخ ثابت بآية المواريث، في النسخ بها كلام يؤخذ ان شاء الله تعالى من موضعه من الكشاف (قوله) بعد ان فوضه الينا ، يعني في آية الوصية (قوله) من بعد ، اي من بعد ما اخترن الله ورسوله شكراً لهن على ذلك الاختيار فانزل لا يحل لك النساء من بعد (قوله) محكم ، اي غير منسوخ (قوله) وحكى القرشي ، ومثله في المنهاج والكافل (قوله) نظر ، لما سيأتي قريباً ان شاء الله تعالى

(قوله) لما سيأتي ، من حكاية المنع اه ح

---

من شرح السيد صلاح على الفصول (١) انه آحادى اه (٢) في نسخة، بعده ثابت بآية الخ اه (٣) وصية وميراث اه (٤) واجيب عن الخامس ، أما بمنعه أي بمنع كون الآية منسوخة وهذا مذهب مالك اه مختصر وشرحه للجلال (٥) أي الاجماع القطعي وأما الظني فلا يسمى ماخالفه ناسخاً لعدم تحقق ثبوت الظني ونسخ الشيء فرع عن تحقق ثبوته اه جلال ، هذا لا يناسب قول ابن الامام سلام الله عليه هذا ان كان الخ اه (٦) واختاره الرازي اه شرح جلال (٧) هذه المسئلة فرضية فقط والا فانه لا يقع لأنه يؤدي الى المحال كما أشار اليه الشارح رحمه الله (*) لنا أن النسخ انما يصح من الشارع والاجماع انما يكون حجة بعده فكيف ينسخ المتقدم المتأخر وهذا خلف ، وأما استدلاله بأنه لو نسخ بنص قاطع اوباجماع قاطع كان الاول وهو الاجماع المنسوخ خطأ لأنه انكشف وقوعه على خلاف القاطع فتكون الامة قد اجمعت على الخطأ واللازم باطل فظاهر المنع مسند بامرين احدهما أنه مبني على عصمة المعصوم من الخطأ وذلك ممنوع «» وثانيهما أن القواطع ليست بقواطع في الدوام بل دلالتها على الدوام ظنية والا امتنع نسخ القاطع بالقاطع للزوم تعارض القواطع فامتنع النسخ مطلقاً واللازم باطل اه مختصر وشرحه للجلال «» تقدم كلام في هذا عن التنقيح للسيد محمد بن ابراهيم عند قوله

الاجماعين باطلا بالضرورة سواء كان سنده ظنياً أو قطعياً، ولما امتنع بطلان الاجماع القاطع(١) كان الاجماع الاخر المفروض ناسخاً باطلا لانعقاده على الخطأ وأنه محال (وأما ظني) والظني (لا يقابله) اي لا يقابل الاجماع القطعي للاجماع على تقديم القاطع على المظنون(٢) هذا ان كان الاجماع المفروض نسخه قطعياً واما اذا كان ظنياً (٣) فالحجة الشاملة له وللقطعي قوله( ولارتفاع النسخ بارتفاع الوحي( بموته ﷺ والاجماع لاينعقد الا بعده عليه الصلاة والسلام لان قولهم في زمانه من دونه لاغ (٤) ومع قوله او تقريره الحجة في قوله او تقريره لا في قولهم فاذا انعقد الاجماع بعده لم يمكن نسخه بكتاب ولا سنة لعدمها بعد وفاته ولا باجماع لانه ان كان لاعن دليل نخطأ اوعن دليل فيلزم تقدمه على الاجماع المفروض كونه منسوخاً والناسخ لايتقدم المنسوخ والقياس شرطه عدم مخالفة الاجماع مع ان التعبد به مقارن للتعبد بأصله فيلزم تقدمه وهو باطل ،( قيل ) في الاحتجاج للقائلين بالنسخ ( الاجماع ) من الامة في مسئلة ( على قولين ) يقول بأحدها طائفة وبالاخر الباقون ( إجماع ) من الكل ( على أنها اجتهادية ) (٥) على المجتهد المصير الى ماادى اليه اجتهاده منهما والمقلد الاخذ بأيهما شاء ، ثم انه يجوز الاجماع على احد القولين كما مر ( فالاجماع ) حينئذ (على احدهما ناسخ) للاجماع الاول لابطاله الجواز الذي اقتضاه ، ( قلنا ) لانسلم الاجماع الاول لان كل فرقة تجوز ماتقول به وتنفي الاخر ولو سلم فلا نسلم انعقاد الاجماع الثاني لما تقدم في الاجماع من القول بامتناعه ولوسلم الاجماعان فان الاجماع ( الاول ) من الاولين على جواز الاجتهاد فيما اختلفوا فيه ( مشروط ) بأن لايوجد قاطع (٦) يمنع الاجتهاد

(قوله) لاغ ، اسم فاعل كقاض اي لاغ قولهم (قوله) فيلزم تقدمه على الاجماع ، فكيف يكون ناسخاً للاجماع (قوله) على المجتهد ، متعلق بالمصير (قوله) الجواز ، اي جواز الاجتهاد

(قوله) متعلق بالمصير ، الظاهر ان المصير مبتدأ خبره على المجتهد اهـ ح عن خط شيخه

---

ومنه التلقي بالقبول من مباحث الاخبار اهـ (١) أي الاول المفروض منسوخاً اهـ (٢) لكن عرفت أن دلالة القواطع على الدوام ظنية فلا قطع بالدوام اهـ جلال (٣) بما ذكره المؤلف يندفع اعتراض الشارح العلامة من أن الدليل المتقدم انما يتم اذا كان الاجماع الذى فرض نسخه قطعياً اهـ (٤) في نسخة سيلان هكذا لاغ وكان في نسخته عوضه لاجماع ثم صححه الى ماحرر هنا اهـ (٥) وانه سايغ لكل منهم مخالفة الآخر فاذا اجمع أهل العصر الثاني على احدهما كان هذا الاجماع ناسخاً للاجماع الاول اذ تصير المسئلة قطعية لاتسوغ المخالفة فيها لاحد فيكون رفعاً للحكم الاول ، وهذا هو النسخ فيثبت نسخه والنسخ به اهـ شرح جحاف (٦) لكن لايخفى ان للخصم ان يقول كل منسوخ كذلك أي مشروط دوامه بأن لايحدث بعده قاطع على خلافه فان أجيب بان مسئلة اتفاق الجمهور على ان الاجماع لاينسخ به تمنع ذلك فمع أن اتفاق الجمهور ليس بحجة دليل هذه المسئلة لاينتهض اهـ شرح مختصر للجلال وأخذ بعد هذا يبين عدم انتهاض ادلتها بكلام طويل كما تراه منقولا عنه ههنا على كل دليل اهـ (*) لانهم انما اجمعوا على أن المسئلة اجتهادية اذا لم يظهر عليها دليل قاطع لامطلقاً أي مادامت لاقاطع فيها وهذا قاطع ظهر وارتفاع المشروط لارتفاع شرطه ليس بنسخ فلا الاجماع الاول

(قوله) فالاول اما قاطع ، اي الاجماع الاول المنسوخ (قوله) الاول ، اي المنسوخ من الاجماع وغيره (قوله) كان الاجماع ، اي الآخر المفروض ناسخاً (قوله) على خلاف القاطع ، وهو المفروض منسوخا (قوله) وان كان ، اي الاول المنسوخ (قوله) لأن شرط العمل به رجحانه وافادته الظن وقد انتفى بمعارضة القاطع ، فلا يثبت به اي بالاول الظنى حكم فيكون انتفاء حكمه لانتفاء شرطه لالكونه منسوخا فلذا قال المؤلف عليه السلام فلا يتصور فيه بيان انتهاء ولا رفع لكن يرد هاهنا مثل ما يأتى وهو ان هذا منقوض بالآحاد لأن شرط العمل بها عدم ظهور معارض راجح او مساو مع الاتفاق على جواز نسخها بالراجح والذي يأتى هو قول المؤلف عليه السلام في جواب شبهة المانعين عن نسخ القياس ، قلنا منقوض بالآحاد لأن شرط العمل بها عدم ظهور معارض الخ وقد اشار المؤلف عليه السلام هنا الى مايظهر به اندفاع هذا الايراد بقوله قلنا انعقاد الاجماع على خلافه اي الظن يدل على بطلان الظن من اصله الخ وحاصله الفرق بين نسخ الظنى من الكتاب والسنة يعنى بغير الاجماع وبين نسخه بالاجماع ففي الاول قد ثبت العمل بالمنسوخ قبل ظهور المعارض وفي الثانى  اعنى المنسوخ بالاجماع انكشف بطلانه من اصله فلم يثبت به حكم حتى يرفع لكن قول المؤلف عليه السلام سابقا لأن شرط العمل به رجحانه وافادته الظن وقد انتفى بمعارضة القاطع الخ يقضي بأنه قد كان ثبت حكمه ثم انتفى لانتفاء شرطه فلا يناسبه القول ببطلانه من اصله وايضاً في توجه السؤال على ما سبق خفاء لأن قوله في السؤال اذا ارتفع به صار نسخاً هو عين ما ادعوه بقولهم فلا يثبت به حكم فلا يتصور فيه بيان انتهاء ولا رفع لان الحكم انما انتفى لانتفاء شرطه ولو اورد المؤلف عليه السلام السؤال على وجه آخر بأن يقول فان قيل هذا منقوض بالآحاد فان شرط العمل بها عدم ظهور معارض راجح اومساو مع الاتفاق على جواز نسخها بالراجح ، ثم يجيب بما ذكره من الفرق لظهر المعنى وتوجه السؤال والجواب كما لايخفى وتقرير السؤال على هذا الوجه هو الذى اعتمده المؤلف عليه السلام فيما يأتى كما عرفت حيث قلنا منقوض بالآحاد واما شراح كلام ابن الحاجب فلم يوردوا ما ذكره المؤلف عليه السلام من السؤال ولا الجواب المذكور اذ لا يظهر وجه الفرق بين نسخ الظنى بالاجماع وبين نسخه بغيره فان الاجماع انما ينعقد بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم فيصح ان يتأخر مستنده في وقته صلى الله عليه وآله وسلم عن الظنى المنسوخ فلم يبطل حكم الظنى المنسوخ من اصله بل ثبت حكمه الذى لم يعارضه الناسخ المتأخر بل قد صرح السعد باستبعاد بطلان

---

للاجماع على أن الاجتهاد بخلاف القاطع لايجوز (١) (و) الجمهور على أنه (لاينسخ) أي لايكون ناسخاً لغيره وما وجد من الاجماع على خلاف النص فلتضمنه الناسخ لا أنه هو الناسخ وذلك (لانه) أي الاجماع الناسخ (إما عن) مستند (نص فالنسخ به) (٢) لا بالاجماع (أولا) (٣) عنه (فالاول إما قاطع الى آخره) أي الى آخر الدليل المذكور في منسوخيته يعني أنه اذا لم يكن عن مستند منصوص فان كان الاول قطعياً كان الاجماع على خلاف القاطع وخلاف القاطع خطأ (٤) والاجماع معصوم عن الخطأ وان كان ظنياً (٥) لم يبق مع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه

---

منسوخ ، ولا الثانى ناسخ اه شرح غاية لجحاف (١) ان قيل اذا سلم كونه إجماعاً لم يصح فرض كونه مشرطاً والا لزم في كل إجماع أن يكون مشروطاً وفيه نظر اه (٢) هذا ضعيف مستلزم لرفع الخلاف لأن المراد بالنسخ بالاجماع هو الاكتفاء به عن نقل المستند كما أن معنى حجيته ذلك لا أنه لايحتاج الى مستند فان احتياجه اليه وفاق اه شرح جلال (٣) في شرح الغاية لجحاف على قوله اولا عنه الخ وان فرض أنه لاعن نص فهذا المنسوخ الاول لايخلو أما ان يكون قاطعاً اوظنياً ان كان قاطعاً لزم خطأ هذا الاجماع الذى فرض ناسخاً لانه يكون إجماعاً على خلاف القاطع وان كان المنسوخ ظنياً فليس رفعه بالاجماع يسمى نسخاً لبطلان الظن بالقطع وليس من النسخ في شيء لعدم المعارضة والمقابلة اه (٤) وهذا ظاهر المنع مسنداً بما تقدم من أن القطعي غير قاطع في الدوام والاجماع الناسخ له قطعي اه شرح جلال (٥) يقال بعد

---

(قوله) اي الاجماع الاول المنسوخ ، شكل عليه وعليه ما لفظه الاولى وعبارة المؤلف على عمومه فتأمل اهح عن خط شيخه (قوله) يقضي بانه قد كان ثبت الخ ، يحقق اقتضاؤه ذلك اذ المراد أنه انتفى من اصله لا بعد ثبوته وهو ظاهره اه حسن بن يحيى (قوله) لان قوله في السؤال الخ ، قال في بعض الحواشي هنا قف وتأمل اه (قوله) بل ثبت حكمه الذى لم يعارضه ، لكن يقال عليه أن خلاف المخالف مفروض بالنظر الى الاجماع الناسخ بنفسه لا مستنده وأما مع النظر الى مستنده فهو قول الجمهور فلا يتحقق الخلاف فلينظر وأيضاً قد يقوى الفرق

وإفادته الظن وقد انتفى بمعارضة القاطع له (١) وهو الاجماع فلايثبت به (٢) حكم فلا يتصور فيه بيان انتهاء ولا رفع فلانسخ ، فان قيل الثابت بالظني قبل إنعقاد الاجماع اذا ارتفع به صار نسخاً كارتفاع الثابت بالظني من الكتاب والسنة بالنص القطعي المخالف ، قلنا إنعقاد الاجماع على خلافه يدل على بطلان الظني من أصله وعلى خطأ العامل به قبل الاجماع بخلاف رفع البيان بالظني من الكتاب والسنة بالنص القطعي فان العامل بالظني قبل نسخه بالقطعي مصيب وقوله ( ولما تقدم ) حجة اخرى للجمهور وهي إرتفاع النسخ بارتفاع الوحي (٣) والاجماع معصوم عن مخالفة دليل شرعي من الكتاب والسنة لامعارض له منهما فما وجدناه من الاجماع مخالفاً لهما حكمنا بتضمنه للناسخ ان لم يمكن الجمع بالتأويل ( وقيل ) أنه يجوز أن ( ينسخ ) أي يكون ناسخاً لغيره وهذا القول حكاه فى الفصول عن أبي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار وابن أبان وأبي الحسين الطبري وأبي عبدالله البصري وحكاه البيهقي فى المدخل (٤) عن الشافعي وفي نسبة هذا القول الى أبي عبدالله البصري نظر لان السيد أبا طالب رضي الله عنه حكى عنه المنع من النسخ به وهو بمذهب شيخه أعرف ولم يحك الجواز الا عن عيسى بن أبان ونفر تابعوه ، واختار صاحب فصول البدائع من متأخري الحنفية جواز نسخ الاجماع بالاجماع وأما غيره فلايكون ناسخاً له ولا منسوخاً به وحجة القائلين بالجواز ما أشار اليه بقوله ( لما تقدم ) من حدوث الاجماع بعد الخلاف ( تقريراً وجواباً ) (٥) فلا نطول باعادته ،

**مسئلة** اختلف (٦) (فى نسخ القياس ) يعني ان الحكم الثابت بالقياس

---

الاجماع على موجبه قد صار قطعياً فينظر اه (١) اذ الظن لايبقى مع القطع لكن هذا قول الخصم بنفسه لأنه يقول أن المنسوخ ظني الدوام وان كان قطعي الوقوع فاذا ظهر الاجماع على عدم الدوام بطل ظن الدوام اه شرح جلال بتصرف لطيف (٢) أى بالدليل الاول الظنى اه (*) لانتفاء شرط العمل به فانتفى حكمه لانتفاء شرطه لالكونه منسوخاً اه (٣) أى لانسخ بعده عليه الصلاة والسلام إذ لاهداية لهم على معرفة انتهاء تعلق المصلحة بالحكم لكون ذلك بالوحي وقد انقطع بموته عليه الصلاة والسلام فلانسخ اه شرح غاية لجحاف (٤) ضبط في بعض النسخ بفتح الميم والخاء وضبط في نسخ سيلان بضم الميم وكسر الخاء اه (٥) من أن الامة اذا اختلفت على قولين في مسئلة ثبت كونها اجتهادية سائغ لكل العمل فيها برأيه واذا اتفقوا على احد القولين كان إجماعاً لايسوغ فيها الاجتهاد فيكون ناسخاً للحكم المتقدم وجوابه مامر من أن الحكم الاول مشروط بعدم ظهور القاطع وبطلانه لبطلان شرطه ليس بنسخ ، وأما أن الاجماع يخصص به فلا مانع منه اه شرح الغاية لجحاف (٦) قال المهدى ينبغي أن يكون موضع الخلاف في أنه هل يمكن نسخه بدون نسخ اصله اولا ، أما نسخه مع نسخ اصله او

---

حكم المنسوخ من اصله فيأتي مثله هنا في انه لا يبطل من اصله ماعارضه الاجماع ، واعلم ان السعد قد اورد النقض المذكور في النسخ بالقياس وذلك ان المانع عن النسخ بالقياس اذا كان ظنياً يبين زوال شرط العمل به لالكون القياس ناسخاً قال فان قيل لانعني بالنسخ سوى بطلان حكمه عند ظهور القياس ثم قال قلنا بل معنى النسخ ان الحكم كان حقاً ثابتاً الى الآن وقد ارتفع وانتهى بالناسخ وهاهنا لم يبق عند ظهور المعارض حتى يرتفع ثم قال وفيه نظر لأنه لامعنى للرفع سوى حصول العلم بعدم بقاء ذلك الحكم ولهذا جوزوا نسخ النص الظنى مع جريان هذا الدليل فيه ثم قال نعم يتم ما ذكر لو قلنا عند ظهور المعارض ببطلان المظنون المتقدم من اصله ومن اول الامر لكنهم لايقولون بذلك اه فتأمل فالمقام دقيق والله اعلم (قوله) وهو الاجماع اي الناسخ للظنى ( قوله ) الثابت بالظنى ، اي بالدليل الظنى (قوله) قبل انعقاد الاجماع ، اي على العمل (قوله ) على خلافه ، أى على

---

الذي ذكره عليه السلام بين نسخ الظنى من كتاب وسنة بقاطع منهما وبين نسخه بأجماع أنه يتحقق مع الاول التأريخ فيصح اعتبار النسخ به بخلاف الآخر المفروض من الاجماع نفسه من غير نظر الى مستنده فانه لايتحقق بينهما تقدم ولاتأخر فيكون معارضة اه من خط السيد العلامة احمد بن الحسن رحمه الله (قوله) لكنهم لايقولون بذلك ، اذ ليس في القياس قطعية

هل يجوز نسخه (١) بدليل آخر مع بقاء حكم اصله اولا يجوز وفيه ( اقوال ) اولها ( المنع ) (٢) وهو مذهب أئمتنا والجمهور من الفقهاء والمتكلمين من غير فرق بين كونه في زمنه عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته وبين القطعي والظني وغير ذلك، (و) ثانيها ( الجواز ) من غير فرق كذلك ونسب (٣) هذا القول الى ابي العباس ابن سريج (٤) من الشافعية وغيره وقوله ( مطلقا ) راجع الى القولين معاً كما بيناه ، (و) ثالثها الجواز ( في ) القياس ( الظني ) لا القطعي رواه السيد في الفصول اللؤلؤية عن القاضي عبد الجبار وفي معتمد (٥) أبي الحسين عنه قولان أحدهما المنع مطلقا وثانيهما أنه إن كان معلوم العلة جاز نسخه قال لان النبي ﷺ لو نص على أن علة تحريم البر هي الكيل وأمرنا بالقياس لكان ذلك كالنص في تحريم الارز فكما جاز أن يحرم الارز بنص ثم ينسخه جاز أن ينسخ عنا تحريمه المستفاد من هذه العلة المنصوص عليها ويمنع من قياسه عليها وهذا ما صار اليه كثير من الحنابلة كأبي الخطاب وغيره ، واختاره الامدي من كون ما علته منصوصة كالنص ينسخ وينسخ به بخلاف المستنبطة فانه متى وجد نص بخلافها تبين فساد القياس ، (و) رابعها جواز نسخه ( في عصره عليه الصلاة والسلام ) لا بعد وفاته ﷺ وهو مذهب الامام يحيى وأبي الحسين البصري والرازي وإنما يجوز نسخه في عصره ﷺ عند هولاء ( بأقوى ) من نص أو قياس أما بالنص فكما اذا نص على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا وتعبد الناس بقياس الارز عليه بامارة دالة على أن علة التحريم الكيل ثم نص على اباحة بيع الارز بالارز متفاضلا ، واما بالقياس فبأن تكون المسئلة بحالها الا أن الرسول عليه السلام نص على إباحة التفاضل في بعض المأكولات ونبه على ان علته كونه مأكولا بامارة هي اقوى من الامارة الدالة على ان علة تحريم البر هي الكيل فيلزم من ذلك (٦) قياس الارز على ذلك المأكول ، واما القياس الثابت بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فلا يصح نسخه بنص

الدليل الظني ( قوله ) من كونه علته منصوصة بيان لقوله وهذا ما صار اليه كثير الخ زاده المؤلف عليه السلام زيادة توضيح مع الاستغناء عنه (قوله) واما القياس الثابت بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم مقابل اما مقدر فيما سبق كأنه قال اما الثابت في عصره فبأقوى

---

تدل على بطلانه من اصله بخلاف الاجماع فتأمل اه حسن بن يحيى

---

نسخ الاصل ففيه الخلاف الآتي اه شرح الفية البرماوي (١) نحو أن يقاس الارز على الستة المنصوصة في تحريم التفاضل ثم رد بعد ذلك نص بجوازه فيه اه من شرح جحاف (٢) واختاره القاضي ونسبه الى الاكثرين لأن من شرط العمل به عدم النص فلا يكون ناسخاً لشرطه اه استمداد للموزعي (٣) ضبط في نسخة نسب بالتغيير وابن سريج بالجر إتباعاً لابي العباس «» فيبحث ان شاء الله اه من خط مولانا زيد بن محمد رحمه الله تعالى «» ما يأتي عن المصنف قريباً في آخر هذه المسئلة ، في بحث النسخ بالقياس يقضي بالاتباع ويقتضي الاتباع اه من خط السيد العلامة احمد بن اسحق (٤) اسمه احمد بن عمر بن سريج قال في طبقات الاسنوي بلغت مؤلفاته اربعمائة اه (٥) يقضي مارواه ابو الحسين عنه بخلاف رواية الفصول وكان مراد الشارح التنبيه على ذلك اه (٦) أي النص على اباحة التفاضل الخ

(قوله) اومساو، اما النسخ بالمساوى  ففيه تأمل وذلك لان الرافع يكون اقوى من المرفوع وقداشار الى هذا في الجواهر

كتاب او سنة متجدد لتعذر ذلك بعده عليه الصلاة والسلام ولا بنص ظهر بعد الخفا (١) ولا اجماع ولا قياس اقوى او مساو ولان زوال القياس ليس للنسخ بل لزوال شرطه وهو انتفاء معارضة النص والاجماع والقياس الاقوى وكذلك المساوي لتساقطهما واما القياس الاضعف فساقط (و) ذهب ابن الحاجب الى انه يجوز في عصره ﷺ (بقطعي) سواء كان نصاً اوقياساً (٢) اذا كان النسخ بالقطعي (لمثله) في القطعية وهو ان يكون المنسوخ قياساً قطعياً بان تكون جميع مقدماته (٣) قطعية ونسب الفناري في فصوله هذا القول الى الشافعية واما بعده عليه الصلاة والسلام فلا نسخ وان ذهب الى هذا القياس ذاهب في سائر الاعصار لعدم إطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه فانه وان كان متعبداً بظنه فرفع حكمه في حقه بعد إطلاعه على الناسخ لايكون نسخاً متجدداً بل تبين أنه كان منسوخاً والفرق بين الامرين (٤) غير خفي (و) ذهب البيضاوي الى أنه يجوز نسخ القياس (بالقياس) الاقوى خاصة ، إحتج القائل بالمذهب (الاول) وهو المنع على الاطلاق بأن (شرط العمل) بالقياس (عدم) ظهور (المعارض) سوآء كان أقوى أو مساويا فاذا ظهر المعارض زال شرط العمل به من أصله سوآء قيل كل مجتهد مصيب (٥) أو قيل المصيب واحد لان الذي يظهر للمجتهد بعد القياس لابد أن يكون معتبراً في عصر النبي ﷺ والا لم يكن

---

(١) يقال اذا تبين كونه متأخراً صح ان يكون ناسخاً (٢) اما نسخه بالنص فبأن يصرح النص بمنع مشاركة الفرع لاصله في حكمه او يصرح برفع حكم اصله فيرتفع حكم الفرع كما سيأتي واما نسخه بالقياس فلجواز مشابهة الفرع لاصلين قيس اولا على احدهما ثم ورد حكم الاصل الثاني مخالفاً لحكم الاصل فيتردد بين اصلين مقطوع بمشابهته كل واحد منهما في علة حكمه فيتعارض القياسان فيبطل جواز العمل بالاول للمعارضة وان ذلك معنى النسخ هذا في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم واما بعده فقد انسدت طريق الناسخ الا ان يكون وجد في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وجهله القايس فيتبين أنه أي القياس الاول كان منسوخاً بما جهله القايس لكن هذا لايتمشى في نسخه بقياس مقطوع به الا على القول بأن حكم الفرع يثبت بالنص على حكم الاصل لا بعمل القايس وهو خلاف مااختاره المصنف في ما سيأتي انتهم الا أن يكون من الفحوى فهي من النص لكن الكلام في النسخ بالقياس المقطوع به وهو غير الفحوى بلى ان قلنا أنه لاقطع بشيء من القياس بل كله ظني عاد من الطرف الاول اه مختصر وشرح الجلال عليه (٣) يعني حكم الاصل والعلة ووجودها في الفرع قطعي والمظنون بخلافه اه سعد (٤) وهما النسخ وتبين كونه منسوخاً في زمن النبي صلى الله وآله وسلم (٥) في الجواهر مالفظه ، وقوله سواء قلنا كل مجتهد مصيب اوقلنا المصيب واحد إشارة الى دفع ماعسى يتوهم من أن ثبوت حكم القياس حين العمل بالمنسوخ انما يكون اذا قلنا المصيب واحد لأن الحكم حينئذ يكون ثابتاً ويكون الاجتهاد تابعاً له ، وأما اذا قلنا كل مجتهد مصيب فلا لأن الحكم حينئذ يكون تابعاً للاجتهاد فلا يكون له

---

(قوله) ولان زوال ، لاوجه لايراد العاطف لان هذا علة تخص النسخ بالقياس الاقوى (قوله) بل لزوال شرطه الخ ، يرد هنا ما يأتي من النقض بالاحاد (قوله) زال شرط العمل به من أصله ، زيادة من اصله لايناسب ماعرفت من ثبوت حكمه قبل ظهور المعارض وعبارة شرح المختصر فلا يجب العمل به عند ظهور معارض راجح سواء قلنا كل مجتهد مصيب او قلنا المصيب واحد قال السعد هذا نفي لما ذكره ابو الحسين البصري من ان هذا انما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب اذ لو كان المصيب واحداً فقط لم يكن القياس الاول متعبداً به فلا يكون منسوخا (قوله) لان الذي يظهر للمجتهد الخ ، علة لزوال شرط العمل بالمعارض يعني ان المعارض انما كان سبباً في زوال شرط العمل لكونه معتبراً في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم فكان شرعياً مؤثراً في زوال العمل

---

(قوله) ففيه تأمل ، شكل عليه السيد عبدالله الوزير اهـ ح وفي حاشية يقال قدرفع الشارح عليه السلام هذا بقوله في آخر التعليل وكذلك المساوى لتساقطهما يعني لالكونه ناسخا اهـ ح (قوله) لاوجه لايراد العاطف ، وهو محذوف في كثير من النسخ اهـ ح (قوله) تخص النسخ بالقياس الاقوى، شكل عليه السيد عبدالله الوزير ايضاً اهـ ح وفي حاشية بل هو علة لعدم صحة النسخ بالنص الذي

بالقياس (قوله) قلنا منقوض بالآحاد الخ، قد عرفت ان السعد اعترض استدلال المخالف بما نقلناه عنه سابقاً من قوله وفيه نظر لأنه لامعنى للرفع سوى حصول العلم بعدم بقاء ذلك الخ فاشار اليه المؤلف عليه السلام بقوله قلنا منقوض بالآحاد الخ واما صاحب الجواهر فانه اجاب عما ذكره السعد بجواب حاصله الفرق بين النسخ بالقياس والنسخ بغيره هو لفظ الجواهر العمل بالمظنون انما يكون مشروطاً برجحانه على معارضه اذا كان معارضه ثابتاً وبلغ الى المكلف حين العمل بالمظنون ضرورة اقتضاء رجحان الشيء على معارضه تحقق المعارض والظني من الكتاب والسنة اذا نسخ بظني آخر من احدهما لم يكن الناسخ منهما ثابتاً في حق المكلف حين العمل بالمنسوخ منهما لوجوب تراخي الناسخ عن المنسوخ بحسب النزول واذا لم يكن متحققاً حين العمل بالمنسوخ الظني منهما لم يكن العمل بالمنسوخ الظني منهما مشروطاً برجحانه عليه بل يكون العمل به واجباً مطلقا فلا يصدق حينئذ تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه لأن زوال شرط العمل به يقتضي سابقية الاشتراط وقد عرفت أنه لايشترط فيه بخلاف القياس الظني ان نسخ ظنياً فان حكمه متحقق عند العمل بمعارضه لأن القياس مظهر للحكم لامثبت له فيكون العمل بالمنسوخ مشروطاً برجحانه وعدم ظهور معارضه فاذا ظهر المعارض انتفى شرط العمل به فيكون انتفاؤه لانتفاء شرطه لابطريق شرعي انتهى وقد أشار المؤلف عليه السلام الى رد ما ذكره لأنه لا فرق بين النسخ بالقياس والنسخ بغيره في تراخي الناسخ عن المنسوخ بقوله قلنا الخ وأيضاً مقتضى كلام الجواهر ان المعارض اذا لم يوجد في نفس الامر وقت العمل بالظني لم يصح اشتراط عدم وجود المعارض في العمل بذلك الظني وليس كذلك لصحة هذا الاشتراط من غير توقف على ذلك فقول المؤلف عليه السلام ناسخ الآحاد متراخ أي بحسب النزول وقوله فلا يكون أي حكم الناسخ ثابتاً في حق المكلف لتراخيه



شرعياً(١) (قلنا) ماذكرتموه (منقوض بالاحاد) (٢) لان شرط العمل بها عدم ظهور معارض راجح أو مساو مع الاتفاق على جواز نسخها بالراجح، فان قيل ناسخ الاحاد متراخ فلا يكون ثابتاً في حق المكلف حين العمل بالمنسوخ فلا يكون العمل بالمنسوخ مشروطاً فلا يصدق اذا وجد الناسخ أنه زال شرط العمل به لان زوال الشيء

---

ثبوت قبل الاجتهاد وهذا الفرق مندفع لأن المصيب ان كان واحداً فظاهر أن الحكم حينئذ يكون ثابتاً وان كان كل مجتهد مصيباً كان مأخذ اجتهاده ثابتاً عند العمل بالظني المعارض له وزوال مأخذ الاجتهاد بمثابة نزول حكمه فيكون العمل بالظني مشروطاً بعدم ظهور معارضه وهو القياس والاجتهاد اه (١) فيكون مبطلا للقياس من اصله لامبيناً لانتهاء العمل به اه شرح غاية لجحاف (٢) نقضاً إجمالياً، تقريره أنه لو صح ماذكره من الدليل لم يجز ان يكون الدليل الظني من الكتاب والسنة ناسخاً ولا منسوخاً حكمه لجريان الدليل المذكور فيه بعينه اه جواهر (*) في شرح ابن جحاف قلنا هذا الدليل منقوض بخبر الآحاد فان شرط العمل به عدم ظهور معارض او مساو وكان يلزم ان لايجوز نسخ الآحاد وانه جائز إتفاقاً فلو صح الدليل لما جرى فيه وقد يفرق بينهما بأن شرط العمل بالقياس عدم وجود النص في الجملة فاذا ظهر بطل القياس من أصله فيكو التمسك بالقياس قبل ظهور النص متمسك بغير دليل لأن معاذاً قدمه وشرط العمل بالآحاد عدم ظهور راجح او مساو، فاذا ظهر احدهما كان مبيناً لانتهاء العمل بالمرجوح لامبطلا له من اصله فان التمسك بالمرجوح قبل ظهور الراجح متمسك بدليل معتبر شرعاً والتمسك بالقياس مع وجود النص في الجملة متمسك بغير دليل شرعي كما لو تمسك أحد بأجماع الصحابة ثم ظهر مخالفة بعضهم وسواء كان الذي ظهر نصاً او قياساً لأن اصل القياس المتأخر هو النص وانه دال على عدم اعتبار العلة الجامعة في القياس الاول فيكون العمل به باطلا من أصله

(قوله) فلا يكون العمل بالمنسوخ مشروطاً، هذا كما ذكره في الجواهر من توقف الاشتراط على وجوده وفيه ماعرفت (قوله) لأن زوال الشيء، وهو اشتراط عدم المعارض يقتضي سابقيته أي الشيء وهو شرط العمل والفرض أنه ليس بسابق لعدم وجود المعارض حال

---

ظهر بعد الخفاء وما بعده فتأمل اهح عن خط شيخه (قوله) لابطريق شرعي، تمام كلام الجواهر متراخ والحاصل ان النسخ يجب ان يكون بطريق شرعي متراخ ونسخ القياس الظني والنسخ به ليس كذلك فلا يكون ناسخا ولامنسوخا اه (قوله) وقد اشار المؤلف الى رد ما ذكره، والظاهر صحة كلام الجواهر اذ التراخي غير متحقق لجواز ان يكون الناسخ غير متحقق في القياس لجواز ان يكون الناسخ كاشفاً عن الخطأ في القياس مبيناً ان حكم الاصل لايتعدى الى الفرع والله اعلم اهحسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله (قوله) لم يصح اشتراط عدم وجود الخ، ليس الكلام في اشتراط عدم وجود المعارض بل

يقتضي سابقيته (١) ، قلنا وناسخ القياس يجب تراخيه عن أصله وتراخيه عن أصله يستلزم تراخيه عن حكمه الاتفاق على أنه مظهر للحكم لامثبت له فيكونان سوآء (٢) إحتج ( الاخرون ) وهم القائلون بالجواز مطلقاً والمفصلون أما المجوزون على الاطلاق فلهم مقام واحد ودليله أن القياس في جواز نسخ حكمه ( كغيره ) (٣) من الادلة الشرعية في ذلك فيجوز نسخه بأقوى منه وعنده اذا عرف تقدم أصله على ناسخه بوجه من الوجوه السالفة (٤) وأما المفصلون فلكل منهم مقامان أحدهما مقام الجواز ودليله ماسبق وثانيهما مقام المنع وقد أشار الى متمسك كل منهم فيما منعه فقال ( ثانيهم (٥) والقطعيان (٦) لايتعارضان والظني ساقط ) يعني أن ثاني الاخرين وهم القائلون بجواز نسخ الحكم المستفاد من القياس الظني دون غيره ، حجتهم في جواز مايجوز فيه ماتقدم وفي امتناع نسخ الحكم الثابت بالقياس القطعي أنه لايجوز أن يكون ناسخه قطعياً لان القطعيين لايتعارضان ولا ظنياً لان الظني مع القطع ساقط والاحكام إنما تثبت بهما ( قلنا ) نختار أنه ينسخ بالقطعي ، قولكم القطعيان لايتعارضان ، قلنا مسلم ولكنه ( لاتعارض مع التاريخ ) الذي لايعرف النسخ الا به فالتعارض بين الشيئين إنما يتحقق مع إتحاد الوقت فاذا كان الناسخ وارداً عن الشارع بعد امكان العمل بالفرع المنسوخ تعدد الوقت فانتفى التناقض (٧) ، إحتج ( ثالثهم ) أي ثالث الاخرين وهو القائل بجوازه (٧) في عصره عليه الصلاة والسلام بنص أو قياس أقوى والمنع من بعده لمقام المنع بقوله ( ارتفع (٩) النسخ بارتفاع الوحي فلايصح نسخه بكتاب أو سنة متجددين فلا يتصور نسخ القياس لابنص ولا قياس لأن النسخ بيان انتهآء العمل بالاول صحيحاً وهذا دال على أن العمل بالاول كان باطلا وليس من النسخ في شيء ولا كذلك الآحاد والله اعلم

---

(١) ولا سابقية مع التراخي اه (٢) في تراخي ناسخهما لأنك قد عرفت أنه يجب تراخي الناسخ عن أصل القياس وتراخيه عن أصله يستلزم تراخيه عن حكم القياس اه (٣) يعني لعدم الفارق وما علم الغاؤه من الخصوصيات لايصلح فارقاً وجوابه أن الفارق ماذكره المانع فلم يحتج الى ذكره ذكر هذا السيد عبد الرحمن في شرحه وظاهر كلام الشارح رحمه الله انه لم يرد هذا القول وانه مختار له والله اعلم ولو قيل في وجه الفرق النسخ انما هو من احكام ادلة الكتاب والسنة وليس القياس من ذلك ولا يمكن ان يقال النسخ باعتبار اصله وهو منها لان الكلام مبنى على ان القياس منسوخ دون اصله لكان قولا اه (٤) في طرق النسخ في قوله ويعرف بعلم تأخره الخ (٥) هذه الاضافة في مثله لاتجوز لأن اسم الفاعل العددى ، أما بمعنى المصير فيضاف الى ماتحت أصله او بمعنى احدها فيضاف الى مرتبته وبالاعتبارين لايجوز ثالث اربعة اوخمسة كاذلك مقرر في موضعه والله اعلم اه طبرى في الرضى جواز إضافته الى مافوقه فليبحث عنه اه حبشى (٦) عطف على مقدر تقديره كغيره والقطعيان الخ (٧) أي التعارض اه (٨) وهو الامام يحيي ومن معه اه (٩) وارتفع نسخه ، عطف قوله وارتفع على مقدر اي قالوا كغيره

---

العمل بالظني واشتراط عدمه موقوف على وجوده (قوله) يجب تراخيه عن أصله ، أي أصل القياس المنسوخ كتحريم الخمر مثلا (قوله) يستلزم تراخيه عن حكمه ، اي حكم القياس كتحريم النبيذ مثلا (قوله) للاتفاق على انه ، اي القياس مظهر للحكم اي حكم القياس وهو تحريم النبيذ (قوله) لا مثبت له ، اي الحكم القياس لانه ثابت حال ثبوت حكم الاصل وعلته والمجتهد انما اظهره باجتهاده (قوله) فيكونان ، اي خبر الواحد والقياس سواء في تراخي ناسخهما لما عرفت (قوله) احتج الآخرون ، وهم القائلون بالجواز مطلقا الاولى ان يقال وهم القائلون بالجواز اما على الاطلاق اوالتفصيل ليستقيم قوله كغيره ثانيهم ثالثهم الخ لان قوله كغيره حجة لجميع المجوزين واما المفصلون فهم مختصون بأدلة المنع التى اشار اليها بقوله ثانيهم والقطعيان الخ ثالثهم وارتفع النسخ الخ فيكون قوله والقطعيان عطف على مقدر اي ثانيهم كغيره والقطعيان الخ وكذا قوله ثالثهم وارتفع النسخ اي ثالثهم كغيره وارتفع النسخ وقس باقيها واما على ما ذكره المؤلف عليه السلام في الشرح من تقييد الجواز بقوله مطلقا فليس المانع عن نسخ القطعي ثاني المجوزين مطلقا والمفصلين وقد يوجه الكلام بان المانع ثان باعتبار مجموع قيد الاطلاق والتفصيل فيكون قوله كغيره اول المجموع من حيث هو مجموع وهذا المانع ثاني المجموع من حيث هو مجموع وقس باقيها (قوله) ما تقدم ، وهو انه كغيره (قوله) لمقام في رجحان الشيء على معارضه وهو متوقف على وجوده ضرورة فتأمل اه ح عن خط شيخه

ولابغيرهما كما سبق (قلنا) إرتفاع النسخ بارتفاع الوحي مسلم ولكنه (غير مفيد)(١) للاتفاق على أن القياس مظهر للحكم لامثبت له فالقائلون بالجواز على الاطلاق لايقولون بأن الحكم المستفاد من القياس الواقع بعده ﷺ إنما ثبت به واستقر الى ظهور الناسخ له حتى يلزم وقوع الناسخ بعد إرتفاع التنزيل وإنما يحكمون بأن ثبوته مقارن لثبوت حكم أصله ، فتحريم بيع الارز متفاضلا مقارن لتحريم بيع البر متفاضلا سوآء وقع في ذلك الوقت تركيب قياس أولا واذا ورد بعد ذلك ما يدل على جواز التفاضل في الآرز كان نسخاً لقياسه على البر فاذا قاسه قائس في سائر الاعصار على البر لعدم إطلاعه على الناسخ فعمل بالتحريم ثم اطلع من بعد على الناسخ ظهرت له منسوخية القياس بعد خفائها ولم تكن من النسخ بعده ﷺ في شيء ، هذا مع عرفان تأخر الناسخ عن أصل المنسوخ والا فان كان معارض القياس نصاً أو قياساً راجحاً حملناه على أنه قرينة عدم التعبد (٢) بالقياس كما في بناء العام على الخاص مع جهل التاريخ ، (٣) إحتج (رابعهم) يعني رابع الاخرين وهو القائل بجوازه في عصره ﷺ اذا كان الناسخ قطعياً لقياس قطعي والمنع في الظني مطلقاً (٤) والقطعي بعده ﷺ لمقام المنع (كهذا وكالمانع) مطلقاً يعني أن حجته على إمتناع نسخ القطعي بعده ﷺ كحجة ثالثهم وهو إرتفاع النسخ بارتفاع الوحي وحجته على إمتناع نسخ القياس الظني في

---

وارتفع النسخ فاعرف ذلك وقس عليه سائر مايأتي اه والله اعلم (١) في شرح الغاية لجحاف قلنا أما الشق الاول فمسلم لكنه غير مفيد للمطلوب من أن النسخ لايكون الا قبل وفاته عليه السلام ، بيانه أن الناسخ لايثبت حكمه قبل بلوغه الى المكلفين ولا يلزم من كون الناسخ لايكون الا بالوحي بلوغه الى المكلفين قبل وفاته عليه السلام لم لايجوز أن لايبلغ الى البعض منهم الا بعد وفاته عليه السلام فلا يثبت حكمه عليهم الا في ذلك الوقت فيثبت النسخ به بعد وفاته عليه السلام ولا نعني بالنسخ الا هذا اه (٢) كثيراً ما يطلق العلماء التعبد ومعنى ذلك الحكم الذي لاتظهر له حكمة بالنسبة الينا مع أنا نجزم أنه لابد له من حكمة وذلك لأنا استقرأنا عادة الله فوجدناه جالباً للمصالح تاركاً للمفاسد ولهذا قال ابن عباس اذا سمعت ندآء الله فهو إما يدعوك لخير او يصرفك عن شر كأيجاب الزكاة والنفقات لسد الخلات واروش الجنايات جبراً للمتلفات وتحريم الزنا والسكر والسرقة والقذف صوناً للنفوس والانساب والعقول والأموال والاعراض عن المفسدات ونضرب لك فيما اشرنا اليه مثالا في الخارج اذا رأينا ملكاً عادته يكرم العلماء ويهين الجهال ثم اكرم شخصاً غلب على ظننا أنه عالم فالله تعالى اذا شرع حكماً حكمنا أنه شرعه لحكمة ثم ان ظهرت لنا فنقول أنه معقول المعنى وان لم تظهر فنقول أنه تعبد والله اعلم اه شرح خليل على مختصر ابن الحاجب (٣) على قول من يحمل العام على الخاص مطلقاً لا على رأى من لايحمله عليه عند تقدم أحدهما وقتاً يسع العمل أو يجهل التاريخ والله اعلم اه (*) اذا كان هذا قيداً لحملناه استقام وان كان قيداً للمشبه به قيل لانسلم الحمل بل يحكم بالنسخ مع معرفة التاريخ كنسخ الآحادي بأقوى منه اه الظاهر أنه لابد من جهل التاريخ فيهما وقد أجاب به مؤلف الكتاب وقت سماعه (٤) في عصره صلى الله عليه وآله وسلم وبعده اه

المانع ، متعلق بأحتج ثالثهم (قوله) والا ، اي وان لم يسلم التأخر (قوله) لمقام المنع ، متعلق باحتج ولو قال لمقام الجواز ولمقام المنع كهذا اي الثالث لكان اشمل وحجة الثالث على مقام الجواز والمنع هو قوله وارتفع النسخ اي كغيره وارتفع النسخ ﴿ فائدة ﴾ اعلم انه وجد بخط المؤلف عليه السلام نقل يدل على انه يختار ان القياس كغيره ينسخ وينسخ به وهو مقتضى جوابه عن الاقوال وانقط المنقول والاقرب والله اعلم ان القياس كغيره من الادلة في جواز نسخه والنسخ به لكنه لايعلم كونه ناسخاً اومنسوخا الا بالتاريخ بين اصله وناسخه او اصل ناسخه لأنا نعلم انا حين تعبدنا بتحريم الخمر لأسكاره متعبدون بتحريم النبيذ وان لم يقع تركيب قياس فاذا ورد بعد ذلك بتراخ مايدل على جواز النبيذ كان ناسخاً للقياس قطعاً واما اذا ظهر مايدل على الجواز من غير تاريخ فان كان نصاً او قياساً راجحاً حملناه على قرينة عدم التعبد بالقياس كما في بناء العام على الخاص مع جهل التاريخ ومثل هذا يكون في الخبرين الآحاديين اذا جهل تاريخهما فانا نحمل الراجح على انه ناسخ للمرجوح من اول الامر والا لزم جواز النسخ بعده صلي الله عليه وآله وسلم فيلزم جوازه في الاجماع وتندفع ادلة منعه

---

(قوله) فانا نحمل ، في بعض

حياته وبعده ﷺ كحجة المانعين مطلقاً والجواب كالجواب ، إحتج ( خامسهم ) وهو القائل بجواز نسخه بالقياس الاقوى لا بغيره بما سبق من أن الحكم المستفاد من القياس كغيره من الاحكام الشرعية فيجوز نسخه كما جاز نسخها (و) لكنه اذا كان الناسخ له ( غير القياس ) فانه ( يزيله ) من أصله لان ذلك الغير إما نص وإما اجماع ومن شرط صحة القياس أن لايخالف نصاً ولا اجماعاً فاذا وجد نص أو انعقد اجماع على خلافه زال لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لايسمى نسخاً ( وغير ) القياس ( الاقوى ) اما مساو أو مرجوح والكل ( ساقط ) اما المساوي فلامتناع الترجيح من دون مرجح وسقوط الاول لزوال شرطه لاللنسخ لان من شرط العمل بالقياس عدم ظهور المعارض كما سبق ، وأما المرجوح فلا ستلزام النسخ به تقديم المرجوح علي الراجح ( قلنا ) يجوز نسخه بالنص و ( لا إزالة مع التاريخ ) المفيد لتأخر النص الناسخ عن اصل القياس مدة تسع العمل بالقياس المنسوخ كما سبق قريباً ولو كان النص يزيل القياس من اصله على الاطلاق لوجب أن يزيله من أصله القياس الاقوى لان من شرط صحة القياس أن لايخالف قياساً (١) أقوى أيضاً (و) اختلف (في نسخه ) يعني في نسخ القياس ( لغيره ) على أقوال، أولها (المنع (٢) و) ثانيها ( الجواز مطلقاً) أما منع النسخ به مطلقاً فهو قول الامامين ابي طالب والمنصور بالله عبدالله بن حمزة عليهما السلام وحكاه ابو طالب عن عامة الفقهاء والمتكلمين فلا ينسخ نصاً ولا قياساً أما النص فلاجماع الصحابة على رفض القياس عند وجوده وأما القياس فلان تقدمه بتقدم أصله قرينة تخصيص علة الاخر كما في بناء العام على الخاص ان لم يكن مرجوحاً والا تبين زوال شرط العمل به كما تقدم وأما الجواز مطلقاً فهو مذهب أبي العباس بن سريج من الشافعية فاذا رجح قياس متأخر لتأخر شرعية حكم أصله على خبر الواحد مثلا بوجه من وجوه الترجيح أو سوّي بينهما وجب نسخه بالقياس لاستناده الى النص المتأخر الدال على علية العلة مع حكم الاصل لا على حكم الاصل فقط لان

(١) هذا في نسخ القياس بغيره وأما نسخه لغيره كما لو ثبت بنص ان الاعتكاف مفتقر الى النية أو بقياس كان يقال الاعتكاف عبادة فيفتقر الى النية كسائر العبادات ثم ثبت بعد ذلك النص أن الوقوف بعرفة لايفتقر الى النيه فيقاس الاعتكاف عليه ويقال لبث في مكان مخصوص فلا يفتقر الى النية كالوقوف بعرفة فهل يصح ذلك ويكون هذا القياس ناسخاً للنص او القياس المتقدمين ام لا فيه خمسة أقوال اولها مختار أئمتنا عليهم السلام والجمهور المنع اه شرح غاية لجحاف

(٢) وهو مختار ائمتنا عليهم السلام والجمهور أما اذا كان المنسوخ نصاً فلان القياس لايقوى لمعارضته فكيف بنسخه ولان معاذاً اخره وأقره صلى الله عليه وآله وسلم وانه صريح في عدم اعتبار القياس مع وجود النص فكيف يتصور نسخه به وأما اذا كان المتقدم قياساً فشرطه

( قوله ) ان لم يكن ، اي الآخر بكسر الخاء المعجمة (قوله) والا ، اي والا لم يكن مرجوحا بل كان راجحاً او مساويا (قوله) على خبر الواحد ، متعلق برجح ومثاله ان يقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم بيع الآرز بالآرز متفاضلا حلال ثم يرد تحريم التفاضل في البر لكونه مكيلا فيقاس عليه الآرز وينسخ الخبر الدال على التحليل في الآرز اذا رجح بوجه من وجوه الترجيح اوسوى بينهما كما ذكره المؤلف عليه السلام ( قوله ) او سوي ، عطف على رجح وفي النسخ بالمتساوي ما عرفت

هوامش الغاية لا ، وبأثباتها يستقيم الكلام اه (قوله) بل كان راجحاً ، صوابه بل كان مرجوحا وهو مراد المصنف على مادل عليه كلام المحشي في قوله والا لم يكن الخ اذ دخول نفي على نفي اثبات اه (قوله) او مساوياً ، ينظر في هذا اه ح ن

النص الدال على حكم الاصل قد تكون علته مستنبطة فيكون النص على الحكم المدعى نسخه معارضاً لها فلا يصح الالحاق فلا نسخ (و) ثالثها الجواز (في الجلي) فيجوز أن ينسخ القياس الجلي غيره من سائر الادلة بخلاف الخفي لضعفه قال الدواري وهو قياس المعنى دون قياس الشبه وجعله قولا لابن سريج والقول الاخر مع القائلين بالجواز مطلقاً حكاه الاستاذ أبو منصور عن أبي القاسم الانماطي (و) رابعها الجواز في (القطعي لمثله) فيجوز أن ينسخ القياس القطعي قطعياً مثله سوآء كان نصاً أو قياساً وهو اختيار ابن الحاجب ومن وافقه بشرط أن يكون في زمنه ﷺ اما ماوجد بعد زمنه ﷺ فلا يكون ناسخاً لانتفاء النسخ حينئذ ، قلنا يتبين به أن مخالفه كان منسوخاً (و) خامسها الجواز في (الجلي للخفي) وهو مذهب القاضي البيضاوي كما تقدم (١) وفي المسئلة مذاهب أخر منها أنه لايجوز أن ينسخ القياس الا قياساً مثله نقله البرماوي عن نص الشافعي وجمهور الشافعية ورجحه وظاهره عدم التفرقة بين راجحية الناسخ ومساواته للمنسوخ فيكون قولا مغايراً لما اختاره البيضاوي، ومنها ما حكاه أبو الحسين القطان وغيره عن أبي القاسم الانماطي أن القياس المستنبط من القرآن ينسخ به القرآن والمستنبط من السنة ينسخ به السنة، ومنها جواز النسخ به ان كانت علته منصوصة لاغير وهو اختيار الباجي والامدي وغيرهما ،

**مسئلة** فيما يتعلق بنسخ الفحوى (٢) وهو مفهوم الموافقة وقد اتفق القائلون بكونه ليس من باب القياس على جواز النسخ به ونسخه مع أصله واختلف العلماء (في نسخ كل من الفحوى (٣) والاصل) وهو ماله مفهوم (دون الاخر) فهل يجوز نسخ تحريم الضرب وابقاء تحريم التأفيف وعكسه (٤) أولا يجوز بشيء من ذلك أو يجوز بعض ويمتنع بعض فيه اقوال ، أولها (المنع) مطلقاً فلا تنسخ الفحوى دون أصلها ولا الاصل دون فحواه اللهم الا أن يكون بقاء الفحوى بدليل آخر غير

(قوله) النص على الحكم ، وهو تحليل بيع الأرز (قوله) معارضاً لها ، اى العلة المستنبطة من تحريم التفاضل في البر (قوله) فلا نسخ ، اي للقياس الذى علته مستنبطة

---

(قوله) فلا نسخ اي للقياس ، اي بالقياس الذى علته مستنبطة لان الكلام فيه اه ح ن

---

عدم ظهور الاقوى وزوال المشروط لزوال شرطه ليس بنسخ فلا يتصور نسخ القياس لغيره مطلقاً اه من شرح الغاية للسيد عبد الرحمن بن محمد جحاف (١) الذى تقدم النسخ بالأقوى وهو اعم مطلقاً من الجلي اه (٢) اطلق الفحوى هنا على الاولى والمساوى وفيما سبق على الاولى فقط واما المساوى فعبر عنه فيما سبق باللحن اه حبشي يقال اطلاق الفحوى عليهما على رأى كثير كما سبق اه (٣) قال البرماوي في شرح الفيته مالفظه سبق في طريق دلالته أى مفهوم الموافقة اربعة مذاهب احدهاانه بطريق المفهوم وهو المرادهنافي نسخه والنسخ به لاعلى قول أنه بالقياس لأن ذلك داخل في قاعدة النسخ للقياس وبه وقد سبق ولا على أن دلالته مجازية بقرينة ولا على أنه نقل اللفظ لهما عرفا اه المراد نقله (٤) في نسخة ، وعكسه لايجوز شيء من ذلك وظنن لي باو قبل قوله لايجوز وكذا ظنن به أيضاً سيلان كما صدر هنا اه

المنسوخ فانه جائز بلا خلاف وهذا مذهب أبي الحسين البصري والاكثرين (و) ثانيهما (الجواز مطلقاً) فينسخ كل من الفحوى والاصل ويبقى الاخر وهذا مروي عن القاضي عبد الجبار واختاره عبد الوهاب (١) في جمعه (و) ثالثها الجواز (في الاصل) يعني يجوز نسخ الاصل مع بقاء الفحوى دون العكس فلا يجوز وهذا مذهب ابن الحاجب وغيره (و) رابعها الجواز (فيه) أي في الاصل خاصة (في الاولى والا ففيهما) يعني أنه يجوز نسخ الاصل مع بقاء الفحوى لا الفحوى مع بقاء الاصل اذا كانت الفحوى في معنى (٢) الاولى وان لم تكن الفحوى أولى بل كانت مساوية (٣) جاز النسخ في كل واحد من الاصل والفحوى مع بقاء الاخر وهذا مذهب الامام يحيي ابن حمزة والشيخ احمد الرصاص (٤) (و) خامسها الجواز (في الفحوى) مع بقاء الاصل لا الاصل مع بقاء الفحوى الا بدليل آخر وهذا اختيار الفقيه عبد الله بن زيد المذحجي (٥) رحمه الله تعالى إحتج (الاول) وهو القائل بالمنع فيهما بأن تحريم الضرب لازم لتحريم التأفيف والا لم يعلم منه وتحريم التأفيف متبوع لتحريم الضرب وقد تقرر أن (نفي اللازم والمتبوع يستلزم نفي الملزوم والتابع) والا لزم أن يوجد الملزوم والتابع مع عدم اللازم والمتبوع وأنه يرفع حقيقة اللزوم والتبعية فاذا ارتفع اللازم ارتفع الملزوم والا لم يكن ملزوماً واذا ارتفع المتبوع ارتفع تابعه والا لم يكن تابعاً، (قلنا) دلالة المنطوق على المفهوم بالالتزام والمعتبر في الدلالة الالتزامية

(قوله) بل كانت مساوية، كوجوب ثبات الواحد للاثنين المفهوم من وجوب ثبات المائة للمأتين فيجوز ان ينسخ مفهوم الآية وهو ثبات الواحد للاثنين اذ لا تناقض بين المنطوق والمفهوم (قوله) فاذا ارتفع اللازم، وهو تحريم الضرب ارتفع الملزوم وهو تحريم التأفيف وقوله واذا ارتفع المتبوع وهو تحريم التأفيف ارتفع تابعه وهو تحريم الضرب

(قوله) كوجوب ثبات الواحد الخ، فانه يجوز حينئذ نسخ الاصل دون الفحوى والفحوى دون الاصل لعدم الاولوية في الفرع فلا لزوم لجواز ان يكون للجمع تأثير واحوال تخصه ليست في المفرد فيجوز رفع كل منهما دون الآخر وقد يقال الفهم فرع اللزوم فاذا لم يستلزم ثبات المائة للمأتين ثبات الواحد للاثنين لم يفهم منه فلا يثبت حكمه فلا يصح رفعه اه من شرح جحاف

---

(١) قال البرماى في شرح الفيته أن ورد النسخ على الفحوى مع التعرض لبقاء الاصل كما لو قال رفعت تحريم كل إيذآء غير التأفيف جاز ذلك على الاصح عند اكثر المتكلمين والمنع منقول عن اكثر الفقهآء قيل ولعل مأخذه ان دلالته لفظية اوقياسية وان ورد النسخ على الاصل مع إبقاء الفحوى نحو رفعت عنك تحريم التأفيف دون بقية انواع الايذاء جاز ايضاً لأنه لا يلزم من إثبات الخفيف اثبات الشديد وقيل يمتنع لأن الفرع يتبع الاصل فاذا رفع الاصل كيف يبقى الفرع ويجتمع في المسئلتين ثلاثة اقوال ثالثها التفصيل وان كان النسخ للفحوى من غير تعرض لبقآء الاصل اورفعه وعكسه فهما المسئلتان اللتان تعرض لهما ابن الحاجب والبيضاوى اه بأكثر اللفظ (٢) كتحريم الضرب المفهوم من تحريم التأفيف ونحوه لأن الفحوى لازمة للاصل وارتفاع اللازم بدون الملزوم محال وارتفاع الملزوم بدون اللازم لا يمتنع اه شرح غاية لجحاف على الرابع وهو وفيه وفي الاولى اه (٣) كتحريم احراق مال اليتيم قياساً على اكله الثابت بقوله تعالى، ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً الخ (٤) في نسخة الحسن اه (٥) مذحج مفعل ذكره في القاموس في باب الذال المعجمة وفي شمس العلوم في المهمله اه (*) وحكاه في شرح الجمع عن ابن برهان وحجة هذا القول أما على جواز نسخ الفحوى دون الاصل فما ذكره المجوزون من أنها تابعة وارتفاع التابع مع بقآء المتبوع لا يمتنع وأما على امتناع نسخ الاصل دونهما فلما ذكره المانع من أنه متبوع وارتفاعه مع بقآء تابعه يخرجه عن كونه متبوعاً والتابع تابعاً اه من شرح السيد عبد الرحمن جحاف

متعارف علم البيان وهو الانتقال من الملزوم الى اللازم في الجملة (١) فهو اذاً (لزوم فى الجملة فلا يمتنع الانفكاك) بين اللازم والملزوم حتى يلزم وجود الملزوم مع عدم اللازم (سلمنا (٢) فعند الاطلاق) يعني لو سلم أن اللزوم هنا بمعنى إمتناع الانفكاك فانما هو كذلك عند الاطلاق وعدم التصريح بنفي المفهوم اما اذا صرح بنفيه كما اذا قيل اقتله ولا تستخف به فان القتل وان كان مستلزماً للاستخفاف الا أنه اذا صرح بنفيه لم يستلزمه (٣) وما نحن فيه كذلك فانه اذا نسخ تحريم الضرب كان مصرحاً بانتفائه فلا يكون لازماً (والتبعية فى الدلالة وهي باقية) يعني أن دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الاصل وليس حكمها تابعاً لحكمه فان فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا لتحريم التأفيف لا أن الضرب إنما كان حراما لان التأفيف حرام ولولا حرمة التأفيف لما كان الضرب حراماً فالمرتفع هو تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فانها باقية فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع ، إحتج (الثاني) وهو القائل بالجواز فيهما بأن إفادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان (متغايرتان (٤) ولا لزوم) بينهما (حكماً) بمعنى امتناع الانفكاك بينهما وغاية ما بينهما اللزوم فى الجملة وهو لا يمنع الانفكاك في الجملة فجاز رفع كل واحد منهما بدون الاخر ، واجيب بأنه لو لم يكن بين الاصل

---

(١) فانتقال الذهن من تحريم التأفيف الى تحريم الضرب في الجملة وذلك لا يوجب التلازم بين الحكمين فالانفكاك بينهما جائز اه شرح ابن جحاف (٢) ان ذلك يوجب التلازم بين الحكمين ، فانما يكون ذلك عند الاطلاق كأن يقول لا تقل اف ويطلق لا عند التقييد بالتنصيص على خلاف المفهوم كان يقول لا تقل اف واضربه فلا ملازمة حينئذ بين الحكمين فيجوز نسخ كل منهما دون الآخر وأما ان الاصل متبوع والفحوى تابعة فلا يمكن رفعه من دونها ، فالتبعية انما هي في الدلالة يعني ان دلالة لا تقل له اف على تحريم الضرب تابعة لدلالته على تحريم التأفيف والدلالة باقية لم تنسخ والذى نسخ هو الحكم المدلول عليه كبقاء دلالة ، وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين على التخيير المنسوخ بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فالذى نسخ لم يتبع والذى تبع لم ينسخ اه من شرح جحاف رحمه الله على الغاية (٣) ومثال هذا حد التائب فانه يحد ولا يجوز الاستخفاف به وكاوامر الامام رجلا بقتل آخر ولم يعلم المأمور استحقاقه الاهانة فانه يجب الامتثال ولا يجوز الاستخفاف والاهانة ولا التشفي كما ذلك ظاهر اه (٤) قال ابن جحاف في شرحه للغاية في مسئلة نسخ كل من الفحوى والاصل دون الآخر بعد استكمال التكلم على الاحتجاج الثانى القائل بجواز نسخ كل منهما دون الآخر بأنهما حكمان متغايران مالفظه ، ثم أن ظاهر كلام السبكي في جمعه الفرق بين نسخ احدهما دون الآخر وبين استلزام نسخ احدهما لنسخ الآخر وجعل المخالف في الاول دون المخالف في الثانى ، قال في شرحه ولعل الفرق أن الشارع في الاول مع نسخه لاحدهما نص على بقاء الآخر واطلق في الثانى اه وفيه نظر لأن بقاء احدهما بدليل غير المنسوخ مما لا يتطرق اليه خلاف اذ لا يلزم منه محال فلو فرض نسخه لتحريم الضرب مع نصه على بقاء تحريم التأفيف جاز ذلك اتفاقاً لأن تحريم التأفيف حكم مبتدأ لا تعلق له حينئذ بتحريم الضرب ولا بجوازه اذ هو اجنبي غير مغاير له كما لو اجاز الضرب وحرم السب وانما يتصور الخلاف مع الاطلاق فليتأمل اه

---

(قوله) لزوم في الجملة وقوله كما اذا قيل اقتله ولا تستخف به سيأتى الكلام على هذا (قوله) ولولا حرمة التأفيف الخ ، عطف على ان الضرب فينسحب حكم النفى عليهما جميعاً (قوله) فالمتبوع ، وهو الدلالة (قوله) والمرتفع ، وهو الحكم (قوله) واجيب ، هذا الجواب لصاحب الجواهر على اعتراض السعد بأن المراد اللزوم في الجملة

ونحواه الا اللزوم في الجملة للزم أن لا يكون الحكم ثابتاً فيها بطريق الاولوية لكن الاولوية مشترطة عند البعض واشتراطها يوجب اللزوم الكلي بينهما ، ورد بأنه لو كان اللزوم بينهما كلياً لما جاز التنصيص بالخلاف لكنه جائز قطعا كما سبق ، ودفع بأن مثل قوله تعالى « فلا تقل لهما أُف » إن قيل في مقام ايجاب التعظيم امتنع التنصيص بنقيض المفهوم والالزم التناقض وان لم يقل في مقام التعظيم لم يستلزم ثبوت المفهوم فلا يضر التنصيص بالنقيض ، ورد بأنه لا مانع من اعتبار معنى في وقت واعتبار غيره في آخر كما تقدم في نسخ القياس فلا يلزم من قول مثل ولا تقل لهما اف في مقام التعظيم ان يستمر اعتبار التعظيم حتى يمتنع التصريح بنقيض المفهوم لجواز أن يعتبر في وقت آخر لتحريم التأفيف معنى غير التعظيم فيجوز نسخ المفهوم ويكون نسخه قرينة لذلك ، وأما حجج المذاهب الاخر فمدارها على هاتين الحجتين فلا نطول بتفصيلها(١) وقد اختلف في نسخ مفهوم المخالفة والنسخ به أما نسخه فيجوز سوآء نسخ معه أصله أو لم ينسخ ، وقد قالت الصحابة رضي الله عنهم أن قوله ﷺ المآء من المآء منسوخ بقوله ﷺ اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل مع أن الاصل باق وهو وجوب الغسل بالانزال(٢) ، وأما نسخ الاصل (٣) بدون مفهوم المخالفة فذكر بعضهم فيه إحتمالين قال واظهرهما عدم الجواز لانه إنما يدل على ضد الحكم باعتبار ذلك القيد المذكور فاذا بطل تأثير ذلك القيد بطل ماينبني عليه (٤) واختار السيد ابراهيم في

---

(١) أما حجة الثالث على امتناع نسخ الفحوى دون الاصل فما ذكر المانع من أنها لازمة للاصل وارتفاع اللازم بدون الملزوم محال وعلى جواز نسخ الاصل دونها ماذكره المجوزون من أنهما حكمان متغايران ولا يلزم من رفع الملزوم رفع اللازم ، وأما حجة الرابع اما الفحوى فلا يجوز نسخها من دون أصلها اذا كانت في معنى الاولى كتحريم الضرب المفهوم من تحريم التأفيف ونحوه لأن الفحوى لازمة للاصل وارتفاع اللازم بدون الملزوم محال وارتفاع اللزوم بدون اللازم لا يمتنع بخلاف ما اذا لم يكن في معنى الاولى كوجوب ثبات الواحد للاثنين المفهوم من وجوب ثبات المائة للمأتين فانه حينئذ يجوز الى آخر ماسبق في الحاشية التي على سيلان قريباً اه من شرح جحاف على الغاية بزيادة يسيرة وحجة المذهب الخامس قد تقدمت في الحاشية قريباً وبما حررناه من الحواشي في هذه المسئلة كان استيفاء حجة كل مذهب تفصيلا كما ترى اه (٢) وانما نسخ مفهومه وهو أنه لا غسل مع عدم الانزال اه (٣) كما لو قال في الغنم السائمة زكاة فيفهم منه أن لا شيء في المعلوفة ثم يقول لا زكاة في الغنم السائمة فهل يبقى النفي الشرعي في المعلوفة مع نسخ اصله اويرجع الى حكم البراءة الاصلية وليس المراد حصول الحكم الثبوتي في المعلوفة فيثبت فيها الزكاة بمفهوم الناسخ بل المراد ارتفاع المفهوم من المنسوخ بارتفاعه فيعود الى ما كان عليه ، ذكر في شرح الجمع احتمالين للصفي الهندي قال واظهرهما الخ اه شرح غاية لجحاف رحمه الله (٤) وعلى هذا فنسخ الاصل نسخ للمفهوم منه والمعنى أنه يرتفع الحكم الشرعي الذي حكم به على المسكوت بعد حكم المذكور اه من شرح

---

(قوله) عند البعض ، وهو ابن الحاجب فانه اشترط في مفهوم الموافقة الاولوية اذ المساوي والادنى قياس عنده (قوله) اللزوم الكلي ، يعني عدم الانفكاك (قوله) لكنه ، اي التنصيص بالخلاف جائز قطعاً كما سبق فيما اذا قيل اقتله ولا تستخف به (قوله) ودفع ، هذا الدفع لصاحب الجواهر (قوله) ورد ، أي هذا الدفع ، هذا الرد من المؤلف عليه السلام لم يذكره اهل الحواشي لكن انما منع ابن الحاجب مع بقاء الاولوية والتعظيم ومع انتفائهما انتفى مفهوم الاولى فلا مانع (قوله) الماء من الماء منسوخ ، في العبارة تسامح اذ النسخ لمفهوم قوله الماء من الماء ولعل عبارة المؤلف عليه السلام بتقدير حذف مضاف أي مفهوم الماء من الماء فان مفهومه لا من غيره وقد نسخ بقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا التقى الختانان الخ

(قوله) ومع انتفائهما الخ ، يحقق المراد من هذا اه حسن بن يحيى الكبسي رحمه الله

فصوله الجواز (١) وأما النسخ به (٢) فنعه ابن السمعاني والقاضي عبد الوهاب لان النص دائماً أقوى منه فكيف ينسخ الاضعف الاقوى (٣) واختار السيد ابراهيم في فصوله الجواز وفاقاً لابي اسحاق الشيرازي والبرماوي بنآء على أن المنسوخ بالمفهوم قد يكون مساويا أو اضعف كأن يكون مفهوم مخالفة أو نحو ذلك والله أعلم ،

**(مسئلة)** اختلف في بقآء حكم الفرع مع نسخ حكم أصله (٤) فذهب بعض الحنفية الى بقآئه والاكثرون الى امتناعه وهذا ما أراد بقوله (نسخ حكم الاصل (يزيل(٥) حكم الفرع) ثم منهم من سمى ذلك نسخاً نظراً الى الظاهر من إرتفاعه بعد كونه ، ومنهم من لايسميه نسخاً نظراً الى أن الحكم إنما زال بزوال علته، إحتج الاكثرون بقوله (لخروج العلة عن الاعتبار) يعني أن نسخ الاصل يستلزم خروج علته عن كونها معتبرة شرعاً حيث علم الغاؤها لعدم ترتب الحكم عليها في الاصل وانما يثبت الفرع بالعلة فلو لم ينتف بانتفائها لزم ثبوت الحكم بلا دليل (قيل) في الاحتجاج للقائلين بالبقاء (الفرع تابع (٦) للدلالة) لاللحكم كما في الفحوى ، (قلنا) بل تابع للدلالة (مع الحكمة) ولانسلم أنه لم يحدث شيء الا انتفاء الحكم بل حدث معه انتفاء الحكمة المعتبرة شرعاً وانتفاؤها يستلزم إنتفاء الحكم في الفرع لاستحالة بقائه بغير حكمة معتبرة والمفهوم ليس كذلك اذ لايلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأفيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب لان مايكون حكمة باعثة على تحريم التأفيف غاية في ايجاب التعظيم والمنع عن الايذآء فيستتبع تحريم الشتم والضرب

(قوله) مساويا ، فيه ما عرفت (قوله) كأن يكون ، اي المنسوخ بالمفهوم

---

الفية البرماوى ، عبارة ابى زرعة على شرحه على الجمع حكاية عن الصفي الهندى قال وليس المعنى فيه أنه يرتفع العدم ويحصل الحكم الثبوتى بل المعنى فيه أن يرتفع العدم الذى كان شرعياً ويرجع الى ماكان عليه من قبل اه بحروفه (١) عبارته وهو المذهب ولم يصرح باختياره (٢) أى بمفهوم المخالفة اه (٣) كان يقول في الغنم السائمة وفي المعلوفة زكاة ثم يقول بتراخ في الغنم السائمة زكاة اه شرح ابن جحاف (٤) كما لو نسخ تحريم الخمر فهل يتبعه تحريم النبيذ املا مختار ائمتنا عليهم السلام والجمهور ان نسخ حكم الاصل يزيل حكم الفرع وعن بعض الحنفية خلافه ، لنا خرجت العلة عن الاعتبار فهي المقتضية لثبوت حكم الفرع فلو ثبت حكم الفرع بعد عدم اعتبارها لثبت بغير دليل وهو باطل اه شرح ابن جحاف على الغاية (٥) قال ابن جحاف وانما قال يزيل حكم الفرع ولم يقل نسخ حكم الاصل يوجب نسخ حكم الفرع لأن في تسمية بطلان حكم الفرع لبطلان حكم الاصل نسخاً خلافاً لفظياً فاتى بما هو أعم مطلقاً اه (٦) في شرح ابن جحاف على الغايه ، قالوا الفرع تابع للاصل في الدلالة بمعنى ان دلالة قوله حرمت الخمر لاسكارها على تحريم النبيذ تابع لدلالته على تحريم الخمر ثم نسخ حكم الاصل والدلالة باقية لم تنسخ والتبعية انما وقعت فيها لافي الحكم كما قلتم في الفحوى ، قلنا ليسا سواء لأن التبعية هنا ليست في الدلاله فقط بل مع اعتبار الحكمة الموجبة للحكم في الاصل فاعتبارها مع الدلالة هو المتبوع

وسائر أنواع الايذآء بخلاف حكمة تحريم الضرب فانه لايكون في تلك الغاية فلا يستتبع سائر أنواع الايذآء فكانت الرعاية والعناية في تحريم التأفيف اعلى وأخص وإنتفاء الاعلى والاخص لايوجب انتفاءالادنى (١) والاعم ،

**مسئلة** اتفق الكل على أن الزياة اذا كانت عبادة منفردة عن العبادة المزيد عليها أنهلا يكون نسخاًلحكم المزيد عليه الا مايحكى عن بعض العراقيين من الحنفية أن ( زيادة صلاة سادسة ) على الصلوات الخمس يكون نسخاً لانهـا تخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليهاالثابت بقوله تعالى « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى » والجمهور على أنها ( ليست نسخاً ) (٢) لان الزيادة انما تبطل كونها وسطى ( وابطال وصف الوسطى لايبطلها ) أي الصلاة الموصوفة بالوسطى يعني أنه لايبطل حكمها الشرعي الذي هو الوجوب (٣) وانما يبطل وصفها بالوسطى وليس حكماً شرعياً (٤)( أما زيادة (٥) شطر ) أي جزء كزيادة ركعة في

---

فاذا نسخ حكم الاصل بطل اعتبارها فيبطل المتبوع فيبطل التابع وهو اعتبارهـا في الفرع الموجب لبقآء الحكم فيه فيجب نفيه لبقائه بغير دليل اه (١) وحاصله أن الرعاية والصيانة في تحريم التأفيف فوقهما في تحريم الضرب وأخص منهما وانتفاء الاعلى والاخص لايوجب انتفاء الادنى والاعم وبهذا يظهر فساد مايقال ان التأفيف اضعف من الضرب فالمناسب أن يقال لايلزم من ارتفاع الاضعف ارتفاع الاقوى اه سعد (٢) لفظ شرح جحاف هنا مختار ائمتنا عليهم السلام والجمهور ان هذه الزيادة ليست نسخاً للمزيد عليه وعن بعض الحنفية أنها نسخ قالوا الخ اه المراد نقله (٣) ولفظ شرح جحاف مع الغاية ، قلنا ابطال وصف الوسطى لايبطل وجوب ماصدق عليه أنه وسطى كوجوب الظهر مثلا اوالعصر اوغيرهما وانما رفع وصفه بالوسطى وانه لم يكن حكماً شرعياً فلم يكن رفعه نسخاً اه (٤) وانما ارتفع الاسم ان جعل من التوسط بين الطرفين وان جعل من الوسط بمعنى الخيار كما في قوله تعالى قال اوسطهم المأقل لكم لولا تسبحون فلا رفع لا لاسم ولا لمسمى اه شرح فصول الجلال (*) في حاشيـة ، الظاهر أن وجوب المحافظة حكم شرعي وأن الزيادة السادسة نسخ له فتأمل اه (٥) الاقرب أن هذه المسئلة لفظيـة واذا حررت النظر وجدته متفرعاً عـلى أن المرتفع حـكم شرعي اولا فمن تمحل في بعض المواضع طريقاً شرعياً عده نسخاً ومن تمحل في بعضها طريقاً عقلياً لم يعده من ذلك اه دواري (*) في شرح ابن جحاف وأما اذا زيدت عبادة غير مستقلة فهي على ثلاثة اوجه ، أحدها أن تكون شطراً من العبادة المزيدة هي عليها كزيادة ركعة في الفجر ، الثاني أن تكون الزيادة شرطاً للعبادة التى زيدت عليهـا كالطهارة في الطواف ، الثـالث أن تكون هـذه الزيادة رافعـة لمفهوم المخالفـة في غـير الاولى كأن يقول في الغـنم السائمة زكاة فيفهم أنه ليس في المعلوفـة زكاة ثم يزيد بعد ذلك فيقول وفي المعلوفـة زكاة وفي ذلك مذاهب خمسة فعند الحنفية أن هذه الزيادة نسخ في الاولين حيث كانت شطراً اوشرطاً فان كانت رافعة لمفهوم مخالفة فليست بنسخ ، والنقول عنهم انها نسخ مطلقاً وهو عبارة السبكي في الجمع وشرحه ومختصر المنتهى وشرحه ولا يخفى أن هذا انما يصح لو كان فيهم من يقول

الفجر وزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف (او) زيادة (شرط) كزيادة وصف الايمان في اعتاق رقبة بالاطلاق وزيادة الطهارة على الطواف (اورفع مفهوم المخالفة) كايجاب الزكاة في المعلوفة بعد نص السائمة (فقيل) ان الزيادة (نسخ في الاولين) الذين هما زيادة الجزء والشرط وهذا مذهب الحنفية (١) (وقيل) انها نسخ (في الثالث) وهو رفع مفهوم المخالفة لا في غيره حكاه المجزي والفصول لبعض الشافعية (وقيل) ان الزيادة لا تنسخ المزيد عليه (مطلقا) سواء كانت الزيادة في شطر او شرط او غيرهما وهذا مذهب الشافعية والحنابلة والشيخين ابي علي وابي هاشم (وقيل) ان المزيد (نسخ ان غير الاصل) المزيد عليه تغييراً شرعياً بأن صار كالمعدوم ووجب استئنافه (٢) (كزيادة ركعة) والا فلا كالتغريب والعشرين وهذا

---

بالمفهوم حتى تكون الزيادة رافعة له فيكون نسخاً ولذلك عدل المؤلف رحمه الله عن هذا الاطلاق وبين أن خلافهم انما هو في الاولين وعن بعض الشافعية عكسه فليست نسخاً في الاولين وهي في الثالث حيث رفعت مفهوم المخالفة نسخ قال في شرح الجمع واختاره الامام في المعالم وعن جمهور الشافعية والحنابلة أن هذه الزيادة ليست نسخاً مطلقاً وعن الامام ابي طالب عليه السلام والقاضي جعفر والغزالي والقاضي عبد الجبار أن الزيادة نسخ ان غيرت الاصل الذى زيدت عليه حتى صار فعله من دونها كلا فعل كزيادة ركعة في ركعتي الفجر فان هذه الزيادة صيرت فعلهما من دونها كعدمه ، قال القاضي عبد الجبار اوتكون الزيادة أن يخير في فعل ثالث بعد التخيير في اثنين فان هذه الزيادة تكون نسخاً لأن تركهما معاً كان قبل الزيادة محرماً شرعاً والتخيير في ثالث رافع له فصار ناسخاً له لا اذا لم تغير الاصل بمعنى أن فعله من دونها لم يصر كعدمه كزيادة عشرين في حد القذف والتغريب في حد الزاني البكر فان هذه الزيادة لما لم تغير الاصل أي لم تصير وجوده كعدمه لم يكن ناسخاً عنده لأن الثمانين اذا فعلت من دون الزيادة كان لها اثر وهو سقوطها بفعلها فلا يجب الا العشرون المزيدة فقط وكذلك التغريب وعن الشيخ الحسن الكرخي وابي عبدالله البصري أن الزيادة ان غيرت حكم المزيد في المستقبل بأن تكون منافية له بأي وجه كان نسخاً كزيادة عشرين والتغريب على حد القاذف والزاني البكر لانها نافت كماله وعدم رد شهادة المقذوف بدونها وهما حكمان شرعيان فرفعهما نسخ وكذلك زيادة ركعة بالاولى والحكم بشاهد ويمين على الحكم بشهادة رجلين اورجل وامرأتين وكان حكم المزيد عليه عدم جواز الحكم بسوى رجلين اورجل وامرأتين وهو حكم شرعي رفعته الزيادة وكانت نسخاً وكزيادة المضمضة والاستنشاق على اعضاء الوضوء المنافية لعدم كمال الوضوء بدونها وهو حكم شرعي ونحو ذلك وكانت في جميع هذه الصور نسخاً وهو مبني على أن الاجزاء حكم شرعي بخلاف ما اذا لم تكن منافية له كالامر بستر الركبة بعد الامر بستر الفخذ المستفاد منه ستر الركبة اذ لايتم الا به فانها ليست بنسخ اذ لم تكن رافعة لشيء يتعلق بالاول ولا منافية له وكالامر بقطع رجل السارق بعد ذهاب يده لأنها لم تناف شيئاً مما تعلق بقطع يده من اجزاء اوغيره فكانت كزيادة إيجاب الزكاة بعد إيجاب الصلاة هذه حقيقة مذهبهما والله اعلم اه من شرح الغاية لابن جحاف رحمه الله (١) وانما اختصوا بالاولين لأنهم لايقولون بمفهوم المخالفة اه (٢) يعني أنه اذا فعل كما كان يفعل قبل الزيادة وجبت إعادته اه السيد حسين

مذهب الامام أبي طالب والقاضي عبد الجبار والقاضي جعفر والغزالي وزاد ( بعضهم ) وهو القاضي عبد الجبار على ذلك فقال ( أوخير في ثالث ) من أمور ( بعد ) أن خير في ( إثنين ) منها كأن يقول اعتق أو صم ثم يقول أعتق أو صم أو أطعم فان زيادة الاطعام تكون ناسخاً لقبح الاخلال بالاعتاق والصوم ( لا كزيادة عشرين ) في حد القذف (١) (و) زيادة ( التغريب ) في حد البكرين فانه لا يكون نسخاً عند هؤلاء لانه لا يلزم من زيادتهما استئناف الحدين وانما يلزم ضمهما اليها وعند القاضي عبد الجبار أن زيادة شرط منفصل عن العبادة (٢) لا يكون نسخاً لها مع أن زيادته تصير العبادة من دونه كالعدم لوجوب استئنافها به فهو وارد عليه وذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري الى أن الزيادة ان غيرت حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخاً (٣) والافلا ، فزيادة العشرين والتغريب في الحدين وزيادة الحكم بشاهد ويمين وإيجاب النية والترتيب والمضمضة والاستنشاق في الوضوء وضم الايمان الى الرقبة في كفارة الظهار تكون نسخاً لان الحد قبل الزيادة كان حداً كاملا في الشرع مجزياً لمن وجب عليه إقامته ويتعلق بحد القذف أيضاً حكم شرعي وهو رد الشهادة وبعد الزيادة ينتفي جميع ذلك (٤) وهكذا الكلام في الشاهد واليمين لان الاية تقتضي الاقتصار على شهادة رجلين او رجل وامرأتين وفي النية والترتيب والمضمضة والاستنشاق لان الوضوء كان مجزياً من دونها ، ومثال ماليس بنسخ عندهما الامر بستر الركبة (٥) بعد الامر بستر الفخذ لان إيجاب ستر الفخذ مقتض لايجاب ستر الركبة من حيث أنه لا يتم (٦) إلا به فلم يتغير المزيد عليه في المستقبل ، هذا معظم الخلاف في هذه المسئلة (والضابط) (٧) المراعى عند الجميع (أن الناسخ رافع الحكم الشرعي

---

الاخفش رحمه الله (١) اتى بهذا رداً على ابن الحاجب والعضد اه عن السيد حسين الاخفش (٢) نحو زيادة الوضوء في شرائط الصلاة اه جواهر التحقيق (٣) ومثله في الكافل حيث قال والزيادة على العبادة نسخ لها ان لم يجز المزيد عليه من دونها اه (٤) وهو مبني على أن الاجزآء حكم شرعي اه جحاف (٥) فيه أن إيجاب ستر الفخذ مقتض لايجاب شيء من الركبة من حيث أنه لا يتم الا به فايجاب ستر الركبة مقتض لايجاب ستر جميع الركبة مع وجوب شيء مما تحت الركبة من حيث أنه لا يتم ستر الركبة الا به ففيه تغيير للمزيد عليه في المستقبل اللهم الا أن يقال هذا من قبيل المشاحة في المثال لكن ينظر في مثال مفيد على قولهما ماهو اه من نظر السيد العلامة الحسن بن محمد المغربي رحمه الله (٦) الذي لا يتم الا به البعض من الركبة لا الكل فيلزم أن يكون نسخاً بالنظر اليه على أصلهم اه (٧) في شرح الغاية لابن جحاف والضابط الجامع للمذاهب ان الناسخ هو رافع الحكم الشرعي وهو حقيقة الناسخ عند الجميع وهذا مما لا يختلفون فيه انما الخلاف في الصور الجزئيات مثل زيادة عشرين على حد القذف ان قلنا أن اجزآء الثمانين كان حكما شرعياً كانت الزيادة نسخاً وان قلنا أن معنى الاجزآء مطابقة

والخلاف في الجزئيات ) فالنافون لكون الزيادة نسخاً على الاطلاق يحكمون بان حكم المزيد عليه باق وان التعبد في الركعتين ووجوبهما واستحقاق الثواب عليهما حاصل بعد زيادة الثالثة كما كان قبلها والمثبتون على الاطلاق يحكمون بأن الزيادة قد رفعت حكما شرعياً وهو اجزاء المزيد عليه من دون الزيادة في الركعتين والحد والطهارة والمطلق اذا قيد بناء على أن الاجزاء حكم شرعي ، واذا توجه الخلاف الى الجزئيات حسن أن نذكر مختار أصحابنا فيما اختلف فيه منها فنقول قد نص أكثر أصحابنا

---

الامر فهو عقلي ورفعه ليس بنسخ ونحو زيادة اشتراط الطهارة في الطواف ونحو ذلك من الصور الجزئية ومختار ائمتنا عليهم السلام أن زيادة عضو كالمضمضة والاستنشاق على اعضاء الوضوء وزيادة عشرين في حد القاذف والتغريب في حد الزاني ليست بنسخ لأنها لم ترفع الا كمال المزيد عليه وكونه كان مطابقاً للامر بدونها وهو عقلي وانتفاء الزيادة على الحد بحكم الاصل فلا شيء من ذلك بحكم شرعي وفاقاً لابي الحسين ولابن الحاجب الا في التغريب لرفعه تحريمه الثابت بالشرع ولا نسلم ثبوته به يعني بالشرع بل بحكم الاصل كزيادة العشرين وأما زيادة التقييد بالصفة المتراخية على المطلق فنسخ للتخيير الثابت بالشرع مثاله لو قال اعتق رقبة في الظهار ثم قال اعتق رقبة مؤمنة في الظهار فان هذا التقييد بالايمان نسخ للتخيير المستفاد من المطلق لان المكلف كان مخيراً بين عتق رقبة مؤمنة او كافرة لنقله التخيير الى تعيين المؤمنة ورفع التخيير الثابت بالشرع فيكان نسخاً وأما اذا اختلف السبب فالمختار انه ليس بنسخ كتقييد العتق في الظهار بالايمان لتقييده به في القتل اذ لا يثبت تقييده به الا قياساً ، والمختار أن القياس لا ينسخ به كما تقدم والقائل بالنسخ أما لأن التقييد بالنص او لصحة النسخ بالقياس عنده وزيادة الحكم بشاهد ويمين نسخ لوجوب الاقتصار على الحكم بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين المفهوم من قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان اذ المفهوم صحة البينة في النوعين لاحصر طلب الاشهاد لأن المقام مقام التعليم وهو ظاهر في أن المراد حصر ما يصح فتكون الزيادة رافعة لما دلت عليه الآية فيكون ناسخاً والتخيير في ثالث بعد اثنين وكزيادة اربعة على خصال الكفارة نسخ لقبح الاخلال بالثلاث ان قلنا أنه متفرع على وجوب الثلاث وان قلنا أنه متفرع على عدم وجوب الزيد فليس بنسخ لتفرعه على امر عقلي والحق أنه متفرع عليهما معاً اذ لا يكفي احدهما في الدلالة على قبح الاخلال فيكون شرعياً لأن المتفرع على عقلي وشرعي شرعي اذ لا هداية اليه الا بالشرع فيكون رفعه نسخاً والنقل من تخيير الى تعيين وعكسه نسخ للتخيير والتعيين الثابتين بالشرع ، وأما مفهوم المخالفة نحو أن يقول في الغنم السائمة زكاة ثم يقول وفي المعلوفة، فان ثبت أن المفهوم مراد كانت الزيادة نسخاً والا فهي لدفع توهم ارادته فلا نسخ هذا حكم الزيادة واما حكم النقصان مما قد شرع فانه يكون نسخاً لذلك المنقوص إجماعاً وهل يكون نسخاً للباقي ان كان المنقوص عبادة مستقلة كنسخ احدى الخمس لم يكن نسخها نسخاً للباقي اتفاقاً ، وأما اذا نقص عبادة غير مستقلة كنقص شطر اوشرط كما اذا نقص ركعتين من الظهر مثلا اونقص شرطاً كالطهارة فعن بعض الشافعية أنه نسخ للباقي فيهما وعن ابي طالب والقاضي اذا كان المنقوص شطراً كنقص ركعتين من الظهر كان نسخا للباقي وان كان المنقوص شرطاً كالطهارة لم يكن نسخاً للباقي والمروي عنهما في الفصول ان كان المنقوص شطراً كركعة ونحوها اوشرطاً متصلا كالقبلة كان نسخه نسخاً للباقي ومختار ائمتنا عليهم السلام

(قوله) فهو وارد عليه ، هذا الايراد ذكره ابو الحسين في المعتمد معترضاً على عبد الجبار

على أنه لانسخ في زيادة العشرين والتغريب في حد القاذف والبكرين وهو مبني على بطلان مفهوم العدد (١) ، وأما اذا أثبتناه كان المنع من الزيادة مستفاداً من جهة الشرع فاذا ثبتت الزيادة بدليل شرعي متراخ كان نسخاً (٢) وهكذا الكلام في إيجاب الزكاة في المعلوفة بعد نص السائمة وفي زيادة الحكم بشاهد ويمين بعد الاقتصار على شهادة رجلين اورجل وامرأتين وتقييد المطلق وتخصيص العام مع التراخي كما تقدم وأما زيادة ركعة فرافعة لاجزاء المزيد عليه فمن جعل الاجزاء حكماً شرعياً كان ذلك عنده نسخاً ومن لم يجعله شرعياً فلا نسخ عنده الا أن يقول انه ارتفع بوجوب زيادة الركعة تحريمها الثابت بشرعية الاقتصار على الركعتين ، والمختار أن التخيير بعد التعيين نسخ لقبح الاخلال بالمعين ومثله الزيادة في خصال التخيير وقال ابو الحسين ان تحريم الاخلال عقلي (٣) لانه متفرع على عدم إيجاب المزيد وذلك عقلي والمتفرع على العقلي عقلي فلا يكون رفعه نسخاً ، واجيب بمنع تفرعه عن غير ايجاب المزيد عليه ولو سلم فلا نسلم استقلال عدم ايجاب المزيد بالتفرع عليه ولهذا قال الدواري رحمه الله تعالى الاحق أن قبح الاخلال شرعي لانه فرع على مجموع الامرين إيجاب الثلاث من خصال الكفارة وعدم إيجاب الرابعة وأحدهما لايكفي في التأثير في قبح الاخلال فيكون قبح الاخلال شرعياً لان إيجاب الثلاث هو الطاري والمتعقب له قبح الاخلال فعلق به للمقارنة ولانه أضعف الاصلين والفرع يتبع الاضعف في الحكم وأما زيادة شرط للصلاة كأن يرد الامر بها مطلقاً من غير شرط ثم يرد الامر بتقديم الوضوء أو يرد الامر بها مشروطاً به ثم يزاد فيه عضو فالخلاف فيها مبني على الخلاف في

---

والاكثر ان نسخه لايكون نسخاً للباقي مطلقاً ، لنا لو كان الباقي منسوخاً لافتقر ثبوته الى دليل ثان وهو باطل إجماعاً اه (١) ليس الكلام في نسخ المفهوم وانما الكلام في نسخ ماله المفهوم لانه محل الخلاف لأن الزيادة انما هي عليه وفيه وقع النزاع وقد يجاب بان قوله لانسخ في زيادة العشرين يفيد العموم لأنه نكرة في سياق النفي فاستدرك ذلك بتخصيصه بالقول ببطلان مفهوم العدد وأما على القول به فلا عموم اه والله اعلم (٢) ان قيل يكون نسخاً للمنع من الزيادة وتحريمها واما المزيد عليه فلا نسخ فيه لأنه لايقيد بتركها فيحقق اه (٣) في الجوهرة وشرحها للدوارى مالفظه ولأبي الحسين أن يقول هلا كان القبح حكماً عقلياً كالاجزاء ، قوله كان القبح يعني قبح الاخلال بالكفارات الثلاث حكماً عقلياً ووجه كونه عقلياً ان ذلك مستفاد من عدم وجوب الرابعة وعدم وجوبها عقلي وما تفرع عن العقلي فهو عقلي والقائل بأن قبح الاخلال بها شرعي يزعم ان ذلك فرع على وجوبها ووجوبها شرعي الا أن كلامه انه يتفرع على وجوبها فيه نظر لأنه لايتفرع على وجوبها بدليل أنها لو وجبت ومعها رابعة لم يقبح الاخلال بها فبان أن القبح فرع على عدم الوجوب والاولى أن قبح الاخلال بالثلاث شرعي لأنه يتفرع على حكمين عقلي وهو عدم وجوب الرابعة وشرعي وهو إيجاب الثلاث فيجعل حكمه الحكم الشرعي لأنه الطارى ولأنه اضعف فاشبه النتيجة فانها تلحق

---

(قوله) عن غير ايجاب المزيد عليه ، أي عن عدم ايجاب المزيد عليه بل هو متفرع على ايجابه (قوله) المزيد عليه ، لم يذكر لفظ عليه فيما سبق عن أبي الحسين وفيما يأتي أيضاً وعبارة الدوارى أيضاً تقضي بعدم ذكره حيث قال وعدم ايجاب الرابعة (قوله) ولو سلم ، أي انه متفرع على عدم ايجاب المزيد عليه (قوله) ايجاب الثلاث ، وهو شرعي (قوله) وعدم ايجاب الرابعة ، هذا عقلي (قوله) لا يكفي ، لان العلة المجموع (قوله) هو الطارى ، يعني على عدم الايجاب ، ضمير فعلق لقبح الاخلال وضمير به ولأنه لايجاب الثلاث (قوله) أضعف الاصلين ، وهما ايجاب الثلاث وعدم ايجاب الرابعة

---

(قوله) لم يذكر لفظ عليه فيما سبق ، عبارة المؤلف ظاهرة لمن تأمل فلا وجه للخبط اذا نظرت ما في القولة الاولى اه شيخنا ح وفي حاشية ، الموضعان مختلفان والكلام مستقيم اه حسن بن يحيي عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله

كون الاجزآء حكماً عقلياً أو شرعياً ( وان نقص أحدها (١) فنسخ له ) يعني أنه اذا نقص شطر العبادة أو شرطها فهو نسخ لذلك الناقص بلا خلاف ( قيل و ) هو أيضاً نسخ ( للباقي ) وهو العبادة المنقوص جزؤها أو شرطها ( وقيل ) أنه يكون نسخاً ( في الشطر ) أي الجزء فاذا سقط جزء من العبادة كركعة أو ركوع كان نسخاً لها وان كان المسقط شرطاً كالطهارة والنية والاستقبال لم يكن نسخاً وهذا مذهب القاضي عبد الجبار واليه يميل كلام السيد أبي طالب في المجزي ووافقه الغزالي في الجزء وتردد في الشرط ، واعلم أنها قد اختلفت كلمتهم في موضع الخلاف من الشروط فكلام أبي الحسين في المعتمد يقضي بالفصل بين الشرط المتصل والمنفصل فنقل عن القاضي عبد الجبار الحاق الشرط المتصل بالجزء فقال أنه يقول بأن نسخ التوجه الى بيت المقدس نسخ للصلاة وكلام أبي طالب في المجزي يقضي بعدم الفصل بين المتصل والمنفصل وميز الشرط عن الجزء بأن الشرط مايجب تقدمه واستصحابه في جميع العبادة كالطهارة واستقبال القبلة وستر العورة والنية في حكم المستصحبة لكونها مؤثرة في جملة العبادة فكانت شرطاً لاجزءاً والجزء مالايصح تقدمه ولا استصحابه في جميعها كالركوع والسجود ومايجري مجراهما وقال أن نسخ القبلة لم يوجب نسخ الصلاة بالاجماع، والمختار وعليه الجمهور منهم الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام والامام يحيى بن حمزة والشيخ أبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله وأبو الحسين والرازي والشيخ الحسن الرصاص أن النقص لايكون نسخاً للباقي سوآء كان المنقوص جزءاً أو شرطاً ، (٢) ( لنا ) في الاحتجاج لمذهب

(قوله) بين المتصل ، كالقبلة والطهارة (قوله) والمنفصل ، كالوضوء

---

بأضعف المقدمتين والذى يدل على الحكمين المذكورين ترتبه عليهما جميعاً بدليل أنه لولم يثبت احدها لم يقبح الاخلال بالثلاث اه والله اعلم (١) في الاستعداد الموزعي اختلف الناس في النسخ برفع بعض العبادة فذهب بعضهم الى أن رفع بعض العبادة كرفعها جميعها ومنهم من قال ان كان بعضاً من العبادة كالركوع والسجود من الصلاة كان نسخاً لها وان كان شيئاً منفصلا كالطهارة لم يكن نسخاً وهو قول القاضى عبدالجبار ومنهم من قال ان كان ذلك مما لاتجزى العبادة قبل النسخ الا به كان نسخاً سواء كان جزءاً منها اومنفصلا عنها وان كان مما تجزى العبادة دونه كدعاء التوجه والاستفتاح لم يكن نسخاً لها ومذهبنا عدم النسخ مطلقاً وبه يقول الكرخي وفخر الدين الرازى والدليل انه لوكان نسخاً لها لما وجب باقيها الا بدليل آخر يدل على وجوب باقيها وهو غير واجب إجماعاً وتظهر فائدة الخلاف في أن الباقي بعد المنسوخ هل هو ثابت بالامر الاول فهو لم ينسخ اوبالامر الثانى وتكون العبادة الاولى قد ارتفعت لارتفاع جزئها وخلفها عبادة اخرى بالامر الناسخ فعلى قولهم يكون نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة نسخاً لاصل الصلاة وإيجاب لصلاة اخرى تقوم مقامها وعلى قولنا يكون نسخاً لصفتها «» لا لها وهو حق ان شاءالله تعالى اه «» يعنى كونها ثنائية ثلاثية مثلا اه (٢) ولفظ الكافل والنقص منها نسخ للساقط اتفاقاً لاللجميع على المختار

الجمهور أن نقص جزء العبادة أو شرطها لو استلزم ( نسخ الباقي ) الذي هو العبادة المنسوخ بعضها أوشرطها لكان ( يفتقر ثبوته ) يعني ثبوت حكمه الذى هو الوجوب بناء على أن المضاف محذوف ( الى دليل ثان ) غير الدليل الاول لان المفروض أن حكم الدليل الاول منسوخ والاجماع منعقد على أن الباقي لايفتقر فى وجوبه الى دليل ثان ( قيل ) في الاحتجاج للاقل ( أتن التحريم (١) بغير المنفي ) يعني أنه قد ثبت تحريم فعل الباقى بغير المنقوص من الجزء والشرط ثم ارتفع ذلك الحكم بحكم آخر وهو جواز الباقى اووجوبه من دون المنقوص ولا معنى للنسخ الا ذلك ( قلنا معنى التحريم ) للباقي من دون المنقوص ( وجوبه ) يعنى وجوب المنقوص ( مع ) وجوب ( الباقي ) لامعنى له الا ذلك فنقصه نسخ لوجوبه ولا نزاع فيه ولا نسلم أنه نسخ لوجوب الباقي ولا مستلزم له والا أفتقر وجوبه الى دليل آخر وهو باطل كما تقدم ( والفائدة (٢) فيهما قبول خبر الواحد مع علم الاصل وعدم قبوله ) يعني أن فائدة الخلاف فى الطرفين وهما النسخ بالزيادة والنسخ بالنقصان العمل باخبار الاحاد اذا قضت بزياة أو نقصان فيما اقتضاه القرآن كزيادة التغريب على الجلد الثابتة بحديث الصحيحين البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزيادة إعتبار الشاهد واليمين على الرجلين والرجل والمرأتين الثابتة بحديث مسلم وأبي داود وغيرهما أنه ﷺ قضى بشاهد ويمين عند القائلين بعدم النسخ وعدم العمل بها عند القائلين بالنسخ والمشهور عند الحنفية كالمعلوم فى جواز نسخ الكتاب به كما تقدم والله تعالى أعلم

( قوله ) عند القائلين ، متعلق بقوله العمل باخبار الآحاد لأن القائلين بالنسخ لايعملون بالآحاد لأنه يؤدى الى نسخ المتواتر وهو القرآن بالآحاد

(قوله) وهو القرآن بالآحاد ، ينظر في هذا فان النسخ بالآحاد انما هو المفهوم المأخوذ من الآية والمفهوم ظني يجوز نسخه بالآحاد وكذا في زيادة التغريب الثابتة بالآحاد انما كان النسخ لمفهوم العدد المأخوذ من الآية الدال على تحريم ما زاد عليه بعد تسليم ان مفهوم العدد يؤخذ منه تحريم الزائد من الجنس وغيره وان لم يكن دالا الا على تحريم الزيادة من جنس الجلد لامن غيره لم تكن زيادة التغريب ناسخة لمفهوم ولا غيره اهـ ح ن ، المسئلة مفروضة في نسخ الاصل المزيد عليه والمنقوص منه وقد عرفت من كلام المؤلف رحمه الله السابق ان الحكم المنسوخ في المزيد عليه هو الاجزاء وفي المنقوص منه هو التحريم بغير المنفي ولاتعرض لنسخ المفهوم وكلام المؤلف ظاهر فينظر في كلام الوالد رحمه الله اهـ ح قال اهـ شيخنا المغربي ومن افادته واراد به الحسن بن اسمعيل المغربي رحمه الله

---

(١) اتن يأتن اتنا واتونا ثبت وأقام اهـ قاموس ، وفي المصباح من باب قعد اهـ ماحرر في الاصل هو الثابت في اكثر النسخ وفي نسخة السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله ، هكذا ان التحريم وكتب عليه بخطه ماصورته استفهام استنكارى حاصل معناه نسخ تحريم الباقي بغير المنقوص اهـ (*) في شرح ابن جحاف مالفظه ، قالوا قد ثبت أن الاقتصار على ركعتين وفعل الاربع بغير الطهارة كان حراماً قبل النقص فان هذا التحريم الذى كان ثابتاً قبل النقص ثم ارتفع بالنقص وانه حكم شرعي متعلق بالباقي قد نسخ بالنقص ، قلنا لامعنى لتحريم الاقتصار على الركعتين وفعل الاربع بدون المنقوص قبل النقص إلا وجوب فعل المنقوص مع الباقي والذى ارتفع انما هو وجوب المنقوص وكونه وجوباً مصاحباً للباقي لايوجب رفع الباقي ، ان قيل وما فائدة الخلاف في كون الزيادة نسخاً للمزيد عليه وكون النقص نسخاً للباقي مع الاتفاق من الكل على وجوب فعل المزيد عليه والباقي ، قلنا فائدة الخلاف فيهما قبول خبر الواحد بالزيادة والنقص مع علم الاصل الذى زيد عليه اونقص منه فان قلنا أن الزيادة والنقص ليسا بنسخ قبل وان قلنا انهما نسخ لم يقبل لأن المعلوم لاينسخ بالمظنون اهـ (٢) ينظر في ذلك فان هذه الفائدة غير جارية في كثير من الطرف الاول وهو النسخ بالزيادة وتفصيل ذلك أن الزيادة ان كانت عبادة منفردة كصلاة سادسة او كانت زيادة شرط كزيادة وصف الايمان في اعتاق رقبة او كانت زيادة شطر كمثل زيادة التغريب فمثل هذا تجرى فيه تلك الفائدة ، وأما اذا كانت تلك

(قوله) لكونها شرعية في الغالب ، يعني أنها جعلت متصلة بالقياس للمناسبة لكونها شرعية في الغالب والقياس آخر الادلة المتفق عليها فناسب ان تليه وهذا اشارة الى أن ما في الفصول والمنهاج والجوهرة من جعل بعض الثلاثة داخلة في باب القياس وبعضها بعد باب الحظر والاباحة خال عن المناسبة ولم يجعل هذه الثلاثة مقاصد مستقلة كالادلة الاربعة للخلاف في هذه الثلاثة وقوله في الغالب ، اشارة الى أنها قد تكون غير شرعية كاستصحاب سلامة زيد وكشرع من قبلنا اذا لم يقرره شرعنا في الغالب (قوله) المتفق عليها ،  بناء على عدم الاعتداد بالمخالف

# ﴿ المقصد الخامس ﴾

## ﴿ من مقاصد هذا الكتاب ﴾

(في القياس (١) ومايتصل به) من الاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان وجعلت هذه متصلة بالقياس لكونها شرعية في الغالب والقياس آخر الادلة الشرعية المتفق عليها والمبني عليها أكثر الاحكام ولم تجعل مقاصد مستقلة لما فيهما من الاختلاف وقلة ما يبنى عليها من الاحكام ، والقياس في اللغة مصدر قايس تقول قايسته بالشيء مقايسة وقياساً اذا قدرته وحذوته به وسويته عليه وهو يتعدى بالباء (٢) كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع فانه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل ،

---

الزيادة مما تغير الاجزاء اوقبح الاخلال اوكون الاخير اخيراً ونحو ذلك فالظاهر عدم جريانها اذ يلزم ترك ماهو قطعي بما هو ظني وأما الطرف الثاني وهو النسخ بالنقصان فالظاهر أن هذه الفائدة لاتجرى في شيء من امثلته اذ يلزم ترك القطعي بالظني وكأنه لذلك لم يذكرها العضد وغيره وانما ذكرها صاحب الفصول من أصحابنا والله اعلم اه (*) في الفصول في جانب الزيادة وثمرة الخلاف أن الظني كخبر الآحاد اذا ورد بالزيادة على النص المعلوم لم يقبل عند القائلين بانه نسخ ويقبل عند القائلين بانها ليست بنسخ ، وقال صاحب الفصول ايضاً في جانب النقصان وثمرة الخلاف مثل مامر في الزيادة من أن الظني كخبر الواحد لايقبل عند الغزالي في القطعي ويفصل فيه القاضي وعندنا لايقبل قال يعني السيد صلاح المؤيدي ولا خفاء أن كلامه هنا لايستقيم للاتفاق على أن النسخ نسخ للمنقوص واذا ثبت ذلك فالمنقوص منه اذا كان قطعياً لايقبل فيه هذا الوارد سواء جعلناه نسخاً للمنقوص منه اولا فليتأمل اه (١) هذا باب جليل في الدين افرد له الامام يحيى كتاباً سماه القسطاس والجويني كتاباً سماه البرهان والغزالي كتاباً سماه شفاء العليل ومن لم يفرد له كتاباً من أهل الاصول فقد بالغ في الكلام عليه ذكر معناه الدواري اه (٢) قال صاحب الاساس قاس به وعليه واليه ، قال العلامة الجعدي بين شيئين يضاف احدهما الى الآخر بسبب من الاسباب ذكر معناه في الحواشي

(قوله) ولم تجعل ، اي الاستصحاب وما ذكر معه (قوله) مصدر قايس ، في شرح المختصر وصحاح الجوهري ما يقضي بانه مصدر قاس وكان المؤلف عليه السلام بنى على ان فاعل هنا بمعنى فعل نحو سافرت فلا فرق حينئذ (قوله) اذا قدرته وحذوته به وسويته عليه ، كلام شرح المختصر مشعر بان القياس لغة قد يكون التقدير والمساواة كما في قست النعل بالنعل وللتقدير فقط كما في قست الثوب بالذراع او للمساواة فقط كما في فلان لا يقاس بفلان أي لايساوى به واما الآمدي وصاحب الجوهرة فذكر ان القياس في اللغة التقدير والمؤلف عليه السلام ذكر انه التقدير وعطف عليه قوله وحذوته به وسويته عليه وكأنه للتفسير ويكون حذوته من قولهم حذوته حذو النعل بالنعل فينظر والاولى ان يقال أي قدرته بان حذوته به أوسويته عليه وذلك لأن التقدير نسبة

---

(قوله) اشارة الى انها قد تكون الخ ، وفي حاشية قيل لعله احترز بهذا عن استصحاب البرآءة الاصلية فانه استصحاب لحكم عقلي كما يأتي كالحكم بأنتفاء صلاة سادسة وصوم غير رمضان استصحاباً للبرآءة الاصلية اذ العقل يقضي بعدم وجوبها وفي هذا تأمل اذ الاستصحاب نفسه مدرك شرعي وان كان المستصحب حكما عقلياً فتأمل اه منه رحمه الله ح (قوله) اذا لم يقرره شرعنا ، سوا به اذا نسخه شرعنا اه ح

والقياس في إصطلاح الاصوليين والفقهاء (هو إلحاق (١) معلوم بمعلوم في حكمه) سوآء كان إثباتاً أو نفياً (للاشتراك في العلة) سوآء كانت صفة أو حكما مثبتة أو منفية فقوله الحاق كالجنس يدخل فيه المحدود وغيره ومابعده كالفصل والمراد حكم الذهن بكون أمر كأمر سوآء كان ذلك الحكم قطعاً أو ظناً وقد علم من هذا التعريف أركان القياس التي هي الاصل والفرع وحكم الاصل (٢) والوصف الجامع لتضمنه إياها وستأتي ان شاءالله تعالى ، فمعلوم الاول مشار به الى الفرع والثاني الى الاصل والمراد بالمعلوم (٣) متعلق العلم المصطلح والاعتقاد والظن فان الفقهاء كثيراً مايطلقون لفظ العلم على هذه الامور وعبر به (٤) لكون القياس يجري في الموجود والمعدوم ورجح على التعبير بالفرع والاصل لما في التعبير (٥) بهما من

---

بعلى لتدل على البناء فاذا قلت قست كذا على كذا فمعناه بنيته عليه اه من شرح الورقات لامام الكاملية (١) واعلم أن القياس وان كان من ادلة اصول الاحكام مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعريفاته واستعمالاته تنبي عن كونه فعل المجتهد ولذا عبر عنه بالحاق معلوم بمعلوم وعبر عنه شارح المختصر بما حصلت فيه المساواة وتعريف ابن الحاجب له في المختصر بنفس المساواة محل نظر ذكر هذا السعد في حواشي العضد اه والله اعلم (٢) قال العلامة الجلال في شرح المختصر ان عد ابن الحاجب لحكم الاصل في اركان القياس غير صحيح وانما رابعها اداة التشبيه التي تقع في عبارة المجتهد حيث يقول النبيذ كالخمر في الاسكار وربما حذفت الاداة حيث يقال النبيذ خمر ويسمى حينئذ تشبيها مؤكداً كما عرف في البيان فههنا اربعة اركان الخمر والنبيذ وكاف التشبيه والاسكار لايتم القياس الا بها واذا تم استلزام حصول حكم الخمر للنبيذ ظهر أن حكم الاصل ليس ركنا للقياس ولا لازما له ايضا انما لازم القياس ثبوته في الفرع قال وانما عد المصنف حكم الاصل ركنا لما كان الغرض من القياس اثباته في الفرع وقال قبل هذا ، إعلم أن القياس تشبيه فكما يحتاج التشبيه الي مشبه ومشبه به ووجه شبه واداة تشبيه وغرض التشبيه يحتاج القياس الى ذلك ويسمى ماعدا الغرض اركانا للقياس لأن الغرض خارجي كالعلة الغائية اه بتصرف لطيف في الترتيب لكلامه (٣) لفظ المحصول وأما المعلوم فاسنا نعني به متعلق العلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن لأن الفقهآء يطلقون لفظ العلم على هذه الامور اه (٤) وكذا عبر به في الجمع ، قال ابو زرعة في شرحه وانما لم يعبر بموجود ولا شيء لأن القياس يجرى في الموجود والمعدوم والشيء لايطلق على المعدوم عند الاشاعرة اه والله اعلم (٥) في التحرير وشرحه مالفظه ، واورد عليه أى على هذا التعريف الدور اى استلزامه الدور فان تعقل الاصل والفرع فرع تعقله أى القياس فيكون تعقلهما موقوفاً على تعقله وذلك لأن الاصل هو المقيس عليه والفرع هو المقيس واذا كانا جزئين من تعريفه لزم أن يتوقف تعقله على تعقلهما فيلزم الدور ، واجيب بأن المراد بالاصل والفرع ماصدق عليه مفهومهما الكلي من افراده وهو أى ماصدق مفهومهما عليه محل منصوص على حكمه ومحل غير منصوص على حكمه وانما فسر ماصدق عليه بقوله محل لئلا يرد أن تفسير الاصل بماصدق

---

(قوله) الحاق معلوم بمعلوم ، هذا الحد مأخوذ من حد القاضي أبي بكر الباقلاني مع تحويل وحذف لالفاظ من حده أعترضها ابن الحاجب فخذ ذلك من موضعه وهذا الحد قد  اختاره في شرح المختصر في بحث اعتراضات القياس في منع وجود العلة حيث قال القياس الحاق فرع بأصل بجامع واستقربه في الحواشي قال لأن القياس فعل القايس كالالحاق بخلاف ما ذكره ابن الحاجب من ان القياس مساواة فرع لاصل في علة حكمه (قوله) سواء كان ، أي الحكم اثباتا ومثاله ظاهر وقوله أو نفياً كما اذا قيل في القتل بالمثقل قتل تمكن فيه الشبهة فلا يوجب القصاص كالعصا (قوله) سواء كانت ، أي العلة صفة أو حكماً مثبتة أو منفية مثال الصفة مثبتة ، النبيذ مسكر فيحرم كالخمر ومثالها منفية الصبى ليس بعاقل فلا يكلف كالمجنون ، ومثال العلة حكما مثبتاً ، الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير ومنفياً النجس المغسول بالخل ليس بطاهر فلا تصح فيه الصلاة كالمغسول باللبن (قوله) كالجنس الخ ، انما قال كالجنس لأن هذا حد باعتبار المفهوم اذ ليس الجنس والفصل هنا بمقومين لماهية كما في الحيوان الناطق في حد الانسان (قوله) والمراد حكم الذهن ، أي المراد الالحاق الذهنى لا مجرد الامر اللفظي (قوله) في الموجود

---

(قوله) ومثال العلة حكما مثبتاً الخ ، مثلوا للحكم بقولهم الكلب نجس فلايجوز بيعه كالخنزير فان النجاسة حكم وضعي لانها مانع عن البيع ومثلوا للصفة بقولهم النبيذ مسكر فيحرم كالخمر وهو وهم فان الاسكار حكم وضعي لانه سبب تحريم الخمر فينظر في ذلك اه عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن احمد (قوله) انما قال كالجنس الخ ، قال السيد السند في حاشية القطب الماهيات اما حقيقية أي موجودة في الاعيان واما اعتبارية

إيهام الدور(١) وان كان قد دفعه بعضهم بأن المراد بهماذات الفرع والاصل أعني محل الحكم المطلوب ومحل الحكم المعلوم والموقوف على القياس انما هو وصفا الفرعية والاصلية ، وقوله في حكمه إشارة الى الركن الثالث أعني حكم الاصل والمراد من الحاق الفرع بالاصل في حكم الاصل أن يثبت له مثل حكمه (٢) لاعين حكمه لان المعنى الشخصي لايقوم بمحلين والاوصاف لايتصور إنتقالها من محل الى محل وهكذا الكلام في الركن الرابع المشار اليه بقوله للاشتراك في العلة (٣) واحترز بذلك عن إلحاق معلوم بمعلوم في حكمه لاللاشتراك(٤) في العلة بل لدلالة نص أوإجماع فانه لايكون قياساً (ومنه قياس (٥) الدلالة لتضمنها) خصه بالذكر دفعاً لتوهم كون الحد لايشمله لان قياس الدلالة مالايكون الجامع المصرح به فيه هو العلة (٦) الباعثة على الحكم في الاصل

---

عليه الاصل والفرع بما صدق عليه الفرع لايدفع الدور لأن تعقل فرد الشيء من حيث هو رده مستلزم لتعقله وأما تعقله لامن حيث أنه فرده بل بعنوان آخر كالمحلية مثلالايستلزمه اه

(١) ولك أن تقول قوله في علة حكم كان ينبغي تجنبه كما يتجنب لفظ الاصل والفرع لأن العلة من اركان القياس فلا يمكن تعريفها الا به فاخذها في تعريف القياس يستلزم الدور ولهذا قال بعضهم لاستوائهما في مشعور به اه شرح زركشي على الجمع (٢) هكذا يحترزون بلفظ مثل عما زعم الشارح والظاهر أنه لاحاجة له ولا وجه له لأن القدر المشترك كلي فهو مع المحلين في نفس الامر على السواء كما أن الانسان المشترك بين زيد وعمرو شيء واحد وانما تغايرا بالمشخصات وكذلك تعدد تحريم الربا في البر وفي الذرة باعتبار المحلين والا فهو في ذاته واحد ألا ترى أن السكر في الخمر والنبيذ واحد والتحريم كذلك لاتعدد في مفهومهما وانما عرف الدليل صدق الكلي على هذا الجزئي فيهما ، نعم لو كان القياس بين هذا الخمر في هذا القدح وبين هذا النبيذ في هذا القدح لاحتيج الى لفظ مثل لأنه لامشترك حينئذ فليتأمل اه نجاح الطالب باختصار يسير (٣) وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب اه عضد ، إشارة الى أن علة الحكم وثبوتها في الفرع وان كانت يقيناً لاتفيد في الفرع الا الظن لجواز أن تكون خصوصية الاصل شرطاً او خصوصية الفرع مانعة اه سعد وانت خبير بان اعتبار هذا التجويز ينفي وجود قياس قطعي الا فيما علم فيه انتفاء الفارق اعنى القياس الجلي اه منقولة (٤) هذا ان سلم كونه إلحاقاً اه (*) فيه ان ماثبت حكمه بنص اوإجماع لايصدق عليه أنه الحق بغيره في حكمه قطعاً اه منقولة (٥) في شرح ابن جحاف على الغاية ، ومن القياس قياس الدلالة وهو مالا يصرح فيه بالعلة فان شرطه عدم التصريح بها لأنه قسيم قياس العلة لكنه متضمن لها فالاشتراك فيهما حاصل فالحد شامل له ، مثاله المكره يأثم بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكره فان الاثم ليس هو العلة في وجوب القصاص لكنه يتضمن العلة فيه وهو أن استواء الفرع والاصل في الاثم دال على أن قصد الشارع بالتأثيم حفظ النفس وهي العلة الموجبة للقصاص والاصل والفرع مستويان فيها باستوائهما في التأثيم وكما لو قيل في المسروق عين يجب ردها قائمة وان قطع فيها فيجب ضمانها تالفة كالمغصوب فان وجوب الرد ليس علة في الضمان لكن استواؤهما في الرد دال على قصد الشارع حفظ المال وهو العلة الموجبة للضمان والفرع والاصل مستويان فيهما لاستوائهما في وجوب الرد اه منه والله اعلم (٦) وما كان الجامع المصرح به

بعضهم ، ذكره العلامة السعد في الحواشي (قوله) ان يثبت له، هو من الاثبات ليكون صفة للقايس فيوافق ما سبق من ان القياس هو الالحاق اذ لوكان من الثبوت لكان صفة للفرع فلا يوافق معنى الالحاق (قوله) ومنه قياس الدلالة لتضمنها ، المصدر مضاف الى المفعول أي لتضمن قياس الدلالة العلة

---

اما الحقيقيات فالتمييز بين ماهياتها وعرضياتها في غاية الاشكال لالتباس الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة فيتعسر التمييز بين حدودها ورسومها المسميات بالحدود والرسوم الحقيقية واما الاعتباريات من المفهومات اللغوية والاصطلاحية فلا اشكال فيها لان كل ماهو داخل في مفهومها فهو ذاتي لها اما جنس ان كان مشتركا واما فصل ان لم يكن مشتركا وكل ماليس داخلا في مفهوماتها فهو عرض لها فلا اشتباه بين حدودها ورسومها المسميات بالحدود والرسوم الاسمية اه فينظر في كلام سيلان اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله ولعل الوجه ماقاله في حاشية يس على قول الفاكهي كالجنس ، ان الجنس يقال لما كان لماهية حقيقية خارجية والا فهو كالجنس اه بالمعنى وقد تقدم في حواشي الغاية توجيه آخر للقاضي العلامة الحسن بن محمد المغربي في نظير هذه العبارة

لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد بل يكون دليلا عليها لتلازمهما وذلك كالجمع بين والنبيذ الخمر بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة فبين كون الحد شاملا له بقوله لتضمنها يعني لتضمن العلة الباعثة وان لم يصرح بها فان المشاركة في الرائحة المخصوصة تدل على المشاركة في الشدة المطربة ، وقوله (والعكس ملازمة) الى آخره إشارة الى دفع ماوقع من الاعتراض (١) بكون الحد غير جامع لان اشتراط الاشتراك في العلة مخرج لقياس العكس لانه حمل معلوم على معلوم ليثبت نقيض حكم المحمول عليه المحمول لوجود نقيض علته فيه ، مثاله قول أصحابنا والحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر (٢) وجب بغير نذر كالصلاة فانها لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر (٣) فالاصل الصلاة والفرع الصوم

---

فيه هو العلة يسمى قياس علة اهـ فصول معنى (١) في شرح ابن جحاف على الغاية ما لفظه ، وقد اورد على حد القياس ايضاً قياس العكس لأنه الثابت به في الفرع نقيض حكم الاصل بنقيض علته كقولنا في اشتراط الصوم في الاعتكاف بغير نذر وجب بالنذر فوجب بغير النذر كالصلاة لم تجب بالنذر فلم تجب بغير نذر والعلة في الفرع وجوبه بالنذر والحكم وجوبه بغير نذر والعلة في الاصل عدم وجوبها بالنذر والحكم عدم وجوبها بغير نذر فافترقا حكما وعلة فدفع المؤلف رحمه الله تعالى هذا الاعتراض بقوله ومن القياس ايضاً قياس العكس لأن حاصله ملازمة أي الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم والقياس انما اتى به لبيان هذه الملازمة ومعناه أن وجوبه بالنذر ملزوم لوجوبه بغير نذر فيلزم من وجوده وجوده ويلزم من عدم وجوبه بغير نذر عدم وجوبه بالنذر فيلزم من عدمه عدمه على ماهو قياس الملازمة من أنه يلزم من وضع المقدم وضع التالي ومن رفع التالي رفع المقدم وكانت هذه الملازمة مفتقرة الى البيان فبينت بالقياس فقيل لولم يجب بغير نذر لم يجب بالنذر كالصلاة لم تجب بغير نذر فلم تجب بالنذر فالمقيس هو عدم وجوب الصوم بالنذر فرضاً وتقديراً لاعلى ماهو الواقع في نفس الامر على عدم وجوب الصلاة بالنذر لاشتراكهما في العلة وهي عدم الوجوب بغير نذر فرضاً في الفرع وتحقيقاً في الاصل فالاشتراك في الحكم والعلة حاصل فهو داخل والاشتراك بين الاصل والفرع في العلة حاصل فقياس العكس حينئذ داخل في الحد والتلازم خارج عنه اهـ (٢) بان نذر أن يعتكف صائماً اهـ علوى (*) وبيان ذلك أن المثال المذكور راجع الى قولنا لولم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لم يكن واجباً بالنذر لكنه قد وجب بالنذر فيكون شرطاً فهذا تمسك بنظم التلازم ولما كانت دعوى الملازمة تحتاج الى بيان بينت بالقياس المستعمل عند الفقهاء المراد إدخاله في الحد بأن مالم يكن شرطاً لشيء لم يكن شرطاً له بالنذر كالصلاة فانها لما لم تكن شرطاً للاعتكاف لم تكن شرطاً بالنذر وحاصله أن قياس العكس مشتمل على الملازمة وعلى القياس الذي لبيانها المراد إدخاله في الحد فان اراد المعترض إخراج قياس الملازمة فنحن نسلم خروجه ولا يضر وان اراد إخراج القياس الذي لبيانها فلا نسلم خروجه والتساوي فيه حاصل على جهة الفرض والتقدير فانا لما فرضنا عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف المستفاد في بيان الملازمة من قولنا بان ما لم يكن شرطاً لشيء الخ وبينا استلزامه لعدم الشرطية بالقياس على الصلاة كانت المساواة حاصلة بين الصوم والصلاة في عدم شرطية الصوم بالنذر وان لم تكن حاصلة في نفس الامر اهـ فواصل (٣) لأنها اذا لم تجب مع النذر إجماعاً فبالاولى أن لاتجب مع عدمه وذلك من الفحري اهـ جلال

---

(قوله) الرائحة الملازمة للشدة المطربة ، هكذا عبارة شرح المختصر في شروط الفرع كما يأتي فكان نفس الشدة المطربة هي الاسكار وعبارة شرح المختصر وحواشيه هذا كالو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحته المشتدة فيرجع هذا القياس الى الاستدلال بالرائحة على الاسكار وبالاسكار على التحريم لكن قد اكتفى بذكر الرائحة عن التصريح بالاسكار (قوله) الى آخره ، هذا اللفظ من الشرح لامن المتن أي الى اخر مافي المتن اعنى قوله والقياس لبيانها الى آخره ، واعلم ان ابن الحاجب ادخل قياس العكس في قياس المساواة وبين ذلك بما لايخلو عن تكلف وخفا واما المحقق في شرح المختصر فانه جعله ملازمة تبعاً لما ذكره الامام في المحصول فانه قال العكس تمسك بنظم التلازم واستثناء نقيض الثاني ثم اثبت المقدمة الشرطية بالقياس واعتمد المؤلف عليه السلام ماذكراه وقد بينه بما لامزيد عليه كما هو دأبه في مظان الاشتباه فقوله بالنذر أي بأن ينذر بأن يعتكف صائماً (قوله) فيه ، الضمير عائد الى الاعتكاف (قوله) بالنذر ، بأن ينذر

---

(قوله) فانه قال العكس تمسك الخ ، عبارة المحصول بحروفها اما الشيء الذي سميتموه بقياس العكس فهو في الحقيقة تمسك بنظم التلازم واثبات لاحدى مقدمتي التلازم بالقياس فانا نقول لولم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف لم يصير شرطاً له بالنذر فهو شرط له مطلقا فهذا تمسك بنظم التلازم واستثناء لنقيض اللازم لانتاج نقيض

والحكم فى الاصل عدم وجوب الصلاة فى الاعتكاف يعني أنها ليست شرطاً فى صحته والعلة فى الاصل كونها غير واجبة فيه بالنذر وحكم الفرع وجوب الصوم فيه بغير نذر بمعنى أنه شرط فى صحته ، وعلته وجوبه بالنذر فافترقا حكما وعلة ، مثال آخر لما صح الوتر على الراحلة كان نفلا كصلاة الفجر لما لم تصح عليها لم تكن نفلا فالاصل صلاة الفجر والفرع صلاة الوتر وحكم الاصل كونه غير نفل وعلته عدم صحته على الراحلة وحكم الفرع كونه نفلا وعلته صحته على الراحلة ، (١) وهذا الاعتراض مدفوع (٢) بأن قياس العكس ملازمة بمعنى انه قياس استثنائي مشتمل على ملازمة واستثناء ، وحاصله فى المثال الاول لو لم يكن الصوم فى صحة الاعتكاف شرطاً على الاطلاق لم يكن شرطاً عند النذر لكنه شرط عند النذر بالاتفاق فكان شرطاً على الاطلاق ( والقياس ) إنما هو ( لبيانها ) يعني لبيان الملازمة فان دعوى الملازمة لابد من بيانها بالدليل فبينت بأن مالا يكون شرطاً لشيء لا يصير شرطاً له بالنذر قياساً على الصلاة فانها لما لم تكن شرطاً للاعتكاف لم تكن شرطاً له بالنذر فاشتمل قياس العكس على الملازمة وعلى القياس المحدود الذي لبيانها فان أراد المعترض خروج القياس الذي لبيان الملازمة عن التعريف فاعتراضه غير وارد (و) ذلك لان ( الاشتراك ) فى العلة والاستواء فى الحكم ( حاصل ) على التقدير فانه على تقدير عدم اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف يلزم أن لا يشترط في حال النذر كما أن الصلاة لاتشترط في صحته مع النذر فقد قيس عدم شرطية الصوم بالنذر على عدم شرطية الصلاة بالنذر بجامع كونهما غير شرطين أحدهما فى الواقع بالاتفاق والاخر على تقدير

---

(١) مثال آخر في النكاح بلا ولي ، لما ثبت للولي الاعتراض عليها لم يصح منها النكاح كالرجل لما ثبت عليه الاعتراض صح منه النكاح اه (٢) وقد يجاب بما هو اوضح من هذا وهو مساواة الصيام للصلاة في تساوى حكمه حالتي النذر وعدمه اه عضد وحاصله أن الصلاة يتساوى حكماها حالة نذرها في الاعتكاف وحالة عدم نذرها للاجماع على عدم وجوبها في الحالتين فكذا الصوم يتساوى حكماه في الحالتين وليس التساوى بان يكونا عدم الوجوب للاجماع على الوجوب حالة النذر فتعين أن يكونا ثبوت الوجوب ، واعلم أن اصل الاعتراض هو أن لا يوجد في قياس العكس ماهو تعريف القياس أعنى المساواة في علة حكم الاصل والاجوبة المذكورة انما تثبت المساواة في أمر اخر لكنها تستلزم المساواة في العلة فيصدق الحد اه سعد وقوله اولا بما هو اوضح قال السعد لقلة مقدماته اه (*) وهذا الجواب المبني على أن هذا ملازمة والقياس لبيان اللازمة جار في جميع الامثلة ، مثلا لو لم يكن الوتر نفلا لما كان يؤدى على الراحلة قياساً على فرض الصبح واللازم منتف ولو صح النكاح من المرأة لما ثبت الاعتراض عليها قياساً على الرجل واللازم منتف فتعين أن يكون هو الجواب عن الاعتراض بقياس العكس على الاطلاق اه سعد وذلك لأنه قد اجيب عن الاعتراض بثلاثة اجوبة سوى هذا الجواب ذكرها في المختصر وشرحه وكلها غير مطردة في بقية الامثلة اه

---

ان يعتكف مصلياً (قوله) على الاطلاق ، يعني ولو لم ينذر به (قوله) بان مالا يكون شرطاً الخ ، كالصوم على فرض عدم وجوبه ( قوله ) على التقدير ، أي الفرض بان يؤتى بحرف الشرط وهو لو (قوله) بهذا الاعتبار ، اي على الفرض والتقدير

---

الملزوم ثم انها بينت المقدمة الشرطية بالقياس بان مالا يكون شرطاً للشيء نفسه لم يصر شرطاً له بالنذر كما في الصلاة وهذا قياس الطرد لاقياس العكس اه ح

أن يكون الصوم ليس شرطاً فى الواقع (فهو) بهذا الاعتبار (داخل) في القياس (دونها) يعني دون الملازمة وخروجها عن التعريف لايضر لكونها ليست بقياس عند الاصوليين وقد ذهب القاضي عبدالله بن زيد من أصحابنا وغيره الى أن مايسمى قياس العكس لايسمى قياساً لمخالفته لطريقة القياس قال ابن زيد ولكنه طريقة صحيحة لكونه راجعاً الى طريقة المفارقة التي أثبتها بعض المتكامين ، وتحريره أن الصوم والصلاة اشتركا فى كونهما عبادة وافترقا فى الوجوب بالنذر فى الاعتكاف فلا بد من فارق وليس الا أن الصوم يجب فى الاعتكاف بغير نذر دون الصلاة وحينئذ لايرد على القياس لخروجه عنه ، (١)

## مسئلة

إتفق العلماء على أن القياس حجة في الامور الدنيوية واختلفوا (في التعبد به) فى الشرعية على أقوال فمنها (الوجوب عقلا وسمعاً) يعني أن التعبد

---

(١) هذا وفي البحر مسئلة، العترة وابو حنيفة والشافعي ويلزم الصوم في إيجاب الاعتكاف اذ هو من شرطه ، احدى الروايتين عن الشافعي حيث اوجب أن يعتكف صائماً اذ هو صفة له معتادة ، احدى الروايتين عن الشافعي لايلزم كلو نذر أن يعتكف مصلياً لا قارئاً، قلنا

---

(قوله) لكونه راجعاً الى طريقة المفارقة الخ ، لكن طريقة المفارقة على مقتضى تحريره مشتملة على ما به الاشتراك ككونهما عبادة وعلى بيان ما افترقا فيه ولا دلالة في قياس العكس على ذلك (قوله) اتفق العلماء على ان القياس حجة في الامور الدنيوية ، كما في شرح الجمع فانه قال فيه اتفق العلماء كما قال الامام في المحصول على ان القياس حجة في الامور الدنيوية كالادوية والاغذية والاسفار ولم يذكر ذلك في شرح المختصر ولا صاحب الفصول (قوله) واختلفوا في التعبد به في الشرعية ، قال في شرح المختصر التعبد بالقياس هو ان يوجب الشارع العمل بموجبه قال فى حواشيه هذا مخالف لصريح كلام الآمدى والشارحين ومضمون ادلة الفرق فانهم مطبقون على ان معناه ايجاب الشارع القياس والحاق الفرع بالاصل وذلك على المجتهد خاصة وبالمعنى الذى ذكره الشارح عليه وعلى سائر المكلفين فكان هذا أقرب الى مقاصد الفن مثل ما سبق من كون الاجماع حجة يجب العمل بمقتضاه وكذا خبر الواحد ونحو ذلك ، قلت وفي كلام المؤلف عليه السلام مايدل على الكلامين ففي شرح قوله ولمثل ما سبق في خبر الآحاد مايدل على كلام الآمدي حيث قال لما تقرر من ان المراد بالتعبد بالقياس ايجاب الشارع العمل بموجبه وفي شرح قوله والنص على العلة غير كاف في التعبد به ما يدل على كلام شرح المختصر حيث قال وايجابا للعمل بموجبه والله اعلم (قوله) الوجوب عقلا وسمعاً الخ ، اعلم ان المؤلف اعتمد في هذا المقام على نقل ما ذكره في الفصول فجعل التعبد بالقياس واجباً عقلا وسمعاً ونسب ذلك الى ابى الحسين والشيخ الحسن وحفيده ثم قال او سمعاً فقط ونسبه الى جمهور أئمتنا والمتكامين وقد عرفت ان التعبد بالقياس معناه ايجاب الشارع العمل بموجبه و ايجاب الشارع على المجتهد الحاق الفرع بالاصل على الخلاف في تفسير فيكون المعنى ان ايجاب الشارع للقياس على المجتهد أو ايجابه للعمل بمقتضاه واجب سمعاً وهذا معنى غير مستقيم ولا مراد لمن نسب اليه كما لا يخفى ، وقوله فاعتبروا واجماع الصحابة وخبر ابن مسعود ومعاذ لاتدل على هذا المعنى كما لا يخفى وانما تدل على وقوع التعبد بالقياس ووجوب العمل بمقتضاه وما نقله في الفصول وتبعه المؤلف عليه السلام عن أبى الحسين ومن معه فهو خلاف ما قال الشيخ الحسن وحفيده وحكاه الامام يحيى عليه السلام وصاحب العقد عن أبى الحسين فانهم ذكروا أنه يستدل على وجوب العمل بالقياس بالعقل والسمع لا على وجوب التعبد به بمعنى ايجاب الشارع العمل بموجبه والحاق الفرع بالاصل ، وبيان المقام ان هاهنا مسئلتين كما ذكره ابن الحاجب وغيره ، ﴿ المسئلة الاولى ﴾ التعبد بالقياس وحاصل الخلاف فيها ان يقال التعبد بالقياس أما أن يكون جائزاً أو ممتنعاً أو واجباً وقد قال بكل منها قائل فعند القفال وأبى الحسين يجب عقلا، وعند النظام وبعض المعتزلة يمتنع، وقيل يجوز وهذا هو الذى اختاره ابن الحاجب واستدل له بانه لو فرض أن يقول الشارع اذا وجدت مشاركة فرع لاصل في علة حكمه فاثبت فيه حكمه

---

(قوله) مايدل على كلام الآمدي حيث قال الخ، الظاهر ان هذا موافق لتفسير شارح المختصر ايضاً والله اعلم اهـ السيد محسن بن اسمعيل الشامي ح

واعمل به أيها المجتهد لم يلزم منه محال لنفسه ولا لغيره وأيضاً لو لم يجز لم يقع وقد وقع قال الامام المهدي ولأن التكليف بالظن قد تتعلق به المصلحة فجاز التعبد به واستدل ابن الحاجب لمن قال يجب التعبد به عقلا كأبي الحسين بانه لولا القياس لخلت وقائع فيجب على الشارع ايجاب العمل بالقياس وأجاب في الحواشي بان ذلك مبنى على وجوب شيء على الله تعالى وعلى امتناع خلو الواقعة عن الحكم قال ونحن لا نقول به ولو سلم ذلك فالعمومات يجوز أن تفي بالاحكام كلها نحو كل مسكر حرام ونحو ذلك ، وأما المؤلف عليه السلام فأجاب بما ذكره بناء على ما عليه أهل الحق من اثبات دليل العقل ، ثم استدل ابن الحاجب للقائل بامتناعه بما ذكره المؤلف عليه السلام من أنه لايؤمن فيه الخطاء ﴿ المسئلة الثانية ﴾ ورود التعبد به ووقوعه وقد اختلف فيه أيضاً فروى ابن الحاجب عن الاكثر أنه بدليل السمع وهو اجماع الصحابة وغيره كما ذكره المؤلف عليه السلام ، وروى الامام المهدي عليه السلام عن الاكثر من متأخري أصحابنا أنه ورد التعبد به بدليل العقل والسمع ، أما السمع فلما عرفت ، وأما العقل فلما نقله المؤلف عليه السلام عن أبي الحسين حيث قال ، وحاصل الدليل العقلي الذي أورده أبو الحسين الخ فان الامام المهدي عليه السلام أورده دليلا لأبي الحسين على وقوع التعبد بالقياس كما يدل على ذلك قوله في آخر الدليل فتعين العمل بالظن ولامعنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك اذ لو اراد وجوب التعبد بالقياس لقال ولامعنى لوجوب ايجاب الشارع العمل بمقتضاه الا ذلك وأما المؤلف عليه السلام فقد جعله دليلا لأبي الحسين على المسئلة الاولى اعني وجوب التعبد بالقياس وليس كذلك فان الدليل على ذلك قد عرفته وهو أنه لولاه لخلت وقائع قال الامام المهدي وقيل انما ورد التعبد به عقلا فقط فاما في الشرع فلم يرد لذلك نظير وجعل هذا القول لداود وابنه والقاساني والنهرواني قال الامام المهدي عليه السلام وقيل انما ورد التعبد به سمعاً فقط قال الحاكم وهو قول مشايخنا واكثر الفقهاء قال الحاكم ولم نعرف بالعقل انا متعبدون به في الشرعيات قالوا لأنه لايصح القطع بالعقل على تحريم النبيذ حيث قامت أمارة على أن علة تحريم الخمر الاسكار اذ الامارة تخطي وتصيب قلنا كما وجب اجتناب الحائط الذي قامت أمارة على سقوطه ، اذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك ان جمع الخلاف في مسئلة التعبد بالقياس يمتنع معه تطبيق بعض الادلة على بعض المذاهب وذلك لان بعضها لا يجري الا في مسئلة ورود التعبد بالقياس ووقوعه كالاستدلال بقوله تعالى فاعتبروا وبحديث ابن مسعود ومعاذ وباجماع الصحابة ، ومما يؤيد ما ذكرنا من ان هاهنا مسئلتين ان أبا الحسين أستدل على مذهبه في المسئلة الاولى من جهة العقل بغير ما استدل به على مذهبه في المسئلة الثانية ففي الاولى أستدل بانه يلزم من عدم التعبد بالقياس خلو وقائع كما عرفت وفي الثانية أستدل بما عرفت من المنقول عن الامام المهدي المشار اليه بقول المؤلف عليه السلام وحاصل الدليل العقلي الخ ، وقد جمع المؤلف عليه السلام بين دليليه في مسئلة وجوب التعبد بالقياس وليس كذلك فتأمل وانما وسعنا الكلام في هذا المقام لما فيه من الخفا والاشتباه والله اعلم (قوله) ومنها المنع كذلك ، يعني أما عقلا أو سمعاً قد نسب المؤلف عليه السلام هذا القول الى الامامية والنظام وجماعة من المعتزلة وذلك مستقيم لأنهم منعوا التعبد بالقياس بمعنى ايجاب الشارع للعمل بموجبه أو ايجاب الشارع الحاق الفرع بالاصل كما عرفت من التفسيرين وحجتهم ما سيأتي من أنه طريق لايؤمن فيه الخطاء الخ كما ذكره ابن الحاجب وشراح كلامه وأما قول المؤلف واما سمعاً فقط فقد نسبه الى الظاهرية والقاساني والنهرواني وليس كذلك فانهم قائلون بجواز التعبد بالقياس وانما خالفوا في المسئلة الثانية وهي وقوع التعبد به وقد صرح المؤلف عليه السلام بذلك حيث قال فقائل بانه لم يوجد في السمع مايدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به الخ وعبارة ابن الحاجب

بالقياس واجب بدليل العقل وبدليل السمع وهذا مذهب المنصور بالله وأبي الحسين البصري والشيخ الحسن وحفيده والقفال ، ومنها قوله (أو سمعاً) يعني أن التعبد به إنما وجب من جهة السمع فقط والعقل إنما هو مجوز للتعبد لا موجب وهذا مذهب الجمهور من أئمتنا عليهم السلام والفقهاء والمتكلمين من العدلية وغيرهم (و) منها (المنع) من التعبد به (كذلك) يعني إما عقلا و سمعاً وإما سمعاً فقط فهذان قولان للمانعين ،

---

الصوم شرط لاهما اه وفي ضو النهار مالفظه ، قلنا لولم يكن الصوم واجبا لاستوى النذر به في الاعتكاف وعدمه كالصلاة استوى النذر بها فيه وعدمه في عدم الوجوب واللازم في الصوم منتف فانه يجب في النذر إتفاقاً قالوا اجتهاد في مقابلة النص ومدفوع بالفرق لعدم إمكان مصاحبة الصلاة لكل جزء في زمن الاعتكاف لتخلل التسليم وفعل مالم يشرع في الصلاة اه

فالاول للامامية (١) والنظام في رواية وجماعة من معتزلة بغداذ كيحيي الاسكافى وجعفر ابن مبشر وجعفر بن حرب والثاني للظاهرية والقاساني (٢) والنهرواني (٣) والنظام في رواية وهولاء فريقان فقائل بأنه لم يوجد في السمع مايدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به وقائل تمسك فى نفيه بالكتاب والسنة ، إحتج ( الموجب عقلا ) بأنه ( لولاه ) أي القياس وكونه دليلا شرعياً ( لخلت وقائع ) كثيرة عن الاحكام أما الملازمة فلان النص لايفيء بتناوله لكل الاحكام لتناهي النصوص وعدم تناهي الاحكام لتجدد الوقائع التي هي محال الاحكام ، وأما بطلان اللازم فلان خلو الكثير من الوقائع عن الاحكام خلاف المقصود من بعثة الرسل مع أن الانبياء عليهم السلام مأمورن بتعميم الاحكام وإكمال الدين ( ورد بمنع الملازمة لجواز الاستغناء ) فى

---

(١) وادعوا إجماع العترة على امتناع القياس ، قال الامام يحيي عليه السلام وتمسك الامامية باجماع العترة الضرورى وذلك أنهم قالوا يعلم من مذهبهم بالضرورة انكار القياس كما يعلم بالضرورة من مذهب الفقهآء اثباته ، والجواب أن اكثر أهل البيت عليهم السلام قائلون بالقياس فلو ادعينا إجماعهم على العمل به لكنا اسعد حالا منهم كيف لا وعلي عليه السلام هو المعلم الاول ولا يخفى عمله بالقياس وكذا من بعده من الائمة فمن القدماء علي بن الحسين وولده زيد بن علي ومحمد بن عبدالله واخواه ادريس وابراهيم وغيرهم ومن المتأخرين الهادى الى الحق والناصر والسيدان الاخوان والمنصور بالله فان لهؤلاء في تقرير القياس وايضاح معالمه اليد البيضاء ومن اراد الاطلاع على مصداق ذلك فعليه بالمجزى لابى طالب وكتاب صفوة الاختيار للمنصور بالله فانه يجد فيهما تفصيلا لجمله ومفتاحاً لمقفله ولقد اختص المنصور رواية ادلة القياس وتحصيلها وجمع مقالات المنكرين وردها وافرد على كل واحدة منها مقالا بحيث اذا اطلع عليه الناظر وفكر فيه المفكر وسلم طبعه عن الحسد وخلع عن عنقه ربقة الهوى علم قطعاً أنه كلام من احاط علماً بحقائق الاصول وخفيها وتقدم في معرفة المذاهب مستولياً على واضحها وجليها فلو كان لاحد من ائمتنا ممن سبق او تأخر مقالة في رد القياس وانكارها لنقلها ولردها بالادلة كما فعل في غيرها وتأولها فكيف يقال بان احداً من الائمة السابقين انكر القياس وحجره كلا وحاشا ومن قعد به العجز او تأخرت همته عن الاطلاع على كلامهم في الاصول ودقائقها فعليه بالوقوف على اوضاعهم الفقهية ومضطرباتهم الاجتهادية عبادة وغيرها فانه يعلم بذلك اكبابهم على تحصيل اكثر المسائل بالاقيسة المعنوية وتعليقها بالاوصاف الشبهية ، وما يجرى منهم في اثناء المحاورات ومكالمة الخصوم من رد اقيستهم انما كان لضعف تلك الاقيسة لا لانكارهم لقاعدة القياس ، ومن اعظم ائمتنا في مكالمة الخصوم واكثرهم غوصاً وتبحراً في العلوم الامام ابو طالب عليه السلام فانه شاد اقيسة المخالفين بالاعتراض وحل عراها مقارعة بالاسلحة النظرية وملاحظة لازوم المضائق الجدلية فمن هذه حاله كيف يقال أنه منكر للقياس هذا لايتسع له عقل اه من اقسطاس من باب الرد على نفاة القياس (٢) في القاموس قاسان بالقاف والسين بلد بما وراء النهر وناحية باصبهان غير قاشان المذكور مع قم اه وفي حاشية السعد قاسان بالقاف والسين المهملة من بلاد الترك اه من مباحث خبر الآحاد اه وهو محمد بن اسحق اخذ عن داود وخالفه في مسائل اه من الملل والنحل (٣) الحسين بن عبيد من اصحاب داود

---

وشراح كلامه القائلين بجواز التعبد بالقياس كلهم ناطقة بوقوع التعبد به الا داود الظاهرى والقاساني والنهرواني قلت وسبب هذا ما عرفت من جمع الخلاف والبحث فى مسئلة واحدة (قوله) فوجب الامتناع من العمل به ، لان اثبات مالا دليل عليه باطل (قوله) وقائل تمسك في نفيه بالكتاب والسنة ، يعنى انهما وردا بابطاله فهذا أخص من متمسك القائل الاول لان الاول تمسك بعدم وجود مايدل عليه من السمع وهذا تمسك بوجود دليل من السمع على بطلانه وهو ماسيأتى للمؤلف من ان الشرع منع من اتباع الظن (قوله) احتج الموجب عقلا ، ان اراد عقلا فقط فلم يتقدم ذكر القائل به وان اراد عقلا وسمعاً فالدليل المذكور انما هو حجة الموجب عقلا فقط مع ان قوله فيما يأتى احتج الاخرون لايصلح مقابلا له لانه شامل لمذهبين وجوب التعبد من جهة السمع فقط ووجوبه من جهة السمع والعقل لان قوله اومعه إشارة اليه ولا يصلح ايضاً ان يكون قوله احتج الاخرون مقابلا لقوله سابقاً الوجوب عقلا وسمعاً لما ذكرنا من ان قوله او معه اشارة الى القائل بوجوبه

---

(قوله) فهذا أخص من متمسك القائل الخ ، النسبة بين الوجود والعدم التباين فلا اخصيه فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) ان اراد عقلا فقط الخ الظاهر أن مراد المؤلف بقوله احتج الموجب عقلا

وسمعاً (قوله) مستلزم لحصول الوهم بنقيضه ، أي بنقيض الحكم في الفرع كتحليل النبيذ مثلا وانما كان موهوماً لان الراجح التحريم لكونه مظنوناً وانما زاد هذا الاستلزام ليتعين العمل بالراجح لانه لما استحال الخروج عن النقيضين تعين العمل باحدهما والموهوم مشتمل على ظن المضرة فتعين المظنون لسلامته عنها (قوله) لان ظن الحكم ، خبره قوله يقتضي ظن كون تركه سبباً في العقاب وقوله بان مخالفة حكم الله ، خبره قوله سبب في العقاب (قوله) ظن كون تركه ، أي ترك الحكم سبباً في العقاب لان الترك هو الجانب الموهوم المشتمل على ظن المضرة (قوله) ولامعنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك ، أي كون ترك ماوجدت فيه العلة سبباً في العقاب وقد قرر الاسنوي هذا الاستدلال بتقرير اقرب فقال العمل بالوهم دون الظن عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو ممتنع عقلا وشرعاً فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك (قوله) احتج الأخرون وهم القائلون بالتعبد به ، لابد من زيادة قيد الوجوب فيكون المعنى وهم القائلون بوجوب التعبد به لان المؤلف عليه السلام اراد بقوله احتج الاخرون من سبق اعنى القائل بان التعبد بالقياس انما وجب من جهة السمع والقائل بانه وجب من جهة العقل والسمع فان قول المؤلف عليه السلام او معه اي مع العقل اشارة الى هذا القول الآخر ولا خفاء في تقييد هذين القولين بالوجوب فيكون ماذكره هنا مع هذا التقييد موافقاً لما سبق في اعتبار قيد الوجوب ويكون معنى قوله دون العقل أي فلا يدل على وجوب التعبد ولو لم يعتبر قيد الوجوب لكان التقدير دون العقل فلا يدل على جواز التعبد به وليس كذلك فان صاحب هذا القول قائل بالجواز كما صرح به المؤلف عليه السلام فيما سبق حيث قال والعقل انما هو مجوز للتعبد به لاموجب وقوله احتج الأخرون ، ان جعل مقابلا لقوله الموجب عقلا وسمعاً لم تظهر المقابلة لان من الاخرين من يقول بذلك لقوله او معه وان جعل مقابلا لقوله الموجب عقلا بتقدير قيد اي الموجب عقلا فقط ففيه ماعرفت من ان الآخرين كلامهم في وقوع التعبد كما هو مقتضى استدلالهم بالآية وما بعدها لافي وجوب التعبد كما هو مذهب القائل بالوجوب عقلا فقط وهما مسئلتان كما عرفت

بعض الوقائع (بالعقل) فانه حاكم (١) كالشرع كما تقدم والقبيح إنما هو خلو الواقعة من مطلق الحكم لاخلوها عن الشرعي واللازم من نفي القياس إنما هو الخلو عن الشرعي لاعن مطلق الحكم ، وحاصل الدليل العقلي الذي أورده أبو الحسين وغيره أن المجتهد اذا ظن كون الحكم في الاصل معللا بعلة معينة ثم وجدها فى الفرع حصل له بالضرورة ظن ثبوت مثل ذلك الحكم فى الفرع وحصول الظن بالشيء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وبديهة العقل تقضى باستحالة الخروج عن النقيضين أو الجمع بينهما فوجب العمل بأحدهما والموهوم مشتمل على ظن المضرة دون المظنون لان ظن الحكم فيما وجدت فيه العلة مع العلم اليقيني بأن مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب يقتضي ظن كون تركه سبباً في العقاب فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك (٢) إحتج (الاخرون) وهم القائلون بالتعبد به من جهة السمع دون العقل

---

اه ملل (١) والجواب عند من لم يجعل العقل حاكما كالشرع بعد تسليم وجوب أن يكون لكل واقعة حكم هو أن الذى لايتناهى الجزئيات لا الاجناس ويجوز التنصيص على الاجناس كلها بعمومات تتناول جزئياتها حتى تفي بالاحكام كلها مثل كل مسكر حرام وكل مطعوم ربوى وكل ذى ناب حرام الى غير ذلك ومعنى هذا في حواشى العضد اه (٢) ويدل على ذلك قوله تعالى (قل أرأيتم ان كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد) اه وقد نظمه بعضهم فقال

قال المنجم والطبيب كلاهما ... لن تبعث الاموات قلت اليكما
ان صح قولكما فليس بضائرى ... او صح قولي فالوبال عليكما

---

أ مامع السمع او وحده وقول المحشي فالدليل المذكور انما هو حجة للموجب عقلا لاينافي أن يكون حجة لله ولين بالنظر الى العقل فتأمل في هذه القولة والقولة الثانية وهي قوله وقوله احتج الآخرون ان جعل الخ اه ح من خط شيخه (قوله) أي كون ترك ماوجدت فيه العلة الخ ، الاظهر عود الاشارة الى الاقرب أعنى تعين العمل بالظن اه حسن بن يحيي عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله (قوله) لابد من زيادة قيد الوجوب ، تقييده بالوجوب في أصل القول حيث قال بوجوب التعبد به يغنى عن إعادته فكيف يقال لابد من زيادة قيد الوجوب اه عن خط السيد احمد بن حسن بن اسحق ح

المؤلف عليه السلام من الاحتجاج على وجوب التعبد بالقياس كما عرفت وانما يدل على وقوع التعبد به ووروده مع انه لادلالة فيما ذكرنا على ان التعبد به من جهة السمع لاالعقل او معه اذلاتعرض في هذا الاحتجاج لنفي دلالة العقل ولا لثبوته ولعل المؤلف عليه السلام قصد الاحتجاج للآخرين بما ذكر في الجملة ولوعلى بعض المدعى والله أعلم (قوله) فان ترتب القياس الشرعي على اخراب بيوتهم ، يعني على الاخراب المدلول عليه بقوله تعالى يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين اذ يكون المعنى حينئذ يخربون بيوتهم فقيسوا بعض الاحكام على بعض ولايخفى ركة ذلك كما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله ) فلقوله صلى الله عليه وآله وسلم الظاهر ان المتن هكذا ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم فتكون الفاء من الشرح

(قوله ) اذ لا تعرض في هذا الاحتجاج الخ ، قد اكتفى عن ذكر الدليل العقلي بذكره في احتجاج الوجوب عقلا فقط فتأمل. اه ح عن خط شيخه ونفي دلالة العقل يكتفي فيهما بالاصل وهو العدم اه حسن بن يحيى الكبسي (قوله) ولا يخفى ركة ذلك كما ذكره المؤلف ، في شرح المختصر للسبكي مالفظه ، واعلم أن أصحابنا استدلوا بهذه الآية خلفاً عن سلف والحق فيها انها غيرمفيدة للقطع ولكنها

او معه بالكتاب والسنة والاجماع فالكتاب ( لقوله تعالى فاعتبروا ) (١) ياأولي الابصار (٢) وجه الدلالة ان القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار لكونه مشتقاً من العبور وهو حقيقة في المجاوزة نقلا واستعمالا فالقياس اعتبار فيكون مأموراً به فيكون واجباً وهو المطلوب واورد عليه بأن (٣) المراد بالاعتبار هنا الاتعاظ (٤) لاالقياس لعدم مناسبته صدر الاية فان ترتب القياس الشرعي على إخراب بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين مما يصان نظم التنزيل عنه ، واجيب بأن المراد بالاعتبار القدر المشترك بين الاتعاظ والقياس وهو نفس المجاوزة الشاملة للقياس والاتعاظ فان الاتعاظ مجاوزة من حال الغير الى حال النفس وكون صدر الاية لايناسب القياس بخصوصه لايستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بين الاتعاظ وبينه (و) أما السنة فلقوله) (٥) صلى الله عليه وآله وسلم (لابن مسعود) إقض بينهما بالكتاب والسنة فان لم تجد الحكم فيهما (فاجتهد برأيك ) إحتج به الرازي في المحصول والمنتخب (وهي ظنية ) يعني أن الحجة المأخوذة من الاية والحديث ظنية ، أما الحديث فواضح ، وأما الاية فلظهور تخصيص الاعتبار فيها بالاتعاظ (و) من الحجج المأخوذة من السنة (تصويبه) (٦) صلى الله عليه وآله وسلم (لمعاذ) روى احمد وابو داود والترمذي وابن عدي والطبراني والبيهقي من حديث

---

اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (١) والاعتبار قياس الشيء بالشيء الا في الامور العادية والخلقية اي الشيء الذي يرجع الى العادة والخلقة كأقل الحيض والنفاس والحمل واكثره فلا يجوز ثبوتها بالقياس لأنها لايدرك المعنى فيها فيرجع فيها الى قول الصادق وقيل يجوز لانه يدرك اه سبكي ومحلي (٢) وقوله تعالى « ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون » قال صاحب الكشاف فيه دليل على صحة القياس اه (٣) الاولى ترك الباء اه (٤) لغلبته فيه ولدلالة سياق الآية عليه فان الله تعالى قال « يخربون بيوتهم بايديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا ياأولي الابصار » ، والمناسب أن يكون الاعتبار لا أن يكون المراد فقيسوا الذرة على البر ولو فرض ذلك لكان ركيكاً من الكلام يتنزه عنه كلام الله تعالى اه سبكي على المختصر (٥) الفاء من الشرح جواب أما والواو في وأما السنة ظاهره أنها من المتن وأصل المتن ولقوله اه (٦) قلت ومن الحجج المأخوذة من السنة ايضاً ماسيأتي من خبر الخثعمية في مسالك العلة المسمى تنبيهاً على اصل القياس فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد نبه فيه على اصل القياس وعلى علة الحكم وعلى صحة الحاق الفرع بها وسيأتي بيان ذلك اه (*) وفي الحديث عن جابر بن عبدالله قال قال عمر بن الخطاب هششت فقبلت وانا صائم فقلت يارسول الله صنعت اليوم امراً عظيماً قبلت وانا صائم قال ارأيت لو مضمضت من الماء وانت صائم قال عيسى بن حماد في حديثه قلت لاباس ثم اتفقا ، قال فه، اه رواه ابو داود بهذا اللفظ ورواه ايضاً احمد عن جابر عن عمر ولفظه هششت يوماً فقبلت وانا صائم فأتيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقلت صنعت اليوم امراً عظيماً قبلت وانا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ارأيت لو تمضمضت وانت صائم قلت لاباس بذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ففيم اه في الصحاح

(قوله) ولأهل الحديث في اسنادهذا الحديث مقال ، قد ذكر ذلك المقال ابن حجر في تلخيصه وبسط الكلام في ذلك فخذه من هنالك ان شاء الله تعالى (قوله) ولكن معناه صحيح متلقى عندأئمة الفقه والاجتهاد بالقبول ، يقال فرق بين هذا وبين المتلقى بالقبول فان المتلقي بالقبول كاسبق للمولف عليه السلام ماكانت الامة أو العترة بين متأول له وعامل به فتضمن الاجماع على صحته اذ لولم يصح لما عمل به بعض وتأوله الآخرون لعدم الحاجة الى تأويل الباطل وأما هذا الحديث فاذا كان فيه مقال فلا اجماع على صحته وأما تلقى معناه وصحته فلايدل على صحة متنه اذ قد يكون ذلك لدليل غيره والله أعلم (قوله) وقال أنه مغن عن مجرد الرواية ، يعنى فلا يبحث عن راويه ، قلت ومن الحجج المأخوذة من السنة أيضاً ما سيأتى من خبر الخثعمية في مسالك العلة فان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قد نبه فيه على اصل القياس وعلة حكمه وعلى صحة الالحاق بالعلة ولذا سمي هذا المسلك بالتنبيه على اصل القياس

---

الحرث بن عمرو ابن اخي المغيرة (١) بن شعبة قال حدثنا ناس من أصحاب معاذ عن معاذ قال لما بعثه ﷺ الى اليمن قال كيف تقضي إذا عرض لك قضاً قال أقضي بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال فبسنة رسول الله ﷺ قال فان لم تجد في سنة رسول الله ولا فى كتاب الله قال أجتهد رأيي (٢) ولا آلو قال فضرب رسول الله ﷺ فى صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه (٣) رسول الله ولاهل الحديث فى إسناد هذا الحديث مقال ولكن معناه صحيح متلق عند أئمة الفقه والاجتهاد بالقبول ولهذا استند ابو العباس بن القاص فى صحته الى ماذكرناه وقال أنه مغن عن مجرد الرواية ، وأما الاجماع فقد أشار اليه بقوله ( ولمثل ماسبق فى

---

وقد هش بفلان يهش بالفتح هشاشة اذا خف اليه وارتاح اه (١) المشهور فيه ضم الميم وحكى ابن قتيبة وغيره جواز الكسر قاله النووي في اوائل شرح مسلم في المقدمة اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) وفي بعض الطرق اقيس الامر بالامر اه قسطاس (*) وعنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لمعاذ وابى موسى وقد انفذهما الى اليمن بم تقضيان قالا ان لم نجد في الكتاب والسنة ، قسنا الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به «» اه معتمد ابى الحسين «» فقال اصبتما اه منهاج قرشي (٣) ودلالته واضحة الا أن المتنظني لأنه خبر واحد والمسئلة اصولية فتنبني على الاكتفاء بالظن فيها لأن في ذلك خلافاً على أنه قد ادعي فيه التواتر المعنوى وما ثبت في حق معاذ ثبت في حق غيره لقوله صلى الله عليه وآله وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة اه قسطاس

---

تفيد الظن وما ذكر من الركاكة قد ذكر اصحابنا انها تتاتى لو قيل وقيسوا الذرة على البر ولا تجيء فيما اذا أتى بلفظ أعم كما هو فيما نحن فيه فان الاعتبار أعم من الاتعاظ وقياس الذرة على البر فما في ذلك شيء من الركاكة بل هو في اعلى مقام الفصاحة ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو سئل عمن ابتلع حصاة في نهار رمضان لم يكن ان يقول في جوابه من جامع فعليه الكفارة اذلا دخول لصورة السؤال تحت هذا اللفظ ويحسن كل الاحسان ان يقول من افطر فعليه الكفارة فان فيه الجواب وزيادة فائدة ، وعند هذا نقول ان اراد المصنف انه ظاهر في الاتعاظ غير ظاهر في القياس فهو ممنوع بل هو ظاهر فيهما جميعاً ، نعم دخول الاعتبار اظهر لانه بسببية خصوص السبب الذي دخوله تحت اللفظ اظهر ، واذا كان ظاهراً حسن الاستدلال به لمن يكتفي بالظهور في المسئلة ولمن يريد ان يضم اليه ظواهر اخر يصل بمجموعها الى القطع ممن لايكتفي بالظهور الخ اه المراد نقله (قوله) قد ذكر ذلك المقال ابن حجر في تلخيصه ، قال فيه قال الترمذي لاأعرفه الا من هذا الوجه وليس اسناده بمتصل وقال البخاري في تاريخه لايصح ولا يعرف الا بهذا وقال الدارقطني في العلل رواه سعيد عن ابن عوف هكذا وارسله عبد الرحمن ابن مهدي وقال ابن جرير لايصح لان الحرث مجهول وشيوخه لايعرفون قال وقد ادعى بعضهم فيه التواتر وهذا كذب بل هو ضد المتواتر لانه ماروا احد غير ابن عوف عن الحرث فكيف يكون متواتراً وقال عبد الحق ولا يسند ولا يوجد من وجه صحيح وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية لا يصح وان كان الفقهاء يذكرونه في كتبهم ويعتمدون عليه وان كان معناه صحيحاً ولهذا اسند ابو العباس الخ قال وهو نظير اخذهم لحديث لاوصية لوارث مع كون راويه اسمعيل بن عياش اه تلخيص باختصار يسير (قوله) يقال فرق بين هذا وبين المتلقي

خبر الاحاد ) (١) من اجماع الصحابة والتابعين فانه تواتر عنهم العمل بالقياس والرجوع اليه عند عدم النص والاجماع متكرراً (٢) فلم ينكره عليهم احد والعادة تقضي بأن اجماع مثلهم في مثله لايكون إلا عن قاطع (٣) فيوجد قاطع دلّ على حجيته قطعاً ، فان قيل غايته أنه اجماع سكوتي فيكون ظنياً ، قلنا ليس كل سكوتي ظنياً (٤) ومثل هذا السكوتي قطعي لاظني لان العادة تقضي بأن السكوت في مثله من الاصول (٥) العامة الدائمة الاثر وفاق (٦) ووفاقهم حجة قاطعة ، فان قيل هذا انما يفيد القطع بوقوع العمل بالقياس والمطلوب القطع بوجوب العمل به لما تقرر من أن المراد بالتعبد بالقياس إيجاب الشارع للعمل بموجبه ، قلنا قد أفاد القطع بحجية القياس وبه يتم المطلوب للقطع بوجوب العمل بما دل القاطع على حجيته ومن عمل الصحابة بالقياس رجوعهم الى أبي بكر في قتال بني حنيفة (٧) على الزكاة وذلك

---

(١) عبارة فصول البدايع للفناري ولنا في وقوعه سمعاً قطعياً اولا تواتر العمل به عن جمع كثير من الصحابة عند عدم النص والعادة تقضي أن إجماع مثلهم في مثله ليس الا عن قاطع على حجيته وتواتر القدر المشترك كاف ، وثانياً إن عملهم به شاع ولم ينكر والعادة تقضي بأن السكوت في مثله من الاصول العامة الدائمة الاثر وفاق وهو حجة قاطعة ، من ذلك أنهم رجعوا بعد اختلافهم الى رأي ابي بكر في قتال بني حنيفة على اخذ الزكاة اه (٢) صفة لمصدر محذوف أي عملا اورجوعاً متكرراً اه والاقرب أنه حال من العمل اه (٣) سوغ لهم العمل والا لكان تشريعاً منهم والمعلوم من احوالهم التوقف في الشرعيات على ماجاء به الشرع الا أنه لايخفى ان ذلك فعل منهم وانما يدل الفعل على الجواز لاعلى الوجوب والجائز لايسمى تعبداً وانما يسمى بتجوز الشرع مباحاً كأباحة الرخصة للحاجة الى دفع الحادثة عند عدم النص كالحاجة الى دفع الحاجات غير الضرورية اه من شرح المختصر للجلال رحمه الله (٤) اذ السكوت الظني محله عند عدم التكرار وهذا سكوتي متكرر في وقائع كثيرة فينتفي الاحتمال اه (٥) بيانية المثل اه (٦) لبعد إجماعهم على السكوت على الخطأ واذا ثبت كونه إجماعاً فلا بد له من مستند غير القياس والا كان دوراً واستدلالا على الشيء بنفسه وهذا هو المطلوب من ثبوت دليل شرعي على التعبد به اه جلال (٧) وقوله والله لاقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة وهو قياس منه للزكاة على الصلاة وهذا

---

( قوله ) والعادة تقضي بان اجماع مثلهم الخ وقوله فيوجد قاطع على حجيته قطعاً وقوله فان قيل غايته انه اجماع سكوتي الخ ، لا يخفى أن المؤلف عليه السلام قد جمع بين طريقين من الاستدلال على حجية القياس ذكرهما ابن الحاجب وشراح كلامه وبيان ذلك أن ابن الحاجب استدل اولا بانه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة انهم عملوا بالقياس عند عدم النص والعادة تقضي بان اجماع مثلهم في مثله لا يكون الا عن قاطع فيوجد قاطع على حجيته قطعاً وما كان كذلك فهو حجة قطعاً فالقياس حجة قطعاً ثم استدل ثانياً بان عملهم بالقياس تكرر وشاع ولم ينكره عليهم أحد والعادة تقضي بان السكوت في مثله من الاصول العامة الدائمة لأجل انه وفاق ووفاقهم حجة قاطعة ، اذا عرفت ذلك فالاستدلال الاول لا يتوقف على كون الاجماع حجة ولا على أن سكوت الباقين وفاق بل على ان العادة تقضي بان هذه الصورة من الاجماع تكشف عادة عن وجود قاطع يكون ذلك القاطع هو الحجة على القياس فهذا الاستدلال حجة عقلية قاطعة سواء كان الاجماع حجة شرعية اولا وقد سبق لابن الحاجب نظيره في الاستدلال على حجية الاجماع وجعله حجة عقلية على حجية الاجماع ولم يتعرض له المؤلف عليه السلام هنالك وأما الاستدلال الثاني فهو متوقف على وفاق الساكتين ليكون اجماعا فالاستدلال به مبني على أن الاجماع حجة شرعية لا لكشفه عن قاطع يدل على حجية القياس كما في الاستدلال الاول فقوله عليه السلام فان قيل غايته أنه اجماع سكوتي الخ أورده السعد في الحواشي على الاستدلال الثاني لا على الاول لعدم وروده عليه والمؤلف عليه السلام قد جمع بين الاستدلالين هنا فوقع الاشكال في الجمع بين قوله ولم ينكره عليهم احد وبين قوله والعادة تقضي وقوله فيوجد قاطع وكذا في ايراد هذا السؤال على الاستدلالين جميعاً فتأمل والله اعلم (قوله) لما تقرر من أن المراد بالتعبد بالقياس إيجاب الشارع للعمل بموجبه ، هذا تصريح بمثل ماذكره الآمدي

---

بالقبول ، لم يرد المؤلف عليه السلام بالمتلقي بالقبول بالنظر الى معناه ماهو المصطلح عليه في علم الحديث فلا يرد عليه ماذكره المحشي فتأمل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) لاجل انه وفاق ، خبر ان اه منه ح (قوله) بين قوله ولم ينكره احد ، اذ هذا هو الاستدلال الثاني اه منه ح

لقياسهم خليفة الرسول (١) على الرسول ﷺ ومنه قول عبد الرحمن بن سهل الانصاري البدري لابي بكر وقد ورث أم الام دون أم الاب لقد تركت التي لو كانت هي الميتة (٢) ورث مالها كله فرجع الى التشريك بينهما في السدس (٣) وذلك لان ابن الابن عصبة وابن البنت لا يرث، وحاصله أن هذه أقرب فهي أحق بالارث فاعتبر في توريثها الرأي ومنه مارواه مالك والشافعي بسند صحيح أن عثمان (٤) ورث تماضر (٥) بنت الاصبغ من عبد الرحمن بن عوف وقد كان طلقها في مرضه (٦) فبتها وإنما ذلك بالرأي (٧) ومنه ماروي أن علياً (٨) عليه السلام قال لعمر لما شك في قود القتيل الذي اشترك في قتله سبعة أرأيت لو اشترك نفر في سرقة أكنت تقطعهم قال نعم (٩) قال وذلك، وهو قياس للقتل على السرقة، ومنه ماجاء في الصحيح أنه لما قيل لعمر أن سمرة قد أخذ الخمر من تجار اليهود في العشور (١٠) وخللها وباعها قال قاتل الله سمرة أما علم أن رسول الله ﷺ قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها (١١) وباعوها وأكلوا أثمانها قاس الخمر على الشحم في أن تحريمها تحريم لثمنها، ومنه قول علي رضي الله عنه لما استشار عمر

---

الأثر متفق على صحته اه سبكي (١) فانهم انما اطاعوه على قتالهم لقياسهم له على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بجامع كونهما داعيين الى الله واجيب بان ذلك ليس من القياس بل من دلالة الاقتضاء العقلية فانه لامعنى لكون الخليفة خليفة الا قيامه بما قام به المخلوف واستحقاق الخلافة هو المستلزم لاستحقاق قتال مانعي الزكاة اه جلال (*) هذه رواية العضد عن الآمدي، قال السعد وكأن العضد يستضعف هذا الكلام ويرى أنهم قاسوا الزكاة على الصلاة لما ثبت عندهم من أن الاجتماع والاصرار على تركها يوجب حل القتال اه (٢) دون ابن ابنها اه من شرح الجلال على المختصر (٣) أي قسم السدس بينها وبين ام الام اه جلال (*) فقاس ارثها على ارثه منها واجيب بان ذلك من الفحوى لأن ام الاب اولى من ام الام والنزاع ليس في الفحوى وان سماها بعضهم قياسا اه جلال (٤) في شرح الجلال عمر اه ولم يسم الميت في شرحه ايضا اه (٥) تماضر بنت الاصبغ الكلبية التي طلقها عبد الرحمن بن عوف في مرضه فورثها عثمان بن عفان مذكورة في المهذب في الفرايض في إرث المبتوتة في المرض وهي بضم التاء وكسر الضاد المعجمة وآخرها راء مهملة وابوها الاصبغ بفتح الهمزة وسكون الصاد المهملة وبعدها باء موحدة مفتوحة ثم غين معجمة اه من تهذيب الاسماء للنووي رحمه الله (٦) مرض موته اه جلال وقوله فبتها البتات طلاق الثلاث (٧) اي بالقياس على عدم توريث القاتل لمورثه بجامع كون كل منهما أراد بفعله غرضا فاسداً، واجيب بانه قياس للطلاق على القتل في كونه سبباً للحرمان فهو مع كونه قياسا في الاسباب ولا يصح عند المصنف ظاهر الفرق لان الطلاق جائز والقتل محرم ولا قياس لجائز على محرم اه جلال (٨) وهذا ذكره الاصوليون وهو لا يعرف وإنما المعروف عن عمر في جماعة قتلوا صبيا لو تمالى عليه أهل صنعاء لقتلتهم اه سبكي (٩) وأجيب بمنع صحة قطع الجماعة بنصاب واحد لان كل واحد منهم لم يسرق نصابا وذلك شبهة تدفع الحد وعلى ذلك إمامنا زيد بن علي والمريقان ولو سلم فقتل الجماعة لواحد ثابت بعموم من قتل ومن تطلق على الواحد والجمع والفرض أن كل واحد قاتل اه جلال رحمه الله (١٠) أراد بالعشور الجزية اه (١١) قال ابو اسامة جملوها اذابوها وهو بالجيم اه من شفاء الاوام

في تفسير التعبد بالقياس كما عرفت وهذا السؤال والجواب أورده السعد الا أن عبارته في الجواب قلنا لما ثبت القطع بان القياس حجة ثبت المطلوب الخ (قوله) لقياسهم خليفة الرسول على الرسول، هكذا ذكره الآمدي وذكر السعد ان العضد أشار الى تضعيفه وانه يرى أنهم قاسوا الزكاة على الصلاة لما ثبت عندهم من ان الاجماع والاصرار على تركها يوجب حل القتال (قوله) وابن البنت لا يرث، لانه من ذوي الارحام وهم لا يرثون الا بعد عدم العصبات من النسب والسبب وذوي السهام من النسب (قوله) وانما ذلك بالرأي، قياساً على قاتل من يرثه ليرثه (قوله) في العشور لعله أراد بها الجزية (قوله) فجملوها، اي جملوها وذكا

الناس في حد شارب الخمر أرى أن تجعلها بمنزلة حد الفرية (١) إن الرجل اذا شرب هذى واذا هذى أفترى أخرجه ابن جرير عن يعقوب بن عتبة وفي رواية مالك عن ثور بن يزيد الديلمي وعبدالرزاق عن عكرمة اذا شرب سكر واذا سكر هذى روى ذلك كله الاسيوطي في القسم الثاني من جمع الجوامع (٢) فقاس علي رضي الله عنه الشارب على القاذف ومنه قياس بعضهم قول الرجل لزوجته أنت علي حرام على اليمين وبعضهم على الطلقات الثلاث وبعضهم على الواحدة وبعضهم علي الظهار ، ومن كتاب لعمر بن الخطاب الى أبي موسى الاشعري ثم الفهم الفهم فيما أدي اليك مماليس في كتاب ولا سنة ثم قايس الامور عند ذلك واعرف الامثال والاشباه رواه الدار قطني والبيهقي وابن عساكر وروي أن عمر بن الخطاب أمر شريحاً أن يقضي بما استبان له من كتاب الله تعالى ثم بما استبان له من سنة رسول الله ﷺ ثم بما استبان له مما أجتمع عليه الناس قبله ثم يجتهد رأيه ويؤآمر جلساءه الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى ، قالوا هذه أخبار آحاد لو صحت فغايتها الظن والمسئلة قطعية فلا تثبت الا بدليل (٣) قطعي ، قلنا بين تلك الاخبار الآحادية قدر مشترك هو العمل بالقياس وذلك متواتر وأنه يكفينا ولا يضر عدم تواتر كل واحد كما في شجاعة علي كرم الله وجهه ، قالوا لعل العمل فيما ذكرتم من الصور لغير تلك الاقيسة والاجتهاد إنما هو في دلائل النصوص الخفية من الكتاب والسنة كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص وترجيح أحد النصين على الآخر والنظر في تقرير النفي الاصلي ودلالة الاقتضاء والاشارة والتنبيه والايماء ودلالة الخطاب وتحقيق المناط وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالادلة النصية لا المتعلقة بالاستنباط ، قلنا نحن نعلم من سياقها أن العمل (٤) بها كما في سائر التجريبات ، قالوا تلك أقيسة مخصوصة فلا يلزم منها وجوب العمل بكل قياس ولا سبيل الى التعميم الا القياس وفيه وقع

---

من البيوع (١) أى القذف اه (*) قال ابن القيم أنه خبر لا يصح البتة قال ابو محمد بن حزم وهو خبر مكذوب قد نزه الله علياً وعبدالرحمن عنه وفيه من المناقضة مايدل على بطلانه فان فيه إيجاب الحد على من هذى والهاذي لاحد عليه اه عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن احمد ، الحديث في الموطأ فينظر في هذا اه (٢) في الحديث اه (*) ينظر هل للاسيوطي كتاب جمع الجوامع والا فهو للسبكي اه نعم له كتاب كبير حافل ذكر لي بعض ساداتنا أنه في خزانته وانه ثمانية عشر مجلداً اه (٣) لكن عرفت أن النزاع انما هو في القياس بتخريج المناط ، أما مثل مافعله الصحابة فانما هو من تنقيح المناط كما نبهناك عليه في الامثلة ، وغيرها مثلها ولا نزاع في القياس بتنقيح المناط وكذا الحق في تحقيقه انه ليس بقياس لأن النص على العلة تعميم للحكم كما سنوضحه لك ان شاءالله تعالى اه جلال (٤) لكن عرفناك أن العمل وان

---

(قوله) عن يعقوب بن عتبه بن المغيرة بن الاخنس الثقفي روى عن أبان عن عثمان وسليمان بن يسار وعنه ابن اسحق وابراهيم بن سعد وثقه أبو حاتم الرازى مات سنة ثماني وعشرين ومائة وليس فيهم من يسمى يعقوب بن عقبة (قوله) في القسم الثاني هو قسم الافعال وجمع الجوامع هو الجامع الكبير في الحديث الذى ذكر فيه قسم الافعال وقسم الاقوال (قوله) ومنه قياس بعضهم ، أبو بكر وعمر وابن مسعود وعائشة ذكره في المنهاج (قوله) على اليمين ، بجامع أنها يمنع الرجل بها نفسه من المباح فأوجبوا فيه كفارة يمين اذا حنث ذكره الامام المهدي عليه السلام في المنهاج (قوله) وبعضهم ، علي كرم الله وجهه وزيد وابن عمر ذكره الامام المهدي في المنهاج قال فيه شبهوه بالتحريم العام في الزوجه فجعلوه كالتثليث بالطلاق لا تحل له بعده حتى تنكح زوجا غيره (قوله) وبعضهم على الواحده ، لم يعين في المنهاج القائل (قوله) وبعضهم ، ابن عباس (قوله) على الظهار لكونه تحريماً لا يمكن تلافيه من جهة الزوج فاشبه الظهار ذكره في المنهاج

النزاع ، قلنا القطع حاصل بأن العمل بها كان لظهورها لا لخصوصها (١) كسائر الظواهر التي عملوا بها من الكتاب والسنة فانا نعلم أن العمل بها لظهورها وإن احتمل أن عملهم بها لخصوصياتها ولانهم كانوا يوجبون العمل بكل ظاهر وما كانوا يجتهدون الا لتحصيل الظني ، قالوا ، العاملون به بعض الصحابة فلا يكون فعلهم دليلا ، قلنا لايقدح ذلك في الاتفاق فانه اذا تكرر وشاع ولم ينكر عليهم (٢) احد فالعادة تقضي بالموافقة فليس إستدلا لا بعملهم خاصة بل بعملهم وسكوت الاخرين مع التكرر والشيوع في أمر معين وذلك يدل بطريق عادي على الاتفاق ، قالوا لانسلم نفي الانكار (٣) غايته عدم الوجدان ولايدل على عدم الوجود ، قلنا لو أنكر لنقل عادة لأنه مما تتوفر الدواعي على نقله لكونه أصلا فيما تعم به البلوى ، قالوا قد نقل ذم الرأي (٤) روي عن علي رضي الله عنه أنه قال لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف (٥) أولى من ظاهره ، وعن عثمان مثله ، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال أنه تعالى قال لنبيه ﷺ « وأن احكم بينهم بما أراك الله » ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحد أن يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله ﷺ ، وعن أبي بكر أنه لما سئل عن الكلالة قال أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي ، وعن عمر أنه قال إياكم وأصحاب الرأي فانهم أعداء الدين أعيتهم الاحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا ، وعن ابن مسعود أنه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرم الله وحرمتم كثيراً مما أحل الله ، (٦) قلنا منقول عمن نقل عنه القول بالرأي والقياس فلا بد من التوفيق بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما والعمل بأحدهما من غير اولوية فيجب حمل المذموم على ما كان صادراً عن الجهال

(قوله) وان احكم بينهم بما أراك الله التلاوة لتحكم بين الناس بما أراك الله وفي آية أخرى وان احكم بينهم بما أنزل الله (قوله) قلنا منقول ، أي هـذا المذكور منقول الخ

(قوله) التلاوة لتحكم الخ ، وهو كذلك في كثير من النسخ اهـ ح

---

كان بها فليس من القياس المتنازع فيه وهو تخريج المناط اهـ جلال (١) لكن قد عرفت ان الخصم يرى أن ظهورها لا لكونها قياساً بل من دلالات النصوص ولو سلم أنها من محل النزاع فجعلها في الحكم كالظواهر قياس لها على الظواهر فلا يكون حجة لاثبات مطلق القياس الا بعد حجيته وحجيته انما تثبت بالقياس على الظواهر بجامع الظهور وذلك مع كونه قياساً في الاسباب والمصنف يعني ابن الحاجب يمنعه دور صريح اهـ جلال (٢) لكن لايخفى ان السكوت من لوازم الموافقة واللازم أعم والاعم لايستلزم الأخص بخصوصه وليست الموافقة من لوازم السكوت حتى يدل الملزوم على اللازم اهـ جلال (٣) سلمنا انتفاء الانكار ولكنه لايدل على الموافقة لجواز مانع من تقية او اعتقاد أن مسئلة القياس اجتهادية ظنية كما ذهب اليه ابو الحسين والاجتهاديات لايتجه فيها الانكار قبل النظر ولا بعد تقرر المذاهب فالسكوت عنه ليس بموافقة بل اعذر اهـ جلال (٤) والقياس من الرأي لأنه ما عدا النص رأي اهـ شرح الجلال (٥) وفي نسخة الخفين اهـ (٦) واجيب بالوقوع وبالنقل كما تقدم عن علي وعثمان وابن مسعود وابن عمر وما قيل من انهم انما انكروا ما صادم النص او ما عدم فيه شرط جمعاً بين دليل الوقوع ودليل الانكار

ومن ليس له رتبة الاجتهاد وما كان مخالفاً للنص والقواعد الشرعيـة أو لم يـكن له أصل يشهد له بالاعتبار أو مستعملا فيما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن جمعاً بين النقلين هذا على جهة الاجمال ، وأما التفصيل فالمراد من قول علي وعثمان أنه لو كان جميع الدين بالقياس ويـكون المقصود من ذلك أنه ليس كلما أتت به السنن على ما يقتضيه (١) القياس ، ومن قول ابن عباس الرأي المجرد عن اعتبار الشارع ومن قول أبي بكر تفسير القرآن ، ولاشك أنه مما لامجال للرأي فيه لاستناده الى محض السمع عن النبي ﷺ وأهل اللغة ، ومن قول عمر ذم من ترك الاحاديث وعمل بالرأي مع أن العمل به مشروط بعدم النص ومن قول ابن مسعود القياس الفاسد جمعا بين النقلين ، إحتج (المانع) للتعبد به إما عقلا فبأن القياس الظني الذي وقع فيه النزاع طريق (لايؤمن) فيه (الخطأ) وكل ما لا يؤمن فيه الخطأ فالعقل مانع منه والمقدمتان بينتان ، (قلنا) ذلك (لايفيد) المطلوب لانا لانسلم أن منع العقل مما لايؤمن فيه الخطأ إحالة له وإيجاب لنفيه وكيف يحيل مايكون طريقاً الى تحصيل مصلحة للمكلف لاتحصل دونه وذلك لان التعبد بالقياس فيه مصلحة لاتحصل دونه وهي ثواب المجتهد على اجتهاده وإعمال فكره في استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعديته الى محل آخر على ما قال عليه الصلاة والسلام ثوابك على قدر نصبك بل غايته (٢) ترجيح ترك سلوك طريق القياس على سلوكه إن لم يعارضه مرجح آخر والمدعى هو الاحالة فهو نصب للدليل في غير محل النزاع (سلمنا) أن منع العقل عنه إحالة له بناء على أن مايترجح تركه عقلا يمتنع التعبد به شرعا (في البعض) يعني لانسلم أنه يمنع من سلوك كل ما لايؤمن فيه الخطأ بل في البعض من ذلك وهو ماصوابه مرجوح وخطأه راجح أما ما كان صوابه راجحاً فلا (اذ لايؤمن) الخطأ (في الترك) له فيكون العقل موجباً للعمل به عند ظن الصواب واما سمعا فما (قيل) من أن (الشرع منع من اتباع الظن) فلا يجوز العقل أن يرد الشرع باتباعه بعد المنع منه ، بيان ذلك أنه منع الحكم بالشاهد الواحد وان أفاد الظن القوي لكونه صديقاً أو للقرائن وبشهادة غير العدول وان كثروا وعلمت أنهم متصونون عن الكذب الى الغاية وكاشتباه رضيعة بعشر أجنبيات فان كل واحدة منهن على التعيين يظن كونها غير الرضيعة فمنع اتباع الظن وحرم التزوج بواحدة

---

كاف للخصم لانه بين ان تلك الصور الواقعة ليست من محل النزاع وانهم انما انكروا مالم يكن مثلها وليس الا تخريج المناط اه جلال (١) قال ابو الحسين في المعتمد مالفظه ، معناه أي قول علي عليه السلام لو كان الدين جميعه بالرأي فكأنه اراد أن يبين ان ليس جميع ما اتت به السنن على مايقتضيه رأى الانسان وبين ذلك بمسح الخف اه (٢) أي منع العقل اه

---

(قوله) القياس الظني ، انما قيده بالظني لأنه الذي وقع فيه النزاع كما صرح به سعد الدين (قوله) أما ما كان صوابه راجحاً فلا ، قال في شرح المختصر فان المظان الاكثرية لاتترك بالاحتمالات الاقلية والا لتعطلت الاسباب الدنيوية والاخروية اذ ما من مسبب من الاسباب الا ويجرى فيه ذلك ويجوز تخلف الاثر عنه فان الزارع لا يزرع بيقين ان يأخذ الريع والتاجر لا يسافر وهو جازم بان يربح والمتعلم لايتعب في تعلمه وهو يقطع بانه يعلم ويثمر علمه ما يتعلم له الى غير ذلك بل العقل يوجب العمل عند ظن الصواب ان أمكن الخطأ تحصيلا لمصالح لاتحصل الا به على مالايخفى في موارد الشرع ومن طلب الجزم في التكاليف عطل اكثرها (قوله) يظن كونها غير الرضيعة ، قال في شرح المختصر لتحققه على تسعة تقادير ولايتحقق خلافه الا على تقدير واحد

(قوله) ان يأخذ الريع ، الريع بالفتح فضل كل شيء كريع العجين والدقيق والبذر ونحوه اه قاموس

منهن (قلنا) بل المعلوم وروده بمتابعة الظن كما في ظاهر الكتاب (١) وخبر الواحد وفي شهادة أربعة للزنا ورجلين لما عداه من موجبات الحد ورجل وامرأتين ورجل ويمين في الاموال والحقوق وامرأة واحدة فيما يختص بالنساء (٢) وغير ذلك وما ذكرتموه إنما منع فيه من اتباع الظن (لمانع خاص) وهو أن الظنون مراتب خفية غير منضبطة بنفسها فنيطت بمظان ظاهرة منضبطة فكان ماذكرتموه نقضاً للحكمة المسمى كسرا وسيجيء أنه لايضر وما (قيل) من أن الشرع ورد فيه (تفريق المتماثلات وجمع المختلفات) وثبوت ذلك في الشرع يحيله أي القياس وهذا مما أختص بتحريره النظام أما الاولى فمن تفريق المتماثلات إيجاب الغسل وغيره بخروج المني دون البول وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير والجلد بنسبة الزنا الى المسلم العفيف دون نسبة القتل والكفر اليه وثبوت القتل بشاهدين دون الزنا والتفاوت بين عدتي الطلاق والوفاة ومن جمع المختلفات التسوية بين العمد والخطأ (٣) في قتل الصيد في الفدآء (٤) وبين الزنا والردة في القتل وبين القاتل خطأ والمظاهر في الكفارة وأما الثانية فلان معنى القياس وحقيقته ضد ذلك وهو الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات، (قلنا) ماذكرتموه من أن ثبوت ذلك في الشرع يحيل القياس (ممنوع) لان للتعبد بالقياس شروطاً كصلوح الجامع علة وربما تفقد في المتماثلات لجواز عدم صلاحية مايتوهم جامعاً (٥) لكونه جامعاً وله موانع كمعارض أقوى في الاصل او الفرع

---

(١) هذا الجواب لايفيد ، أما خبر الواحد فلانهم مانعون للعمل به كما تقدم فهو كالقياس ، وأما ظاهر الكتاب والشهادات فان اريد قياس القياس عليها فمع أنه قياس في الاسباب وهو باطل كما سيأتي ، ظاهر الفرق بأن الشرع امر باتباع الشهادة والظواهر ولم يأمر بالقياس وقولكم أن الشرع انما منع الشاهد الواحد ونحوه لمانع خاص معارض بانه انما جوز العمل بالشاهدين والظواهر لمقتض خاص رجح على مانع اتباع الظن وخصص عموم المنع من العمل بالظن ، أما الظواهر فلان الطلب فيها معلوم ولا بد من امتثاله ولا يمكن الا بالظاهر والا كان تكليفاً بما لايفهم فذلك من دلالة الاقتضاء العقلية وأما الشاهدان فلضرورة فصل الخصومات ولا شيء من الامرين في القياس فانه لم يتحقق فيه طلب حكم الفرع ولا دعت اليه ضرورة لأن البرآءة عن الحكم فيه كافية فهو كالشاهد الواحد ونحوه وتحقيقه أن مراتب الظن متفاوتة فالمقدار المعتبر منه غير منضبط فلا يصح تعليل اثبات الحكم به الا بضابط للقدر المعتبر عنه ولا ضابط الا ماعينه الشرع من الظواهر والشاهدين ونحوها اه جلال (٢) كالقابلة اه (٣) هكذا في العضد وهو مبني على مذهب الفقهاء «» من وجوب الجزآء على الخاطي كالعامد ومذهب العترة عدم الوجوب على الخاطي لمفهوم الآية والاصل البرآءة ذكره في البحر اه «» قالوا ولا يؤخذ بالمفهوم ، قلنا حيث يخالف الاصل اه بحر (٤) في الاحرام اه عضد (٥) لكن لايخفى أن هذا مدعى الخصم بعينه فانه يدعي أنه يستحيل من الشارع تفويض غيره في ربط الحكم بما يجوز انتفاء صلاحيته لذلك كما هو معنى التعبد بالقياس فان النزاع في القياس بتخريج

---

من الاموال ونحوها وعبارة شرح المختصر من شهادة أربعة ورجلين ورجل وامرأتين ورجل ويمين (قوله) أن للظنون مراتب خفية ، وتحقيقه أن مراتب الظنون وحصولها بأسبابها بحسب الوقائع وما يمكن تحصيله من مراتبه في القضايا ومالا يمكن واعتباره بحسب امكان الاقوى وعدمه أو غير ذلك مما يختلف اختلافا عظيما وكانت خفية الخ (قوله) وهذا مما اختص بتحريره النظام ، اعتمد المؤلف عليه السلام ما في شرح المختصر وفي المنهاج للامام المهدي عليه السلام قال الحاكم وروى اهل الحديث أن جعفر بن محمد الصادق عليه السلام إحتج بها

(قوله) واعتباره بحسب امكان الاقوى ، مثل خبر الواحد بموت زيد وعندك قرائن تدل على الموت قبل حصول الخبر فانه يحصل لك العلم بموته او الظن المقارب له والعكس مع عدم القرائن ومن ثمه قالوا الظن المقارب للعلم والظن الغالب ونحوها اه (قوله) وروى أهل الحديث ان جعفر بن محمد الخ، الذي ذكر في آخر قصة جعفر عليه السلام وابي حنيفة انه لما احتج عليه جعفر بهذه الاشياء قال له ابو حنيفة اليست هذه من القياس قال لاحدثني بها ابي عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وانكار جعفر على ابي حنيفة لما أكثر في القياس وآثره على غيره لا لانه منكر للقياس وسيأتي له شيء من ذلك في اثنا الكتاب اه (قوله) فقطعه ، أي لم يجد منه

وربما يوجد فى تلك المتماثلات والعكس في المختلفات لجواز اشتراكها في جامع من دون معارض مع جواز اقتضاء العلل المختلفة فى المحال المختلفة حكما واحداً وللقوم شبه أخرى بطلانها واضح فلم نذكرها ،

(**مسئلة** والنص على العلة غير كاف في التعبد به ) أي بالقياس، فيما وجدت فيه تلك العلة المنصوصة فلايكون النص عليها إذناً من الشارع في ذلك القياس المخصوص وإعلاماً بحجيته وإيجاباً للعمل بموجبه مع فرض عدم شرعية القياس من أصله وهذا مذهب أئمتنا والجمهور وقال به من نفاة القياس بعض أهل الظاهر والجعفران وذهب أحمد بن حنبل وأبو بكر الرازي والشيخ الحسن الرصاص وبعض نفاة القياس كالنظام والقاساني والنهرواني وبعض أهل الظاهر الى أن تنصيص الشارع على علة فى موضع يكفي في التعبد بالقياس فى ذلك الموضع واختاره في فصول البدائع لمذهب الحنفية والذاهبون الى هذا المذهب من النفاة يخصصون ماسبق لهم بما لم ينص فيه على العلة وما نقل هنا عن النظام هو المشهور عنه ونقل عنه الغزالي أن التنصيص على العلة يقتضي تعميم الحكم فى جميع مواردها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس ومثله نقل أصحابنا عن أبي هاشم (١) والكرخي وكلامهما محتمل للامرين ولهذا حمله الحاكم أبو سعيد(٢) على مذهب الاكثرين وقال أبو طالب أن كلام أبي هاشم محتمل وفصل أبو عبدالله البصري بين أن يكون الحكم المعلل تركاً وبين أن يكون فعلا فجعل النص على العلة كافياً فى التعبد بالقياس فى الاول دون الثاني، وإنما لم يكن النص على العلة كافياً عند الاكثرين ( لجواز كونه لمجرد الانقياد ) (٣) والقبول فان النفوس (٤) الى قبول ما عرفت فيه الحكم والمصالح من الاحكام أميل وعن قبول الاحكام المحضة والتعبدات الصرفة أبعد ، وبهذا يندفع مااحتج به الاخرون من أنه لولم يكن ذكرها للتعميم

---

المناط لا في القياس بالعلة المنصوصة فانه من تعميم الحكم لا من القياس وهذا هو الجواب على قوله اولجواز وجود المعارض للعلة في الاصل فان معناه جهل المكلف للعلة التى بنى الشارع عليها الحكم في الاصل اوفي الفرع فكيف يتعبد الجاهل للمناط المعتبر بالقياس مع جهل المناط الذى قصده الشارع وبمثل هذا ايضاً يندفع القول بان القياس في المختلفات يجوز باعتبار اشتراك المختلفات في معنى جامع لأن التشابه بينهما من جهة لايستلزم التشابه بينهما من الجهة التى جعلها الشارع مناطاً لحكم الاصل فان الاعم لايستلزم الاخص كما علم اه جلال (١) وكذا روى «» عن المؤيد بالله احمد بن الحسين الهاروني رحمه الله تعالى ذكره ابن بهران في شرحه للاثمار في الاقرار اه «» ورواه صاحب الفصول اه (٢) سعد ، هكذا في نسخة وهو الثابت في نسخة بعض تلاميذ المصنف وسعيد ثبت في نسخة اه (٣) لا لقصد الالحاق اه (٤) رد هذا بانه خلاف الظاهر لأنه صلى الله عليه وآله وسلم مابعث للتنبيه على اسرار الربوبية بل لتعليم

---

قال وأخذها النظام عنه (قوله) ومثله نقله اصحابنا عن ابي هاشم الخ، نقله عنهما على أبي حنيفة في ابطال القياس فقطعه صاحب الفصول ورواه ايضاً عن المؤيد بالله عليه السلام (قوله محتمل للامرين ظاهر السياق ان الامرين اللذين حصل التردد فيهما هما ما اختاره في فصول البدائع وما نقل الغزالي عن النظام وحينئذ لايستقيم قوله ولهذا حمله الحاكم على مذهب الاكثرين لأن الاكثرين لايقولون بواحد من الامرين ويمكن ان يقال لعله اراد بالامرين كون النص غير كاف في التعبد به وكونه كافياً فيه فصح قوله ولهذا حمله الحاكم على مذهب الاكثرين لكون كلامه محتملا للامر الاول أعنى كون النص غير كاف (قوله ) وقال ابو طالب الخ ، عطف على قوله حمله فيكون مؤيداً لما ذكره المؤلف عليه السلام من احتمال كلامهما (قوله ) لجواز كونه لمجرد الانقياد الخ ، اعلم ان تقرير المؤلف عليه السلام لاستدلال الاكثرين والرد على شبهة المخالف سالم عما ورد على احتجاج ابن الحاجب لهم حيث قال ان قول من قال اعتقت غانماً لحسن خلقه لو كان تناوله لكل من حسنى الخلق باللفظ لا بالقياس لكان بمثابة أعتقت كل حسنى الخلق وكان يقتضي عتق غيره من حسنى الخلق وانتفاء ذلك مقطوع به وذلك لأنه قد اعترض عليه العلامة

---

جواباً اه منه ح (قوله) وكونه كافياً فيه ، وفي حشية للحبشي وكون النص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع مواردها بطريق عموم اللفظ والله اعلم وهو أنسب بمراد الشارح اه عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله

بالالحاق لعري عن الفائدة والى هذا أشار بقوله ( فلا عبث ) ، قالوا الظاهر من ذكرها أنه لقصد الالحاق ، قلنا لانسلم ظهوره قبل ورود التعبد بالقياس ، لايقال العلل الشرعية وجوه الحكم والمصالح واذا عمت عمت فتعم الاحكام لانه يقال اطلاقها لايستلزم عمومها فاذا قيل حرمت الخمر لاسكارها أحتمل أن العلة اسكارها واحتمل أنها مطلق الاسكار لجواز أن يجعل الله تعالى اسكار الخمر بخصوصه هو العلة لما يعلم فيه من المفسدة الخاصة به وان يجعل مطلق الاسكار هو العلة ومع قيام الاحتمال يمتنع القياس من دون أمر مستأنف به واذا صح الاحتمال في جانب الترك فثبوته في جانب الفعل أولى (١) لايقال قيام الاحتمال يقتضي إمتناع القياس عند النص على العلة مع ورود الامر به أيضاً لانه يجاب بالمنع اذ ورود الامر به قرينة مرجحة لاحد الاحتمالين واحتج أبو طالب لتصحيح مذهب الاكثرين بأن الحكم المنصوص على علته لايمتنع أن تتعلق المصلحة بفعله وحده فان ضم اليه مايشاركه في علته خرج عن كونه صلاحاً وتعلقت المفسدة بمجموعهما (٢) كما عرفنا في الشاهد فان الاب قد يغلب في ظنه من حال ولده أنه اذ أعطاه ثوباً أو ديناراً دعاه ذلك الي لزوم طاعته وسلوك طريق الاستقامة والاشتغال بخصال الخير وأنه إن ضاعف ذلك له صار مفسدة له ودعته الزيادة الى الاشتغال باللهو واللعب وعلى هذه الطريقة قال الله تعالى « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر مايشاء » فحينئذ لايجوز أن يحمل غير المنصوص على المنصوص الا اذا دلت الدلالة على إثبات القياس فانا نأمن عند ذلك من تعلق المفسدة (٣) بحمله عليه وقوله ( وإفادته التعميم عرفاً ممنوع ) إشارة الى شبهة قائلين بكفايته وجوابها ، تقريرها أن ذكر العلة يفيد التعميم بالالحاق عرفاً نحو قول الاب لابنه لاتأكل هذا لانه مسموم وقول الطبيب لاتأكل هذا لبرودته فانه يفيد صحة أن يلحق به كل مسموم وكل بارد في وجوب الامتناع ، والجواب المنع فانه احتجاج بنفس المدعى وما ذكرتموه من المثالين إنما فهم فيهما التعميم وصحة الالحاق بالقرائن كشفقة (٤) الاب وتعويل الاطباء على مطلق الخواص

---

وضايف العبودية اه والله اعلم (١) فلا بد من دليل التعبد به اه (٢) يعني بالحكم المنصوص على علته وماضم اليه مما يشاركه في العلة اه (٣) لحصول الاذن بالقياس اه (٤) واجيب بمنع كون الفهم من الشفقة بل من العلة ولهذا لوقال له الطبيب لاتأكل هذا لحموضته فانه يفهم عرفاً المنع من كل حامض فالعموم ظاهر واحتمال التخصيص بالمحل لايدفع الظهور ولايختص الظهور بغير الاحكام حتى يكون بخلاف الاحكام فانها قد تختص لامر لايدرك لان احتمال اختصاصها احتمال مرجوح لايدفع الظهور ولو دفع الاحتمال المرجوح الظهور لما جاز العمل بالنصوص لعدم

من الشارع تعبد بالقياس في تلك الصورة وان لم يعلم تعبده بالقياس كلياً فأين أحدهما من الآخر ( قوله ) العلل الشرعية وجوه الحكم والمصالح ، يقال الامر بالعكس فان الحكم والمصالح وجوه العلل أي وجه ترتيب الحكم على العلة بمعنى أنه يحصل من ترتيب الحكم على العلة المؤثرة كالاسكار مثلا حكمة ومصلحة فينظر في هذا ولعله أراد بكون العلل وجوه الحكم والمصالح ان العلل مظنة الحكم والمصالح (قوله) واذا عمت ، أي الحكم والمصالح (قوله) عمت ، أي العلل (قوله) من دون أمر مستأنف به ، الباء متعلقة بالامر والضمير عائد الى القياس أي من دون امر بالقياس اي بالتعبد بالقياس مستأنف (قوله) واذا صح الاحتمال ، اي احتمال كون الاسكار علة لتحريم النبيذ وتركه (قوله) فثبوته في جانب الفعل ، كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد ونحو ذلك ( قوله ) اولى ، لما سيأتي في شبهة البصري (قوله) كما عرفنا في الشاهد الخ ، ينظر فان الفرق بين هذا المثال وما نحن فيه ظاهر فان الحكم المنصوص على علته اذا الحق به غيره مما وجدت فيه تلك العلة لتحصيل مصلحة فانه ليس كمضاعفة العطاء في كونه منشأ لزيادة المفاسد اذ المصلحة فيما وجدت فيه تلك العلة كالفرع متعلقة بفعله بخلاف المثال المذكور (قوله) وافادته ، اى النص على العلة ( قوله ) على مطلق الخواص ، اي

( قوله ) بخلاف المثال المذكور ،

من غير نظر الى خصوص محالها ، وأما أحكام الله تعالى فانها قد تختص ببعض المحال دون بعض لامر لايدرك وظهور العموم فيها قبل ورود التعبد بالقياس ممنوع وقوله ( وفهمه تركاً لقرينة فى غير الاحكام ) إشارة الى شبهة البصري وجوابها ، تقريرها أن النص على العلة يفيد التعميم فيما هو ترك فقط ، بيان ذلك أن من ترك أكل شيء لاذاه دل على تركه أكل كل مؤذ بخلاف من تصدق على شخص لفقره أو لعلمه أو نحو ذلك فانه لايدل على تصدقه على كل متصف بتلك الصفة ، والجواب أنا فهمنا ذلك لقرينة وهي التأذي في المثال فان ترك المؤذي مطلقاً مركوز في الطباع وخصوصية ذلك المؤذي ملغاة عقلا بخلاف الاحكام (١) فانها قد تختص بمحالها كما تقدم ،

( **مسئلة** وهو ) يعني القياس ينقسم باعتبار مدركه (٢) الى ( عقلي وشرعي ) (٣) فالعقلي مالم يكن للشرع مدخل فى اثبات شيء من أركانه كقولك العالم حادث لانه مؤلف كالبيت ( ويسمى ) عند المنطقيين ( تمثيلا ) ويعرفونه بأنه تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينهما ليثبت في المشبه الحكم الثابت فى المشبه به المعلل بذلك المعنى والمتكلمون يسمونه استدلالا بالشاهد على الغائب ، (٤) والشرعي ما كان للشرع مدخل فى إثبات شي منها وهو المراد هنا (و) باعتبار استجماعه للشرائط الى ( صحيح وفاسد ) فالصحيح ماجمع الشروط المعتبرة الآتية ان شاء الله تعالى وسواء كان قاطعاً أو مظنوناً والفاسد مالم يجمع تلك الشروط (و) باعتبار قوته الى ( قطعي وظني وجلي وخفي ) فالقطعي ما علم حكم أصله وعلته ووجودها في الفرع من دون معارض كما فى قياس العبد على الامة (٥) فى تنصيف الحد وهو قليل نادر وقيل ماتوقف على العلم بعلة الحكم فى الاصل ثم العلم بحصول مثلها فى الفرع فحينئذ يقع تيقن الالحاق ولو كان نفس الحكم ظنياً ومثّل بقياس الضرب علي التأفيف فان الالحاق فيه قطعي والحكم ظني لانه مستفاد من النهي ودلالة النهي على التحريم ظنية

---

خلوها عن احتمال مرجوح اه مختصر وشرح الجلال عليه اه (١) لكن قد عرفت في ادلة المعممين ماينفي الفرق بين الاحكام وغيرها اه جلال (٢) بفتح الميم اه (٣) في نسخة المتن تقديم قوله ويسمى تمثيلا على قوله وشرعي اه (٤) قالت البهاشمة ولا دليل على اثبات الصانع وصفاته الا هو وخالفهم البغدادية والامام يحيى وابو الحسين والرازي في ذلك بناء على أن من علم حدوث العالم علم حاجته الى محدث ضرورة فلا حاجة الى الاستدلال بالقياس على افعالنا اه من حواشي الفصول قلت وهو قول المتقدمين من الائمة عليهم السلام ونصره الامام القاسم بن محمد ونسبه ابن ابى الحديد الى علي عليه السلام وعبدالجبار وادعى عبدالجبار إجماع العقلاء عليه اه (٥) في أحكام العتق للقطع بان الشارع لم يعتبر الذكورة والانوثة فيها اه فصول بدايع

---

خصوص محالها ، مثلا لا يجعلون خاصة البرودة في شيء معين بعينه وكذا الحرارة وعلى ذلك فقس (قوله) وفهمه ، اي فهم التعميم من النص على العلة تركا اي في الترك (قوله) كما في قياس العبد الخ ، ينظر في تحقيق القطع (قوله) ما توقف ، الظاهر انه بكسر القاف اذ لو كان بفتحها لاحتيج الى تقدير

---

لعله يقال قد لايطرد ذلك فيما يكون الحكم إباحة منصوصاً على علته نحو ان يقول الشارع اشربوا العسل لما فيه من الالتذاذ والتغذية فان تعدي حكم الاباحة الى غيره مما فيه اللذة والتغذية قد يؤدى الى التهور في كل ما يشاركه فيها فتحصل مفسدة الغفلة بتطلب اللذات والانهماك في تحصيلها وحينئذ فلا يمتنع ان تتعلق المصلحة بأباحة الاصل وحده المنصوص على علته فيكون كالمثال الذى في الشاهد اه ح رحمه الله
(قوله) ينظر في تحقيق القطع ، بناء على ان القطع بنفي الفارق يستلزم القطع بالعلة في الاصل ووجودها في الفرع ويسمى أيضاً قياساً في معنى الاصل بالنظر الى انتفاء الفارق أعم من ان يكون عن قطع أولا فهو أعم منهما مطلقا . اه فواصل شرح نظم الكافل ، وفي حاشية على قوله ينظر اشار به الى ان كون القياس بعد ذلك قطعياً ينبنى على عدم اختصاص حكم الاصل بمحله او كون المحل شرطاً او كون الفرع مانعاً كما قالوه

للاختلاف فيها كما سبق ، والظني مافقد فيه أحد العلوم اوالعلمين على اختلاف المعنيين ، والجلي ماقطع (١) بنفي الفارق فيه كقياس الامة على العبد في سراية العتق في قوله ﷺ من أعتق شركاً له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل ،الحديث (٢) وقياس الصبية على الصبي في حديث مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم على تركها وهم أبناء عشر فانا نقطع بعدم اعتبار الشرع الذكورة والانوثة فيهما وان لافارق بينهما سوى ذلك ، والخفي مالم يقطع (٣) بنفي الفارق فيه ومن الناس من زاد واسطة بين الجلي والخفي وسماه واضحاً وفسر الجلي بما ذكرناه والخفي بقياس الشبه والواضح بينهما ومنهم من جعل الجلي ماكان ثبوت الحكم في الفرع فيه اولى من الاصل والواضح ماكان فيه مساوياً لثبوته في الاصل ومثلوه بالنبيذ مع الخمر والخفي ماكان دونه وقيل غير ذلك وكلها أمور إصطلاحية ولا يخفى ظهور الفرق بين القطعي بالمعنى الاول والجلي وبين الظني بذلك المعنى والخفي فان القطعي أخص مطلقاً من الجلي ، والظني أعم مطلقاً من الخفي وأما بالمعنى الثاني (٤) فالظاهر عدم الفرق (و) باعتبار جامعه ( الى قياس علة ودلالة (٥) وفي معنى الاصل ) يعني أنه ينقسم باعتبار المعنى الجامع فيه الى هذه الثلاثة الاقسام لانه اما أن يكون بذكر الجامع أو بالغاء الفارق فان كان بذكر الجامع فان كان المذكور هو العلة فهو قياس العلة والا

---

(١) قال البرماوى في شرح الفيته مالفظه ، وكذا اذا لم يقطع بنفي الفارق ولكن احتمال الفارق يكون ضعيفاً جداً فأنه يلحق بالقطع بنفيه مثاله الحاق العمياء بالعوراء في حديث المنع من التضحية بالعوراء مع أنه قد يخيل على بعد افتراقهما من حيث أن العمياء ترشد الى مكان الرعي الجيد فترعى فتسمن والعوراء توكل الى نفسها وهي ناقصة عن البصيرة فلا ترعى حق الرعي فيكون مظنة الهزال اه المراد نقله (٢) تمامه فاعطى شركاه حصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق عليه ماعتق متفق عليه اه مشكاه (٣) أى ما كان احتمال الفارق فيه قوياً كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص وقد قال ابو حنيفة بعدم وجوبه في المثقل اه سبكي (٤) أى للقطعي لان القطعي به هو ماعلم علة الحكم في الاصل وحصول مثلها في الفرع ولا يحصل القطع بعدم الفارق الا بذلك والظني بهذا المعنى هو مالم يعلم علة الحكم في الاصل ولم يعلم حصول مثلها في الفرع وحينئذ لايقطع بنفي الفارق وهو معنى الخفي اه (٥) قال في الجمع وقياس الدلالة ماجمع فيه بلازمها فاثرها فحكمها ، قال السبكي الضماير للعلة وكل من الثلاثة يدل عليها و كل من الاخيرين منها دون ماقبله كما دلت عليه الفاء ، مثال الاول أن يقال النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة وهي لازمة للاسكار ، ومثال الثاني أن يقال القتل بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الاثم وهو اثر العلة التي هي القتل العمد العدوان ، ومثال الثالث أن يقال تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم في ذلك حيث كان غير عمد وهو حكم للعلة التي هي القطع منهم في الصورة الاولى والقتل منهم في الثانية وحاصل ذلك استدلال باحد موجبي الجناية من القصاص والدية الفارق بينهما العمد اه سبكي والله اعلم

---

عائد الى الموصول (قوله) مالم يقطع بنفي الفارق فيه كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة اذ لايمتنع ان تكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلف فيه ذكره فى شرح المختصر ( قوله ) والخفي ، بقياس الشبه وهو ما كان الجامع فيه وصفاً يوهم المناسبة وليس بمناسب كتعليل تعين الماء فى ازالة الخبث بأنها طهارة وسيأتي بيان ذلك والخفي ما كان دونه وينقل مثاله من شرح جمع الجوامع انشاء الله تعالى ( قوله ) فان القطعي اخص مطلقا من الجلي ، لاشتراط العلوم الثلاثة في القطعي دون الجلي فانه يوجد مع الظن بحكم الاصل (قوله) والظني أعم مطلقا من الخفي ، وذلك لشموله للجلي والخفي كما لا يخفى ( قوله ) وأما بالمعنى الثاني ، وهو الاكتفاء في القطعي بعلمين وهما العلم بعلة حكم الاصل وبوجودها في الفرع (قوله) فالظاهر عدم الفرق ، بين القطعي والجلي وبين الظني والخفي وكان ذلك بناء على ان القطع بنفي الفارق مستلزم للقطع بالعلة في الاصل وبوجودها في الفرع فيحقق والله اعلم ( قوله ) وباعتبار جامعه الى قياس علة ، لم يذكر قسمته الى قياس طرد وقياس عكس بناء على ماسبق له عليه السلام من ان العكس ملازمه الخ وليس بقياس انما القياس لبيان الملازمة وترك ذكر الطرد لانه مقابله (قوله) اما ان يكون ، اي

---

في منع القياس اللغوي فلا يتم القطع كما في القياس الخفي اه منه

فهو قياس الدلالة فقياس العلة هو المصرح بعلته (١) وسوآء ثبتت (٢) بنص أو بغيره وأمثلته كثيرة وقياس (٣) الدلالة هو مالا تذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر (٤) برائحته المشتدة أو حكم من أحكامها كقياس قطع (٥) الجماعة بواحد على قتلهم به بجامع الاشتراك في وجوب الدية عليهم فان وجوب الدية حكم لجناية العمد العدوان التي هي العلة فوجوده دليل على وجودها فسمي لذلك قياس الدلالة ، وحاصله إثبات حكم في الفرع لوجود حكم آخر توجبهما في الاصل علة واحدة فيقال يثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الاخر فيه وهو ملازم له

---

(١) مثل قولنا في المثقل قتل عمد عدوان فيجب القصاص كالجارح اه سبكي (٢) خالف بهذا التعميم عبارة المهدى وغيره فانهم عرفوا قياس العلة بما صرح فيه الشارع بالعلة واتى بما هو المشهور وهو أن قياس العلة ماجمع فيه بين الاصل والفرع بذكر العلة وسواء كان بنص الشارع او الاجماع او الاستنباط او اى المسالك المعتبرة اه (٣) في شرح ابن جحاف وباعتبار العلة الى قياس علة وهو مايصرح بالعلة فيه كما يقال النبيذ مسكر فيحرم كالخمر والى قياس دلالة وهو مالا يذكر فيه العلة لكن يدل عليها بذكر ملازم لها فيكون ذكره مغنياً عن ذكرها ودالا على وجودها في الفرع فيثبت الحكم فيه بها وسواء كان ذلك الملازم وصفاً للعلة اوحكماً من احكامها ، مثال الاول النبيذ مشتد الرائحة فيحرم كالخمر فان شدة الرائحة ليس علة في تحريم الخمر لكنه وصف ملازم للاسكار فيدل عليه بالملازمة وعلى وجوده في الفرع فيثبت التحريم فيه ، ومثال الثانى تقطع الجماعة بالواحد كقتلهم به لوجوب الدية عليهم في الصورتين فان وجوب الدية عليهم في الصورتين ليس هو العلة الموجبة للقطع ولكنه احد الحكمين المتلازمين اللذين توجبهما في الاصل علة واحدة فيدل وجوده في الفرع على وجود الآخر فيه للتلازم وينتقل الذهن الى وجود العلة في الفرع لوجود اثرها فيه وهو وجوب الدية ويكون بمنزلة التصريح بها لأن القصاص والدية حكمان متلازمان توجبهما في الاصل علة واحدة وهي الجناية لحكمة الزجر وحاصله الاستدلال بوجود احد موجبي العلة في الفرع على وجود الآخر فيه وبوجوده على وجود العلة لتلازمهما في الاصل اه منه (٤) الخمر كل نى مسكر من عصير العنب وما عداه من المايعة يسمى نبيذاً ولا يسمى خمراً وقيل ماسكر من الرطب وما كان من العنب ، والنبيذ ما كان من المايعات ، وقيل ماخامر العقل وقد يؤول على أنه اراد تفسير مايحد شاربه لا الخمر التى ورد بتحريمها النص فهي ما كان من العنب والرطب والبلح لاغير فهذه هي الخمر التى ورد القرآن بتحريمها وغيرها من المسكرات مقيس عليها في التحريم اه شرح جوهرة (٥) وتحقيق كيفية تركيب القياس ان نقول في قطع الايدى بيد

---

الالحاق (قوله) برائحته المشتدة ، سيأتى بيان هذا المثال بقوله عليه السلام فيما يأتى والتحريم والرائحة توجبهما الخ وكان الانسب تقديمه على قوله او حكم من احكامها الخ ليتصل بمثال الوصف فانه بيان له كما فعل ذلك في شرح المختصر فانه قدم مثال الوصف واستوفى البيان فيه وأخر التمثيل بقطع الجماعة بالواحد وأحال اكثر بيانه على ما قدمه في مثال الوصف والمؤلف عليه السلام فصل بين مثال الوصف وبيانه ببيان مسئلة قطع الجماعة بالواحد فاستوفى بيانها ثم عاد الى بيان مثال الوصف ولعل الوجه انه مسئلة قطع الجماعة بواحد لما كانت اخفى قدمها ليستوفي بيانها ويحيل بيان مثال الوصف عليها باختصار كما ترى لظهوره فهذا ما ينبغى أن يكون وجهاً لعدول المؤلف عليه السلام عن عبارة شرح المختصر ، لايقال أنه إنما يتم ماذكرت بتقديم مسئلة قطع الجماعة بواحد وبيانها ثم ذكر مثال الوصف وبيانه بعد ذلك لأنه يقال يحصل بذلك طول الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه فيلزم الخفا والالغاز والله اعلم (قوله) أو حكم ، عطف على قوله وصف ، ظاهر شرح المختصر ان المثال الاول والثانى مما جمع فيه بوصف ملازم وفي حاشيته للسعد ان المثالين جميعاً مما جمع فيه بحكم ملازم لجعل الرائحة حكما ملازما للعلة وماذكره المؤلف عليه السلام من تسمية الاول وصفاً والثانى حكما اولى والله اعلم (قوله) قطع الجماعة بواحد ، يعنى اذا اشتركوا في قطع يده (قوله) حكم في الفرع ، كقطع الجماعة (قوله) لوجود حكم آخر ، وجوب الدية (قوله) توجبهما علة واحدة ، أي بحسب الجنس بمعنى أن الجناية توجب الدية في الخطأ والقصاص في العمد ذكره السعد (قوله) يثبت هذا الحكم ، أي القصاص في الفرع لثبوت الآخر وهو الدية فيه (قوله) وهو ، أي هذا الحكم ملازم له أي الحكم الآخر أي هما متلازمان لاتحاد علتهما بمعنى أنه ليس تتحقق الدية في الخطأ ولا يتحقق القصاص في العمد وبالعكس ذكره السعد

---

(قوله) بمعنى انه ليس تتحقق الدية الخ ، اي ليس الامر انه تتحقق الدية في الخطا ولايتحقق القصاص في العمد او بالعكس اي يتحقق

(قوله) فيكون ، اي القايس قد جمع أو فيكون الشان قدجمع على لفظ المبني للمفعول بأحدموجبي العلةأي بوجوب الدية التى توجبها الجناية في الاصل وهوقتل الجماعة بالواحد لوجوده أي لوجود هذا الاحد وهووجوب الدية في الفرع وهوقطع الجماعة بواحد (قوله) بين الاصل والفرع ، متعلق بجمع (قوله) في الموجب الآخر ، وهو القصاص لملازمتهما كما عرفت (قوله) بأحد الموجبين ، وهو الدية على العلة وهي الجناية وبالعلة على الموجب الاخر وهو القصاص (قوله) لأنهما متلازمان الخ أي الدية والقصاص متلازمان (قوله) نظراً الى اتحاد علتهما ، أي بحسب الجنس كما عرفت (قوله) وحكمتهما ، وهي الزجر (قوله) وهو قريب من تنقيح

فيكون قدجمع بأحدموجبي العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الاخر لملازمتهما ومرجعه الى الاستدلال بأحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الاخر لكنه أكتفي بذكر موجب العلة عن التصريح بها ففيما مثلناه الدية والقصاص موجبان للعلة التي هي الجناية العمد العدوان لحكمة الزجر في الاصل وقد وجد في القطع أحدهما وهو الدية فيوجد الآخر وهو القصاص عليهم لانهما متلازمان نظراً الى إتحاد علتهما وحكمتهما(١) ، والتحريم والرائحة توجبهما في الاصل علة واحدة وهي الاسكار وقدوجد في الفرع أحدهما وهو الرائحة فليوجد الآخر وهو التحريم للتلازم ، والقياس في معنى الاصل أن يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق من غير تعرض لوصف هو العلة وهو قريب من تنقيح المناط الذي يأتي ، مثاله قصة المواقع أهله في نهار رمضان ينفى كونه أعرابياً فيلحق به الزنجي والهندي وينفى كون المحل أهلا فيلحق به الزنا وينفى كونه رمضان تلك السنة فتلحق به الرمضانات الاخر وينفى كون الافساد بالوقاع فيلحق به إفساد الصوم بالاكل عمداً

(مسئلة و) القياس (يجري في الحدود والكفارات) عند أصحابنا والشافعي واحمد بن حنبل واكثر الناس خلافاً للحنفية وهذا الخلاف فيها انفسها إذ مقاديرها

---

واحدة جناية من جماعة توجب على كل واحد دية كاملة فلزم أن توجب القصاص عليهم كما اوجبته في القتل وهاهنا اصل وهو القتل وفرع وهو قطع اليد وعلة وهي وجوب ديتها على كل واحد وحكم وهو وجوب القصاص عليهم جميعاً فاذا كان الفرع وهو قطع اليد قدشارك الاصل وهو القتل في العلة وهو لزوم الدية على كل واحد وجب ان يشاركه في الحكم وهو القصاص اه منهاج (١) قال في الام ، الثابت في نسخة الوالد زيد بن محمد وحكمهما وكتب عليه مالفظه ، وحكمتهما كذا في العضد وكذا ظن السحولي وكتب ما كتب مولانا زيد وفي هذه زيد مع أنه ليس من الحدود ولا من الكفارات

المناط عبارة شرح المختصر ويسمي تنقيح المناط فينظر ما الوجه في عدول المؤلف عليه السلام عنها (قوله) وينفي كون الافساد بالوقاع الخ ، هذا عند الحنفية لأنهم يوجبون الكفارة في افساد الصوم بالاكل وعبارة شرح المختصر وكذلك اذانفى الحنفي كون الافساد بالوقاع الخ (قوله) يجرى في الحدود ، كقطع النباش قياساً على السارق وإيجاب الحد على اللائط قياساً على الزانى (قوله) والكفارات ، كايجاب الكفارة على القاتل عمداً قياساً على قتل الخطأ وإيجاب الكفارة على المفطر بالاكل في رمضان قياساً على المفطر بالجماع بجامع هتك الحرمة بشتهي (قوله) اذ مقاديرها ، أي الحدود والكفارات والمراد أن المقادير مطلقاً لا يجرى فيها القياس لكن المؤلف عليه السلام أضاف المقادير الى الحدود والكفارات لان الكلام هنا فيهما ويدل على أن المراد الاطلاق إيراده لكلام المؤيد بالله والقاضي

---

القصاص في العمد ولا تتحقق الدية في الخطأ حين لا يكون جنس الجناية موجبة لهما اه علوى ح (قوله) فينظر ما الوجه في عدول المؤلف ، في المنتخب من النقود والردود على العضد مالفظه التنقيح ان يبين الغاء الفارق فان قلت هذا التنقيح هو نفس التنقيح المذكور في الايماء او غيره قلت هذا أعم من ذلك اه وبه يظهر وجه عدول ابن الامام عليه السلام اه السيد حمد بن محمد بن اسحق ح (قوله) قياساً على المفطر بالجامع ، في حاشية بعد هذا وفي الرخص كالفطر في سفر المعصية قياساً على سفر الطاعة اه

لايجري (١) فيها القياس عند الجميع كما صرح به البرماوي وغيره ولهذا قال المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد في باب تحديد الدية ، وأيضاً قد ثبت أن مثل هذه المقادير لابد فيها من التوقيف مع استعماله للقياس في الحدود نفسها وقال القاضي زيد في تقدير أقل الحيض وأكثره أنه لامساغ للاجتهاد فيه لانه إثبات المقادير وطريق اثباتها (٢) النص والايقاف ، إذا عرفت ذلك فالراجح ماذهب اليه الاكثرون ( لعموم الدليل ) الدال على حجية القياس فانه لم يكن مختصاً بغير الحدود والكفارات بل هو متناول لهما بعمومه كغيرهما فوجب العمل به فيهما ( و ) لاجل ( فعل علي ) عليه السلام ( والصحابة ) رضي الله عنهم حين تشاوروا (٣) في حد الشارب (٤) أخرج ابن جرير عن يعقوب بن عقبة قال بعث ابو عبيدة (٥) بن الجراح وبرة بن رومان الكلبي الى عمر بن الخطاب أن الناس قد تتايعوا (٦) في شرب الخمر في الشام وقد ضربت أربعين ولا أراها تغني عنهم شيئاً فاستشار عمر الناس فقال علي عليه السلام نرى أن تجعلها بمنزلة حد الفرية إن الرجل اذا شرب هذى واذا هذى افترى فجلدها عمر بالمدينة وكتب الى أبي عبيدة فجلدها بالشام ورواه مالك (٧) عن ثور بن يزيد الديلمي وعبد الرزاق عن عكرمة بلفظ اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وهو مروي من طرق كثيرة ، أقام (٨) علي عليه السلام مظنة الشيء مقامه ولم يتكر بل

---

النسخة ماترى وكذا في نسخة سيلان اه (١) لكن لايخفى أن ماسيأتي التمثيل به في الاحتجاج من فعل علي عليه السلام والصحابة رضى الله عنهم في المقدار ايضاً فليتأمل اه السيد هاشم ابن يحيي (*) قد يقال يلزم من اثبات الحد نفسه بالقياس اثبات تقديره لأن الحد عقوبة مقدرة فلا يثبت الا مع تقديره فيحقق اه (٢) وفي شرح ابن جحاف أن القياس يدخل التقادير كتقدير نصاب الخضراوات ونحوها بمأتي درهم قياساً على اموال التجارة اه ومثله في الفصول فهذا يدل على اضطراب في تحقيق محل النزاع اه (٣) لعل المراد تشاوروا في بيان مايجب ان يستقر عليه رأيهم في اختيار احد الامرين اذ لو كان قد استقر الامر على اربعين وتشاورهم في الزيادة ناقض ماتقدم للمؤلف عليه السلام ان المقادير لايجرى فيها القياس عند الجميع فاعرف هذا ، قال في المنقول وقد وجد اشارة الى هذا من حاشية ذكر أنها منقولة من خط الامام شرف الدين والله اعلم (٤) يقال هذا قياس في مقادير الحدود وقد تقدم منعه عند الجميع فينظر فيه ، لانسلم أن ذلك من القياس في المقادير وانما هو في الحاق الشارب بالقاذف وقد علم حده اه والله اعلم (٥) يظهر من هذا أن حد الشارب على الجملة كان ثابتاً وان القياس انما هو لبيان قدره كما يظهر من سوق الحديث فتأمله وفي شرح ابن جحاف فقام دليلا في اثبات الحد والتقدير وقوله عليه السلام حجة وايضاً وافقه الصحابة على ذلك فكان إجماعاً اه فهذا يخالف ماذكره الشارح اولا اه (٦) التتايع بالمثناة في الشر والتتابع في الخير اه (٧) في الموطا والنسائي في الكبرى والشافعي والحاكم وعبد الرزاق ان عمر استشار الخ ما هنا اه شرح جلال والله اعلم (٨) لعل الوصف الجامع كون كل واحد مظنة للافتراء لأن القاذف وان افترى لم يزل عنه كونه مظنة للافتراء وهذا اولى والله اعلم (*) قيل فاقام علي عليه السلام

---

(قوله) لايجري فيها القياس عند الجميع ، أما صاحب الفصول فصرح بجواز جريان القياس في المقادير قال في الحواشي نقلا عن الدواري المراد بالمقادير انصبة الزكاة والحدود والديات كتقدير نصاب الخضراوات بمأتي درهم قياساً على اموال التجارة بجامع ان كلا منهما مال مزكى لانصاب له في نفسه وذكر في شرح الجمع ان الحنفية ناقضوا اصلهم فقاسوا في التقديرات كما قالوا في نزح البئر للدجاجة كذا دلواً وفي الفارة أقل من ذلك وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع فيكون قياساً وناقض ابو حنيفة في تقدير مدة الرضاع والعدد الذي تنعقد به الجمعة ومسح الرأس مما ليس فيه توقيف ولا ايقاف (قوله) حين تشاوروا في حد الشارب الخ ، هذا فيه منافاة لما سبق من دعوى الاتفاق على ان المقادير لايجرى فيها القياس ولعله يحمل على ان تشاورهم في بيان مايجب ان يستقر عليه رأيهم في الحد في اختيار أي الامرين وقد عرفت ما في الفصول وشرح الجمع (قوله) عن يعقوب بن عقبه قد تقدم انه عتبة وأنه ليس في رواة هذا الحديث من يسمى يعقوب بن عقبة (قوله) اقام علي عليه السلام مظنة الشيء مقامه الخ ، لانه عليه السلام قاس السكر على القذف في ترتب وجوب ثمانين

---

(قوله) فلعله يحمل على ان تشاورهم الخ ، ينظر في الحمل على ان تشاورهم في بيان ما يستقر عليه رأيهم من اختيار احد الامرين فان ذلك عمل بالقياس في مبدأ الحد فالاولى حمل ما ذكره

عمل به الصحابة فكان إجماعاً فقام دليلا فى المتنازع فيه بخصوصه كما دل عليه الاول بعمومه وقوله ( وكونه تقديراً لايعقل ممنوع وادرؤا الحدود منقوض بخبر الواحد والشهادة ) إشارة الى حجتين للحنفية وموافقيهم وجوابهما ، أما الاولى فتقريرها أن فى شرع الحدود والكفارات تقديراً لايعقل معناه كاعداد الركعات واعداد الجلد وتعيين ستين مسكيناً مما لاسبيل الى ادراك معناه ، وتقرير الجواب أن هذا إنما ينفعكم لو عم جميع أحكام الحدود والكفارات والعموم ممنوع اذ فيها ما يعقل معناه ونحن لانوجب القياس فى حكم كل حد وكفارة بل فيما علم معناه منها (١) ومن غيرها وأما الثانية فتقريرها أنه روي عن علي عليه السلام عن النبي ﷺ أنه قال إدرؤا الحدود بالشبهات رواه البيهقي في خلافياته ورواه ابن عدي عن ابن عباس مرفوعاً ومسدد عن ابن مسعود موقوفاً وإحتمال الخطأ فى القياس شبهة فيجب أن لاتثبت بها الحدود ، وتقرير الجواب أنه منقوض نقضاً إجمالياً بأن يقال لوصح ماذكرتم أن كل مايحتمل الخلاف شبهة وأن الشبهات فى الحديث على عمومها لوجب درأ الحدود أعني عدم اثباتها باخبار الاحاد وشهادة الشهود ، والحل انا لانسلم أن احتمال الخطأ شبهة فان ظهور الظن الغالب لايسمى شبهة ، واعلم أنه لامنافاة في حكم الحنفية بامتناع جريان القياس فى الكفارات واثباتهم الكفارة بالاكل والشرب فى نهار رمضان بجامع عموم الافساد للوقاع والاكل لان الالحاق (٢) فيه بالغاء الفارق وما كان كذلك فهو عندهم

---

المظنة مقام المئنة بالقياس لكنا نبهناك فيما سلف أن هذا قياس اقتراني لأنه اقتضى الحكم على الشارب بانه مفتر وهي الصغرى لكنها ممكنة والصغرى لاتنتج الافعلية ولهذا ثبت عند مسلم وابى داود من حديث ابى ساسان حصين بن المنذر صاحب راية علي عليه السلام أنه امر عبدالله بن جعفر بجلد الوليد بن عقبة وجعل يعد الجلدات حتى بلغ عبد الله اربعين ثم قال له امسك ثم قال جلد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وابو بكر اربعين وعمر ثمانين وكل سنة وهذا احب الي وهذا يعارض ماعند مالك والنسائي من رواية القياس عنه عليه السلام على أنه لوصح لكان قياساً في الاسباب لأنه لم يقس على المقدار بل الشرب على القذف في سببيته للثمانين مثله اهـ جلال ، قوله في الحاشية لكنها ممكنة الخ قال في العصام واكتفى في الصغرى بامكانها كما هو مذهب الفارابى لأن اشتراط فعليتها مبني على وجوب صدق وصف الموضوع على ذاته بالفعل ولا حاجة اليه بعد صحة كون الحكم في الكبرى على كل مسمى الوسط بالامكان او الفعل غايته أن تكون النتيجة ممكنة وهي أعم من الفعلية ويكون وجوب الحكم الذى هو الحد في غير مادة الفعل باستقراء ربط الشارع الاحكام بمظان العلل كربطه القصر بمظنة المشقة من السفر ونحو ذلك اومن المكمل كغسل جزء من الرأس وتحريم قليل المسكر اهـ (١) كاقيس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وقطع النباش على قطع السارق فان العلة والحكم فيهما معلومان اهـ عضد (٢) وفي بعض شروح منهاج البيضاوى مالفظه ، ولكن الحنفية يقولون انا نقول بوجوب الكفارة بالافطار بالاكل والشرب لعموم قوله عليه الصلاة والسلام من افطر في

---

علته بجامع كونه مظنة للافتراء ذكره السعد (قوله) كما دل عليه الاول ، اي كما دل الدليل الاول وهو الاجماع على المتنازع فيه بعمومه لدلالته على حجية القياس عموما من غير تخصيص لحكم معين (قوله : نقضاً اجمالياً ، لعدم توجه هذا النقض الى مقدمة معينة من مقدمات الدليل ( قوله ) لوجب درء الحدود الخ ، قال العلامة السعد ولافرق بين الحدود والكفارات ( قوله ) فان ظهور الظن الغالب لايسمى شبهة ، لوقال فان احتمال الخطأ في الظن الغالب لايسمى شبهة لكان أولى

---

هنا من ان المقادير لا يجرى فيها القياس عند الجميع ان المراد معظم المقادير وهي التى لا يعقل معناها فاما ما عقل معناه منها فانه يثبت فيه القياس ولعل في قوله الذى سيأتى قريباً ان في شرع الحدود والكفارات تقديراً لايعقل معناه الخ وكذا في شرح قوله بعد ذلك اذ فيها ما لايعقل معناه ومعظم التقديرات التنبيه على ان المراد هنا بالمقادير التى لا يجرى فيها القياس عند الجميع مالايعقل معناه منها وعلى هذا يزول التنافى والله سبحانه اعلم اهـ ح ن

يسمى بالاستدلال لابالقياس وجعلوا له احكاماً تخالف احكام القياس فجوزوا نسخه والنسخ به ( و ) القياس أيضاً يجري ( فى الاسباب ) (١) عند الجمهور خلافاً للحنفية وابن الحاجب ( لذلك ) يعنى لعموم الدليل الدال على كون القياس حجة ( والوقوع ) يعني لوقوع القياس فيها ( كقياس المثقل ) اذا قتل به فى كونه سبباً للقصاص (و) قياس ( اللواطة ) فى كونها سبباً للحد ( على المحدد ) اذا قتل به بجامع القتل العمد العدوان ( والزنا ) بجامع الايلاج المحرم المشتهى ، واجيب بمنع الوقوع ، والصورتان المذكورتان من باب الاستدلال (٢) لامن باب القياس ولو سلم فليسا من المبحث اذ السبب فى الاول القتل العمد العدوان (٣) وفى الثانى الايلاج المحرم المشتهى وهو متحد في الاصل والفرع فيكون القياس في إيجاب القصاص والحد لافى إثبات

---

نهار رمضان فعليه ماعلى المظاهر لاالقياس فلا مناقضة في كلامنا اه من خط قال فيه من خط الامام المتوكل على الله اسمعيل بن القاسم عليه السلام (١) أى اثبات سببية وصف لحكم قياساً له على وصف ثبتت سببيته لذلك الحكم ومن الاسباب الموانع لأن المانع سبب لعدم الحكم والشروط لان عدم الشرط سبب لعدم الحكم اه جلال (*) حاصل القياس في الاسباب ان يجعل وصف ما كاللواطة مثلا سبباً للحكم الذى هو الجلد لتحصل الحكمة التى هي الزجر عن تضييع الماء في اللواطة كما في الزنا اه سعد الدين (٢) وهو مايكون الالحاق فيه بالغاء الفارق والقياس ما يكون الالحاق فيه بذكر الجامع وسيأتى ان شاءالله تعالى (٣) لم يرد ان التركيب يدل على ذلك

---

(قوله) والقياس ايضاً يجرى في الاسباب ، معنى القياس في الاسباب على ماذكره في شرح المختصر أن يجعل الشارع وصفاً سبباً لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سبباً (قوله) في كونه سبباً للقصاص وقوله في كونها سبباً للحد بيان للحكم الذى هو محل النزاع في هذه المسئلة وهو سببية اللواطة والمثقل للحد والقصاص فليس الحكم المتنازع فيه هو نفس الحد والقصاص اذ لو كان كذلك لم يكن ذلك قياساً في الاسباب بل في اثبات الحد وليس ذلك مما نحن فيه كما صرح بذلك المؤلف عليه السلام فيما يأتى بقوله فيكون القياس في ايجاب القصاص والحد لافي اثبات السببية فيهما وبقوله فلم لايجوز ان يكون علة للسببية وصرح به المحقق في تقرير دليل ابن الحاجب حيث قال واذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما في الحكم وهو السببية ، اذا عرفت هذا فما ذكره الجمهور من ان الجامع القتل العمد العدوان والايلاج المحرم المشتهى انما هو جامع بين الاصل والفرع في حكم غير محل النزاع وهو القصاص أو الحد لابين الوصفين في السببية التى هي محل النزاع فانه سيأتى في استدلال المؤلف عليه السلام للمخالف ان سببية الوصف معللة بقدر من الحكمة لم توجد في الوصف الثانى ولو سلم وجودها كانت هي السبب فتتحد السببية فلا قياس مع اتحادها لانه انما يكون بين سببيتين متغايرتين ليثبت اصل وفرع (قوله) من باب الاستدلال ، يعنى ان ثبوت حكم الفرع فيهما بالاستدلال على موضع الحكم فيهما بحذف الفارق الملغى وقد عرفت قريباً ان الالحاق بألغاء الفارق لايسمى قياساً عندهم وبيان ذلك ان يقال النص قد دل على وجوب الحد في الزنا ولا فرق بين اللياط وغيره الا كون اللياط في دبر الذكر والزنا في فرج المرأة وهذا الفرق ملغى في الشرع فيجب حذفه فيتناول النص كلا المعنيين قال في حواشي الفصول وهذا لاينفعهم لانه قياس من حيث المعنى لوجود شرايط القياس لانه جمع بين الاصل والفرع بعلة الاصل المعقولة ولا عبرة بالتسمية (قوله) ولو سلم ، انهما ليسا من باب الاستدلال فليسا من المبحث لان النزاع فيما تعدد السبب في الاصل والفرع أي الوصف المتضمن للحكمة ليصح القياس في السببية التى هى محل النزاع اذ مع اتحاد السبب تتحد السببية فلا يصح القياس لاقتضاء القياس التغاير ليتحقق فيه اصل وفرع فلذا قال المؤلف عليه السلام وهو اي السبب متحد في الأصل والفرع يعنى فلا يصح القياس حينئذ فيكون.

---

(قوله) لابين الوصفين في السببية ، هذا مردود بقول المؤلف على تقدير صلاحية ذلك المشترك الى ان قال فلم لايجوز ان يكون علة لسببية الوصف ايضاً ويكون الحكم مسنداً اليهما والعلة هي الجامع بينهما فتأمل فقد بنى على هذا اكثر خبطه هنا والله اعلم اه حسن بن يحيي الكبسي رحمه الله وقوله ان سببية الوصف الخ مردود عند المؤلف بما سيأتى في كلامه اه حسن بن يحيي عن خط العلامة احمد بن محمد السياغى رحمه الله ( قوله) فما ذكره الجمهور الخ ، قد حقق صاحب الفواصل كلام الجمهور بما لا يرد عليه ما ذكره المحشى في هذا البحث وما بعده فراجعه تجده ان شاء الله تعالى اهـ من خط السياغى ايضاً ( قوله ) فيكون القياس في حكم

القياس في حكم آخر وهو إيجاب القصاص والحد لا في اثبات السببية التى هى محل النزاع وقوله فيهما ، أي اللواطة والزنا (قوله) ولو سلم فالمثالان الخ ، المراد ولو سلم تعدد السبب صح القياس لتعدد السببية ويكون الجامع هو الايلاج المذكور مثلا ولا يخفى ان هذا الجامع انما هو علة لحكم هو الحد وهو غير السببية واما السببية فسيأتى في استدلال المخالف انها في الوصف الاول معللة بقدر من الحكمة ولا يعلم ثبوت ذلك القدر في الوصف الثانى الى آخر ماسيأتى فلو قال المؤلف عليه السلام ولو سلم تعدد السبب فلا وجود للجامع في الفرع ثم يقول ولو سلم وجوده فالمثالان لا يردان الخ لكان اولى فتأمل (قوله) وهم اكثر المخالفين ، هم الحنفية كما ذكره السعد قال وانما يرد على ابن الحاجب حيث يقول بذلك على ماهو مذهب الشافعي ومالك (قوله) ولان القائلين بصحة القياس في الاسباب لا يقصدون ، هذا الكلام الى قوله من اتحاد السبب والحكم ذكره العلامة السعد فقوله الا ثبوت الحكم كوجوب الجلد مثلا وقوله بالوصفين ، وهما اللواطة والزنا وقوله لما بينهما ، أي الوصفين المذكورين من الجامع وهو الايلاج المذكور (قوله) الى ما ذكرتم من اتحاد السبب والحكم ، لان السبب هو الجامع بين الوصفين وقد عرفت انه متحد اذ هو الايلاج المذكور والحكم أيضاً متحد وهو الجلد هذا معنى ما ذكره السعد وتبعه المؤلف عليه السلام وانت خبير بان ثبوت الحكم بالوصفين فرع ثبوت السببية في كل واحد منهما والسببية في اللواطة انما تثبت بالقياس المتوقف على تعدد السبب وفي ذلك وقع النزاع فقوله لما بينهما من الجامع مغالطة لانه اراد به الايلاج المذكور وهو ليس بجامع بين الوصفين في السببية وانما هو جامع بين الحدين اعنى الحد باللواطة والزنا واما السببية التى يراد اثباتها في اللواطة مثلا وهى التى وقع النزاع فيها فمعللة بغير الوصف الجامع بين الحدين فان السببية في



السببية فيهما ولو سلم فالمثالان لا يردان على من لا يقول بوجوب القصاص والحد بالمثقل واللواطة وهم اكثر المخالفين وقد يدفع بان ماذكر في الجواب يعود بنا الى النزاع في العبارة لان كل صورة من هذا القبيل يمكن أن تسمى بالاستدلال ولان القائلين بصحة القياس في الاسباب لا يقصدون الا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهو يعود الى ماذكرتم من إتحاد السبب والحكم فيكون النزاع لفظياً (١) في تسمية الحكم (٢) متعلقاً بالسبب الجامع بين الشيئين او بأحدهما وعلى تقدير تسليم صلاحية ذلك المشترك بين الوصفين لان يكون علة للحكم فلم لا يجوز (٣) أن

---

عبارة شرح صاحب فصول البدايع حيث قال ما نصه الثانى في كونها عدداً كالقتل العمد العدوان اه (١) لأن النزاع في ماتغاير السبب في الاصل والفرع أي الوصف المتضمن للحكمة وكذا العلة وهي الحكمة وهاهنا السبب سبب واحد ثبت لهما أي لمحلي الحكم وهما الاصل والفرع بعلة واحدة ففي مثال المثقل والمحدد السبب القتل العمد العدوان والعلة الزجر لحفظ النفس والحكم القصاص وفي مثال الزنا واللواطة السبب إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً والعلة الزجر لحفظ النسب والحكم وجوب الحد اه عضد (٢) وهو وجوب القصاص والحد اه (٣) يقال قد وجد الدليل على المنع من ذلك كما يأتى في حجة المنع اه والله اعلم

الوصف الاول اعنى الزنا معللة بقدر من الحكمة لم توجد في الوصف الثانى اعنى اللواطة كما سيأتى وقوله وهو يعود الى ماذكرتم ، يعنى في الجواب المتقدم وقوله من اتحاد الحكم والسبب ، هذا مبنى على ماعرفت من المغالطة في هذا الدفع فلا يفيد المقصود لان عوده الى ماذكره النافي من اتحاد السبب والحكم يلزم منه الخروج عن محل النزاع وعن كون النزاع معنوياً لان السبب المذكور ليس بجامع بين السببيتين في السببية كما هو مراد النافي بل بين الحدين كما صرح به هذا الدافع وذلك غير مانفاه المخالف في جوابه وقوله او بأحدهما ، أي احد الوصفين مبنى على ثبوت السببية في الوصف الثانى بالقياس وذلك محل النزاع عند النافي ، واعلم ان المحقق في شرح المختصر لم يتعرض لما ذكره السعد من الدفع المذكور بل قرر جواب ابن الحاجب عن حجة الجمهور المشار اليها هنا بقوله ، واجيب (قوله) وعلى تقدير تسليم صلاحية ذلك المشترك بين الوصفين لان يكون علة الحكم ، يعنى كما هو مقتضى قول المخالف

---

آخر ، غير محل النزاع اه منه ح (قوله) على ماهو مذهب الشافعي ومالك فيحتاج ابن الحاجب الى الجواب بان الصورتين المذكورتين ليستا من المبحث كما عرفت اه ح (قوله) فرع ثبوت السببية ، هذا غير مسلم فلم لا يجوز ان يكون علة لسببية الوصف جامعاً بين السببين وحينئذ يتعدد او يتعلق الحكم بهما عند الجمهور او بالجامع عند المخالف فيكون اختلافا لفظياً والله اعلم اه حسن بن يحيى الكبسي وقولهم ان السببية معللة بقدر من الحكمة مردود عند المؤلف بأن النزاع فيما علم اه حسن عن خط العلامة السياغي (قوله) لان السبب

فيكون القياس في ايجاب القصاص والحد فان سوق الكلام يدل على ان علة ايجاب القصاص والحد هو المشترك وقوله فلا يجوز ان يكون الخ اثبات لما نفاه المخالف بقوله سابقاً لافي اثبات السببية يعني التي هي محل النزاع ولكن لاخفاء انه وان صلح المشترك علة للحكم لم يصلح علة للسببية عند المخالف لما يأتي من ان علة السببية ان ظهرت وانضبطت استغنى عن اثبات سببية احد الوصفين قياساً على الاخر وان لم تظهر ولم تنضبط فلا جامع بين السببيتين وكأن المؤلف عليه السلام أشار الى دفع الاستغناء عن سببية الوصف بقوله والوصف معرفاً يعني ان فائدته مع وجود المؤثر في الحكم هو تعريف الحكم في المواد الجزئية ، وبيان ذلك ان معنى كون الشيء مؤثراً في الحكم ان يكون هو الباعث على شرعية الحكم لانه يحصل من شرعية الحكم لاجله تحصيل مصلحة اوتكميلها اودفع مفسدة او تقليلها مثلا اذا ثبت بالنص حرمة الخمر فالاسكار هو المؤثر في تحريمه لانه يحصل من التحريم لاجله تحصيل مصلحة هو حفظ العقل فاذا علل تحريمه بكونه مايعاً يقذف بالزبد كان ذلك امارة على ثبوت الحرمة في المواد الجزئية هكذا تحقيق ذلك عندهم وانت خبير بأن جريان ذلك فيما نحن فيه بعيد فان المشترك مثلا بين اللواط والزنا هو الايلاج المحرم المشتهى فاذا كان هو المؤثر كما هو المفروض كان الوصف المعرف للحكم هو اللواط وهو الايلاج المذكور مع زيادة قيد وهو كونه في دبر وحينئذ لم ينفك المعرف عن المؤثر والتعريف يقتضي انفكاك معناه عن معنى التأثير ليحصل التعريف كما في مثال تحريم الخمر فان معنى كونه مايعاً يقذف بالزبد منفك عن معنى الاسكار لامكان تعقله بدونه والله اعلم (قوله) واحتجاج النافي ، مبتدأ خبره قوله يرفع النزاع وقوله جعله ، أي النافي عطف على احتجاج النافي يعني ان النافي رد دليل المثبت المتقدم بان جعله من هذا القبيل أي مما اتحد فيه الحكم والسبب المفروض تعددهما فما ذكره المؤلف عليه السلام اشارة الى ثلاثة امور ، شبهة المخالف ورده لدليل الجمهور والى الرد لشبهته والى تزييف رد المخالف لدليل الجمهور بقوله وجعله دليل المثبت الخ واقتصر المؤلف عليه السلام على جعل ماذكره اشارة الى امرين فقط (قوله) وصلحت أي الحكمة ، لنوط الحكم أي وقلنا بانها صالحة لنوط الحكم لان في صلاحيتها للعلية خلافاً سيأتي في اول بحث شروط العلة اشار اليه المؤلف عليه السلام بقوله قيل لوجاز تعليل الحكم بالحكمة لوقع الخ (قوله) ويكون القياس في اثباتها ، أي الاحكام كالحد مثلا يعني وهذا الحكم المذكور ليس بجامع وهو الايلاج اه

---

يكون علة لسببية (١) الوصف أيضاً ويكون الحكم مستنداً اليهما بأن يكون المشترك (٢) مؤثراً والوصف معرفاً (٣) ، وقوله ( واحتجاج النافي باتحاد السبب والحكم ان كان الجامع حكمة اوضابطاً (٤) لها وجعله دليل المثبت من هذا القبيل يرفع النزاع) إشارة الى شبهة المخالف وجوابها (٥) ، أما الشبهة فتقريرها أن الحكمة (٦) المشتركة بين الوصفين ان ظهرت وانضبطت وصلحت لنوط الحكم إستغنت عن ذكر الوصفين وإثبات سببية احدهما قياساً على الاخر للقطع بان المقصود من إثبات الاسباب إثبات مايترتب عليها من الاحكام ويكون القياس في إثباتها لافي إثبات الاسباب وان لم تظهر الحكمة ولم تنضبط ولم تصلح لنوط الحكم بها

---

(١) يقال سيأتي ان السببية في اللواطة انما نثبتها باعتبار وصف آخر مغاير مشتمل على حكمة لم توجد فيها واما المشترك فانما اثبت الحكم وهو الحد والقصاص لاالسببية وان قلنا بوجود حكمة مشتركة اتحد السبب والحكم فلا قياس ايضاً وسيأتي تحقيق هذا عند قول المؤلف في جواب احتجاج المخالف قلنا القياس دليل الخ فتأمل اه (٢) وهو الايلاج المحرم المشتهى اه (٣) اى اللواطة مثلا معرفاً للحكم لكن يقال المشترك بينهما هو الايلاج المحرم المشتهى ومعنى اللواطة هو الايلاج المذكور مع كونه في دبر فلا ينفك التعريف عن التأثير وليس كذلك فان المؤثر هو الباعث على شرعية الحكم كالاسكار والامارة انما هي لمجرد تعريف الحكم في المواد الجزئية ككونه مايعاً يقذف بالزبد فتأمل اه (٤) وأما قوله وايضاً ان كان الجامع بين الوصفين حكمة على القول بصحتها اوضابطاً لها ، وقد اتحدا في الحكمة والضابط فقد اتحد السبب والحكم فغفلة عن ان الخصم انما يدعي ذلك وهو شأن كل قياس واتحاد السبب والحكم لايستلزم اتحاد محلهما والمقيس انما هو المحل المسمى بالفرع على المحل المسمى بالاصل لأن المقيس هو الحكم او السبب فان الحكم في المحلين في كل القياس واحد والسبب وهو العلة واحد في كلا المحلين وان كانت وحدته نوعية لاشخصية فالنوعية هي المصححة كما اسلفناه لك اه مختصر وشرحه للجلال رحمه الله (٥) والى رده لدليل الجمهور وجعله دليل المثبت من هذا القبيل فكلامه عليه السلام إشارة الى ثلاثة اطراف اه (٦) وهي

غير محل النزاع فان محل النزاع هو السببية فلذا قال المؤلف عليه السلام لافي اثبات الاسباب (قوله) فان كان لها ، أي للحكمة مظنة أي وصف ظاهر منضبط تضبط به الحكمة (قوله) فالقياس بين الحكمين بها ، أي بالمظنة الضابطة للحكمة (قوله) وسبب واحد وهو ذلك الوصف ، لو زاد او المظنة كما في حاشية السعد لكان اوفى وكأنها سقطت عن قلم الناسخ (قوله) وقد كان المفروض ان هناك حكمين الحد والسببية ، الثابتين في الزنا بالنص وفي اللواطة بالقياس على الزنا عند الجمهور (قوله) وسببين الزنا واللواطة ، اذ قد عرفت ان القياس انما يتصور مع تعدد السبب ليصح القياس ويثبت الحاق فرع باصل (قوله) وان لم يكن أي الامرين ، اي لاحكمة ظاهرة منضبطة ولا مظنة تضبطها (قوله) وجعلوا مااحتج به المثبتون هذا شروع في تفسير قوله سابقاً وجعله دليل المثبت الخ لما عرفت من ان النافي رد دليل المثبت لذلك (قوله) لايقصدون الا ثبوت الحكم بالوصفين قد عرفت ان ثبوت الحكم بهما فرع سببية اللواطة قياساً على الزنا وفي ذلك وقع النزاع (قوله) لما بينهما من الجامع وهو يعود الى ما ذكره المانعون ، قد تقدم مافيه (قوله) لالغائهم ، أي المانعين توسيط الوصفين وهما الزنا واللواط ، مثلا لكن لاخفا في عدم توجه هذا الجواب فان المانعين وان الغوا وصف اللواطة لمنعهم القياس في الاسباب فاما وصف الزنا فمعتبر عندهم قطعاً كيف وقد عرفت من المنقول عن شرح المختصر ان معنى القياس في الاسباب عند الجميع هو ان يجعل الشارع وصفاً سبباً لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سبباً وكان المؤلف عليه السلام الغائهم فهم الوصفين من قولهم في احتجاجهم ان الحكمة ان ظهرت وانضبطت استغنت عن ذكر الوصفين ولا مأخذ من ذلك فانهم انما ذكروه استدلالا على الجمهور بما يلزمهم فرضاً وتقديراً اذ المعنى ان الحكمة ان ظهرت وانضبطت وصلحت للعلية استغنت عن ذكر الوصفين واللازم باطل فان وصف الزنا معتبر اتفاقاً ووصف اللواطة عند الجمهور قياساً وحينئذ فما ذكره من ترجيح مذهب الاكثرين بان الشارع اعتبر الزنا الخ غير متوجه اذ هو معتبر أيضاً عند المانع قطعاً وعدم ترتيب الجلد على مايعم الوصفين غير قادح لانه قد ترتب على وصف

فان كان لها مظنة فالقياس بين الحكمين بها فاذا ثبت أن الايلاج المشتهى المحرم يصلح سبباً للحكم او توجد له مظنة صالحة لذلك صار القياس بوجوب الحد في إيلاج اللواطة كما في إيلاج الزنا بجامع تلك الحكمة او المظنة فكان هناك حكم واحد وهو وجوب الحد وسبب واحد وهو ذلك الوصف فلا تعدد في الحكم ولا في السبب وقد كان المفروض ان هناك حكمين الحد(١) والسببية وسببين الزنا واللواطة وان لم يكن اي الامرين فلا جامع بينهما من حكمة أو مظنة فيكون قياساً خالياً عن الجامع وأنه لا يجوز وجعلوا مااحتج به المثبتون من دليل الوقوع من هذا القبيل وقد سبق تحقيقه (٢) ، وأما الجواب فلما تقدم من أن القائلين بصحة القياس في الاسباب لايقصدون الا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهو يعود الى ماذكره المانعون من إتحاد الحكم والسبب لالغائهم توسيط(٣) الوصفين وهذا واقع في كل صورة والذي يرجح مذهب الاكثرين أن الشارع أعتبر (٤) الزنا فرتب الجلد عليه بفاء التعقيب حيث قال « الزانية والزاني فاجلدوا » وفي الحديث الصحيح زنا ماعز فرجم ولم يرتبه على مايعم الوصفين فدل على أنه الجامع اه عضد

---

(١) تكليفي والسببية حكم وضعي (٢) في قوله والصورتان المذكورتان من باب الاستدلال اه (٣) في نسخة توسط (٤) لا الامر المشترك اه

---

(قوله) لالغائهم اي المانعين الخ ، معنى الغائهم توسيط الوصفين عدم اعتبارهم لسببيتهما لانهم انما يعتبرون سببية الجامع عند الجمهور اعنى الايلاج الخ او القتل العمد الخ كما قالوا في الجواب اذ السبب في الاول القتل العمد الى قولهم لا في اثبات السببية فيهما وكما في قولهم فيكون القياس في اثبات الاسباب وقولهم صار القياس في وجوب الحد في ايلاج اللواطة كما في ايلاج الزنا وغير ذلك من كلامهم وما ذكره المحشي استظهار بكلام شارح المختصر فهو تفسير قياس الاسباب الذي يثبته الجمهور وينفيه الآخرون وكونه استدلالا بما يلزم المثبتين لاينافي الظاهر من كونه مذهب المانعين وان سلم فلا يبعد ان يراد بالالغاء الغائهم في الاحتجاج وهو كاف للمؤلف اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله (قوله) لكن لاخفاء في عدم توجه

الزنا مع ان صلاحية مايعم الوصفين انما اعتبره المانع الزاماً للاكثرين فتأمل والله اعلم (قوله) قالوا لم يثبت محل تتحقق فيه سببية الوصف الخ ، الذي ذكره في شرح المختصر وحواشيه في تحقيق هذا الاحتجاج ان يقال حاصل القياس في الاسباب ان يجعل وصف كاللواطة مثلا سبباً للحكم الذي هو وجوب الجلد لتحصيل الحكمة التي هي الزجر عن تضييع الماء في اللواطة كما تحصل في الزنا ولا يشهد له اصل بالاعتبار أي لم يثبت محل تتحقق فيه سببية هذا الوصف معللا باشتماله على الحكمة لانا انما نثبته باعتبار الشارع وصفاً آخر مغايراً له لتحصيل الحكمة اذ المفروض تغاير الوصفين ولا نعني بالمناسب المرسل الاذلك (قوله) الوصف الملحق ، الضمير عائد الى السببية والتذكير باعتبار المضاف اليه او الى الوصف وسمي ملحقاً مجازاً باعتبار سببيته (قوله) معللا باشتماله ، اي السبب الدال عليه السببية (قوله) على الحكمة المقصودة به ، أي بالسبب يعني الحكمة الحاصلة من ترتيب الحكم عليه كما في سائر الاسباب (قوله) فيكون مناسباً مرسلا ، وذلك لان المناسب المرسل كما يأتي هو الذي لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم لا بنص ولا اجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فيكون اعتبار سببية اللواطة للجلد



حينئذ من المناسب المرسل (قوله) قلنا القياس دليل ، يعني أن الحكم في اللواطة لم يثبت بالمناسب المرسل حتى يرد انه ليس بمعتبر في الشرع بل نثبته بما هو معتبر شرعاً وهو القياس لوجود اصل معين وجامع فانا نقيس اللواطة على الزنا في وجوب الجلد بجامع الايلاج المذكور وهذا ليس هو القياس المرسل ، هذا ما ينبغي أن يحمل عليه كلام المؤلف عليه السلام لكن لايخفى ان محل النزاع اثبات سببية اللواطة والقياس المذكور لم يثبته وانما اثبت وجوب الحد فالجواب غير دافع لما قصد المستدل (قوله) ولو سلم فالمناسب الملائم ، من المرسل معتبر ، وذلك لان المناسب المرسل ثلاثة اقسام ، ملائم وهو ماعلم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم ، وغريب وهو مالم يعلم ذلك فيه ، وملغى وهو ماعلم الغاء الشارع له ، فالغريب ومعلوم الالغاء مردودان اتفاقاً والملائم مردود عند ابن الحاجب ومقبول عند الامام والغزالي والمؤلف عليه السلام ذكر انه معتبر لما يأتي من الدليل ، اذا عرفت معنى الملائم فالحكمة في السببية التي هي محل النزاع لابد ان يعتبر الشارع عينها في جنس الحكم اوجنسها في عينه او جنسها في جنسه ليكون من الملائم فيحتاج المؤلف عليه السلام الى اثبات معنى الملائم فيما نحن فيه حتى ينتهض جوابه عليه السلام على القول بقبول الملائم فيحقق النظر في اثباته والله اعلم (قوله) قالوا سببية الوصف الاول ، اعني الزنا وهو ايلاج فرج في فرج قبل (قوله) في الوصف الثاني ، أي في سببية الوصف الثاني وهو اللواطة أعني ايلاج فرج في فرج دبر (قوله) أما ماكانت حكمته

المقتضي للجلد لاغيره فاحتيج الى القياس والا خولف الكتاب والسنة ، قالوا لم يثبت محل تتحقق فيه سببية الوصف الملحق (١) معللا باشتماله على الحكمة المقصودة به لانا إنما نثبته باعتبار الشارع وصفاً آخر مغايراً له لتحصيل الحكمة اذ المفروض تغاير الوصفين (٢) فيكون مناسباً مرسلا فلا يعتبر ، قلنا القياس (٣) دليل شرعي فالاثبات به فيه اثبات بالشرع (٤) فكان معتبراً فيه ولو سلم فالمناسب المرسل الملائم معتبر لما يجيء من الدليل على اعتباره وقبوله ، قالوا سببية الوصف الاول معللة بقدر من الحكمة ولا نعلم ثبوت ذلك القدر في الوصف الثاني لعدم انضباط الحكمة واختلاف الوصفين فلا يمكن التشريك في الحكم ، قلنا ذلك مسلم فيما لم تنضبط حكمته ولم تكن منوطة بوصف ظاهر منضبط أما ماكانت حكمته ظاهرة منضبطة أو كانت منوطة بوصف ظاهر منضبط فلا وهو الذي وقع فيه النزاع

(١) كاللواطة مثلا معللا باشتماله على الحكمة كتضييع الماء اه (٢) فان اللواط المعتبر في سببية الفرع غير الزنا المعتبر في سببية الاصل بخلاف الاسكار في النبيذ فانه قد يشهد له اصل بالاعتبار وهو الخمر الذي اعتبر في تحريمه الاسكار ايضاً واذا ثبت أن السبب في الفرع غير السبب في الاصل فلا أصل لوصف الفرع فيكون الوصف في الفرع وهو وصف اللواط مرسلا فيكون مردوداً اه منتهى السؤل والامل (٣) على السبب الآخر كالحد بجامع مثلا كالقتل العمد العدوان اه (٤) وفيه

---

الخ ، كلام المؤلف قويم فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) عائد الى السببية ، بل عائد الى الوصف اه ح عن خط شيخه وفي حاشية تحقق القولة اه ح (قوله) والقياس المذكور لم يثبته ، هذا تهافت فقوله فانا نقيس اللواطة على الزنا الخ ليس بصحيح اذ ليس المراد الا القياس في سببيتها للوجوب لاعتبار الشارع سببية الزنا المقيس عليه سببية اللواطة اه حسن بن يحيى عن خط العلامة السياغي

ظاهرة منضبطة الخ ، كما تقدم من ان الجامع بين الزنا واللواطة هو الايلاج المحرم المشتهى والحكمة الزجر عن تضييع الماء في اللواطة كالزنا لكن لايخفى ان المخالف قصد ان سببية الوصف الاول وهو الزنا معللة بحكمة ، وقد عرفت انه ايلاج فرج في فرج قبل ولا شك انها غير متحققة في الوصف الثاني وأما الجامع المذكور وهو الايلاج المحرم المشتهى فلم يعتبر فيه كونه في قبل وكذا حكمته المذكورة فلم يكونا علة لسببية الزنا اعنى الايلاج في قبل فالحكم الثابت بهما هو وجوب الحد لاالسببية المذكورة فتأمل والله أعلم (قوله) والقياس أيضاً يجرى عند الجمهور في كل جملة من الاحكام ، معنى ذلك انه ليس في الاحكام جمل يمتنع فيها القياس بالدلائل العامة كالحدود والكفارات والاسباب والشروط بل ما من جملة من الاحكام الا ويجرى فيها القياس وهذا من المؤلف عليه السلام بناء على مااختاره فيما سبق من جرى القياس في الحدود والكفارات وفي الاسباب والشروط ، وذهب كثير من العلماء الى ان في الشرع جملا من الاحكام يمتنع فيها القياس بالدلائل العامة كما ﴿٤٩٣﴾ في الحدود والكفارات والاسباب والشروط ،وفائدة الخلاف ان من قال بالاول احتاج الى النظر في كل مسئلة مسئلة هل هي مما يجري فيها القياس ام لا ومن قال بالثاني لم يحتج الى النظر في آحاد تلك الجمل التي قد امتنع القياس فيها بالدلائل العامة ، اذا عرفت ذلك فقول المؤلف عليه السلام يعني انه لابد من النظر الخ ليس تفسيراً لجري القياس في كل جملة من الاحكام كما هو ظاهر العبارة بل بيان لفائدة جريه في كل جملة فلوقال يعني انه ليس في الشرع جمل من الاحكام يمتنع فيها القياس كالحدود والكفارات لدلائل عامة على امتناعه فيها فيتسغنى بتلك الدلائل عن النظر في آحادها بل يجري في كل جملة من الاحكام فلا بد من النظر الخ لكان اوضح ، واعلم ان المؤلف عليه السلام نسب الجرى في كل جملة الى الجمهور وفي حواشي شرح المختصر نسبه الى شذوذ ونسب امتناع جريه في كل جملة الى الجمهور فينظر في تصحيح النقل والله اعلم (قوله) ونفاه، أي نفى جريه في كل جملة نفاته أى نفاة جريه أى القياس فيما سبق بيانه من الحدود والكفارات والاسباب والشروط وغيرها فقوله فيما سبق

(و) القياس أيضاً يجري عند الجمهور (في كل جملة من الاحكام) (١) الشرعية بمعنى أنه لابد من النظر في كل مسئلة (٢) مسئلة هل يجري فيها القياس أم لا ولايكفي النظر في الجمل كالحدود والكفارات والرخص والعبادات والمعاملات (لما تقدم) من عموم الدليل الدال على حجية القياس من غير تخصيص ببعض الجمل دون بعض (ونفاه) أي نفى جريه في كل جملة من جمل الاحكام (نفاته فيما سبق) فحكموا بأن في الشرع جملا لايجرى فيها القياس وهي الحدود والكفارات والرخص والتقديرات والاسباب والشرط (لا) أنه يجري (في كل فرد) من أفراد الاحكام الشرعية عند أكثر الناس خلافاً لشذوذ فانهم جوزوا جريه في كل فرد بمعنى أن كلا من الاحكام صالح

ما تقدم من اتحاد السبب وان الحكم هو إيجاب القصاص لا السببية فتأمل اه (١) الظاهر أن هذا بالنسبة الى قوله يجرى في الحدود والكفارات والاسباب عام فيكون عطفه عليه من عطف العام على الخاص اه حبشي (*) ذهبت الحنفية وايضاً ابو على الى أن في قواعد الشريعة واصولها مالا يجرى فيه القياس بحال نحو أصول العبادات والحدود والرخص والتقديرات وذهب الشافعي واصحابه الى جريان القياس في كل ماذكر وانه جار في احكام الشرع وذهب المحققون الى أن القول بجواز القياس ومنعه على الاطلاق خطأ فاوجبوا الاستقراء لجميع المسائل مسئله مسئلة فما دل الدليل على كونه معللا قيس عليه وما لا فلا

(قوله) لكن لايخفى ان المخالف الخ ، مرادهم هنا بالتعليل بحكمة الحكمة الباعثة على شرع الحكم كالزجر مثلا لاالتي جعلت امارة وجامعاً بين الفرع والاصل كالايلاج الذى ذكره مثلا والله اعلم اه حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة المذكور (قوله) هل هي مما يجرى ، الصواب حذف مما اه حسن بن يحيى (قوله فينظر في تصحيح النقل ، الظاهر ان هذه المسئلة من فروع مسئلة منع القياس في الاسباب والشروط ومنع القياس في الحدود والكفارات وقد حكموا بجريان القياس فيها عند الجمهور فليكن جريانه هنا هو قول الجمهور وقد اختاره المؤلف عليه السلام في تلك المواضع فالمناقض هو ما في شرح المختصر وحواشيه والله اعلم اه السيد صفي الدين احمد بن الحسن بن اسحق رحمه الله

متعلق بقوله نفاته معمول له أي ونفاه نافي القياس في الحدود الخ وذلك لانه يلزم من نفيه في الحدود مثلا نفيه في جمل من الاحكام وليس المعنى انهم نفوه في كل جملة فيما سبق اذ لم يصرحوا فيما سبق بنفي جريه في كل جملة وان اوهمت العبارة ذلك لاسيما مع تفريع قوله فحكموا على قوله فيما سبق فلو قال ونفاه من خالف في الحدود وغيرها لاندفع الايهام ، واعلم ان المؤلف عليه السلام فيما سبق قد روى الاتفاق على ان التقديرات لايجرى فيها القياس وهي جملة من الاحكام فينافى ذلك مااختاره عليه السلام هنا من جريه في كل جملة فتامل والله اعلم (قوله) ومعظم التقديرات ، انما  قال معظم التقديرات لان فيها ماقد يعقل معناه (قوله) وما قد قيل في بيان معنى وجوب الدية على العاقلة ، هذا جواب عن قولهم ان له معنى يدرك وهو اعانة الجانى وقوله مدفوع بان المطلوب معنى يختص بمناسبتها بيانه ان المعنى المذكور وهو الاعانة لم يثبت اختصاصه بمناسبة العاقلة بل يناسب غيرها فان مجرد الاعانة للجانى معنى يناسب وجوب الدية عليها وعلى غيرها أيضاً والمطلوب معنى يختص بمناسبتها ليكون ذلك المعنى مخصصاً للعاقلة بوجوب الدية عليها دون غيرها ولم يعقل هذا المعنى المتصف وهذا هو معنى قول المؤلف عليه السلام والمعنى المخصص لكل أي لكل فرد بحكم من الاحكام (قوله) كما أن معرفة خلو الرحم الخ ، بيان لقوله وليس كذلك يعنى فان معرفة خلو الرحم عن الحمل معنى لا يختص بمناسبة وجوب اعتداد المطلقة او المميتة بل يناسب غيرها كالمفسوخة من حينه فانه يجب عليها العدة هذا تقرير الكلام وانت خبير بانه لو اشترط في المعنى اختصاصه بمناسبة الحكم المقيس عليه تعذر الالحاق فتأمل (قوله) في الجواز ، اي فى جواز اجرآء القياس في كل حكم يعنى لافي وجوب ذلك (قوله) واتباعه ، منهم صاحب الفصول (قوله) في جواز اجرآء القياس الخ ، يعنى لافي وجوب ذلك (قوله) قلنا اللزوم ممنوع ، أي لزوم جواز التسلسل من القول بجواز اجرآء القياس في كل حكم ممنوع اذ لايلزم الخ

---

لان يثبت بالقياس بأن يدرك معناه كوجوب الدية على العاقلة فان له معنى يدرك وهو إعانة الجاني فيما هو معذور فيه كما يعان الغارم لاصلاح ذات البين بما يصرف اليه من الزكاة والحق خلافه (اذ فيها ما لايعقل معناه) كضرب الدية على العاقلة والقسامة ومعظم التقديرات وما قيل فى بيان معنى وجوب الدية على العاقلة مدفوع بأن المطلوب معني يختص بمناسبتها وما ذكروه ليس كذلك (١) كما أن معرفة خلو الرحم عن الحمل هو المعنى المقتضي لوجوب الاعتداد فى حق المطلقه والميتة ولكنه غير خاص بأحدهما فالمعنى المخصص لكل بحكم غير معقول وقوله (والاستدلال بلزوم التسلسل غلط لان الكلام فى الجواز) إشارة الى مااحتج به الآمدي واتباعه حيث قالوا لو كان كل حكم يثبت بقياس على أصل فان انتهى الى أصل لايتوقف على قياس فهو خلاف المفروض وان لم ينته لزم التسلسل وهذا إنما يستقيم لو كان مذهب المخالف وجوب توقف كل حكم على القياس ولاينبغي أن يكون قولا لاحد كيف والقول به مصادم لما علم ضرورة من استناد كثير من الاحكام الى الكتاب والسنة ثم أن الآمدي قد صرح بأن الخلاف في جواز إجرآء القياس فى جميع الاحكام ، فان قيل الدليل قائم (٢) على تقدير الجواز أيضاً ، بيان ذلك أن جوازه يستلزم جواز التسلسل وجواز المحال محال ، قلنا اللزوم ممنوع اذ لا يلزم من جواز بيان كل حكم بالقياس توقفه على القياس لجواز ثبوته بنص أو إجماع أو استدلال وان أمكن بيانه بالقياس واذ لاتوقف فلا تسلسل ولا استحالة ، ولما فرغ من تحقيق ماهية القياس واقسامه ومواقعه وكونه أحد الادلة الشرعية عقبه ببيان أركانه التي لايتم الابها وشرائطها فقال،

---

وهذا هو المختار اه من حواشى الفصول (١) فانه لا يفيد وجه تخصيص العاقلة وحدها اه (٢) في الحواشى تام اه

---

(قوله) فينافي مااختاره الخ ، ويجاب بان المراد انه لايجرى في معظم المقادير لاجميعها كما ذكره هنا او يقال ان الجملة التى يجرى فيها التقديرات مطلقاً وان امنع في بعضها كمقادير الحدود والله أعلم اه حسن بن يحيى عن خط العلامة السياغي رحمه الله (قوله) لان فيها ما قد يعقل معناه ، بعد هذا بياض في الامهات (قوله) ولم يعقل هذا المعنى المتصف ، بالاختصاص اه منه ح (قوله) اي لكل فرد ، لعله يعنى منهما اي من المطلقة والميتة اهحسن عن خط العلامة السياغي رحمه الله (قوله) وأنت خبير الخ ، شكل وفي بعض الحواشي هنا

﴿ فصل ﴾ وأركانه أربعة ) (١) أركان الشيء أجزآؤه التي لايحصل (٢) لابها في الذهن وفي الخارج فان اريد بالقياس المعنى المصدري فاطلاق الاركان على هذه الامور مجاز وان أريد به مجموعها مع الحمل والالحاق فالاطلاق حقيقة (٣) وهذا نظير (٤) خلافهم في التصديق هل الاذعان بالنسبة الحكمية خاصة أم المجموع المركب منه ومن تصور الموضوع والمحمول ، أولها ( ألاصل وهو المشبه به ) الذي هو محل الحكم الثابت ، (و) ثانيها ( الفرع وهو المشبه ) أي محل الحكم المراد اثباته وإنما قدم على الجامع والحكم لمقابلته الاصل فناسب أن يذكر عقيبه لما بين الضدين من اللزوم في الذهن ، ( و ) ثالثها الوصف ( الجامع ) بين الاصل والفرع ( وهو وجه الشبه ) بينهما ، (و) رابعها ( حكم الاصل وهو مايثبت مثله للفرع وهو ) أي المثل الثابت للفرع ( الثمرة ) يعني ثمرة القياس فلا يصح أن يعد من أركان القياس لان عده منها يقتضي توقف القياس عليه والمفروض توقفه على القياس فيكون دوراً وهو مبني على أن الدليل يقتضي نفس الحكم لا العلم بالحكم وهما قولان وقد صحح منهما الثاني ، فان قيل اذا رجح الثاني كانت ثمرة القياس العلم بالحكم لا نفسه فعد حكم الفرع من أركان القياس لايقتضي الدور فهلا قيل بأنها خمسة ، قلنا قد أجيب بأن الحكم في الاصل والفرع واحد باعتبار نوعه وإن تعدد شخصاً لتعدد المحال ، فان قيل هلا اطلق ولم يقيد بالاضافة الى الاصل ليعم الحكمين ، قلنا إنما اضيف اليه لسبقه في الاعتقاد فاذا قيل حرمت الخمر لاسكارها ثم قيس عليها النبيذ فالاصل الخمر والفرع النبيذ لتشبيهه بالخمر والجامع الاسكار والحكم التحريم هذا ماعليه الجمهور وعليه اطباق الفقهاء ( وقيل غير ذلك ) فذهب المتكلمون الى أن الاصل دليل حكم المحل كالنص والاجماع الدال على تحريم الخمر لانه الذي يبتني عليه التحريم ، وذهب طائفة الى أنه حكم المحل وهو التحريم لان الاصل ماابتنى عليه غيره

(١) اركان القياس اربعة لأنها المأخوذة في حقيقته حيث يفسر بمساواة فرع لاصل في علة حكمه وهذا كما يقال اركان التشبيه اربعة المشبه والمشبه به ووجه الشبه والاداة اهسعد (٢) تفسير للاجزاء وتمييز لها عن العوارض اه سعد (٣) عرفية اه (٤) في نسخة ونظيرهذا الخ

عبارة الحواشي ، قلت اللزوم ممنوع لجواز ان يقاس كل أصل على أصل آخر وتكون الاصول متناهية ولا يلزم الدور لعدم التوقف فان من الاصول التي يجري فيها القياس ماقد ثبت بادلة أخرى اه فجعل في الحواشي سند منع لزوم جواز التسلسل كون الاصول متناهية وجعل ماذكره المؤلف عليه السلام جواباً عما اورده على هذا السند من لزوم الدور وهو الاولى اذ لزوم جواز التسلسل انما يندفع بكون الاصول متناهية كما ذكره في الحواشي لانه لم يتعرض المخالف في شبهته للزوم التوقف من جواز بيان كل حكم بالقياس فتأمل والله اعلم (قوله) المعنى المصدرى وهو الالحاق (قوله) فاطلاق الاركان على هذه الأمور مجاز ، اذ ليست اجزاء للمعنى المصدرى بل انما هي متعلقاته فهي خارجة عن معناه فتسميتها بالاركان مجاز تشبيهاً لمتعلق الشيء الذى لايتم الابه بالجزء الداخل في حقيقته (قوله) مع الحمل والالحاق ، الاولى الاقتصار على الالحاق كما لايخفى اذ لاحمل ( قوله ) هل الاذعان إلخ ، فيكون المراد به المعنى المصدرى فيكون بسيطاً خارجاً عنه يصور الطرفين والنسبة كما هو رأى الحكماء (قوله) أم المجموع ، كما هو رأي الرازى (قوله) المركب منه ، أى من الاذعان ( قوله ) ومن تصور الموضوع والمحمول ، اغفل المؤلف عليه السلام تصور النسبة وعبارة غيره المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها (قوله) وقد صحح منهما الثانى ، كما ذكره الاسنوي لان حكم الفرع ثابت في نفس الامر وقياس المجتهد انما افاد العلم به والكشف عنه (قوله) باعتبار نوعه ، اي نوع الحكم كالتحريم مثلا وقوله وان تعدد شخصاً لتعدد المحل كتحريم الخمر وتحريم النبيذ ( قوله ) هلا اطلق ، اي الحكم بان يقال ورابعها الحكم وهو التحريم مثلا (قوله) لسبقه ، أي لسبق حكم الاصل في الاعتقاد أى في اعتقاد ثبوته فان العلم به سابق على العلم بحكم الفرع (قوله) دليل حكم المحل ، أى محل حكم

مالفظه وفي حاشية على قول المؤلف فالمعنى المخصص الكل بحكم الخ كاختلافهما في قدر العدة يعنى فالمميته باربعة اشهر وعشر والمطلقة بثلاث حيض فيختص كل منهما بقدر غير معقول وبهذا يتضح كلام المؤلف اهح عن خط شيخه

لافي المحل (قوله) اذلو تصور العلم بالحكم في الخمر من دونهما امكن الالحاق ، يعني ان الالحاق لايتوقف عليهما توقفاً عقلياً بحيث انه لايمكن بدونهما حتى يبتنى حكم الفرع على النص والاجماع لكنه اتفق في الشرع ان الحكم لايعلم الا بنص او اجماع وغيرهما من طرق الشرع (قوله) لانه ، اصله أي لان قول الراوى (قوله) على العلة الجامعة الخ ، كما ذكره في الفصول عن بعضهم (قوله) على مايبتنى عليه غيره ، بصيغة المجهول كذا قيل (قوله) وبينهما عموم وخصوص من وجه ، لاجتماعهما في المحل وافتراقهما في الحكم لعدم صدق الثاني عليه (قوله) اما الاول ، وهو مايبتنى عليه غيره فلما مر من ان المحل اصل الحكم واصل الاصل اصل واما الثاني وهو مالا يفتقر الى غيره (قوله) ولان المطلوب بيان الاصل الذى يقابل الفرع الخ ، يعني ليس المراد بيان الاصل وهو مايبتنى عليه غيره مطلقاً بل بيان الاصل المقيد بكونه الذى يقابل الفرع الخ ، ولا شك أنه هو المحل (قوله) وهو المراد من المعلوم الثاني في حد القياس ، يعني في قولنا الحاق معلوم بمعلوم (قوله) ولا يمكن تفسيره بالدليل ولا بالحكم الخ اذ لايصح ان يقال الحاق معلوم وهو النبيذ بالدليل مثلا ولا

وكان العلم به موصلا الى العلم أو الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لافي المحل لانه لايتفرع حكم النبيذ على الخمر مالم يثبت الحكم فيها ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في الخمر من دونهما (١) امكن الالحاق ولان النص لو كان هو الاصل لكونه طريقاً الى معرفة الحكم لكان قول الراوي هو الاصل ، ووجه ماذهب اليه الجمهور أن الاصل ماكان حكم الفرع مقتبساً (٢) منه ومردودا اليه وهو إنما يتحقق في نفس الخمر ، واعلم أن النزاع لفظي لامكان إطلاق الاصل بالطريق الاولى لانه اصل للنص وهو باطل اتفاقا فتحقق ان الحكم هو الاصل على كل منها لبناء حكم الفرع على الحكم وعلى محله لانه أصله واصل الاصل (٣) أصل وكذا على دليله وعلى هذا لايمتنع إطلاق الاصل على العلة الجامعة أيضاً لكن الاشبه أن يكون الاصل هو المحل على ماذهب اليه الاكثرون لان الاصل قد يطلق على مايبتنى عليه غيره وعلى مالايفتقر الى غيره وبينهما عموم وخصوص من وجه (٤) وهذان المعنيان يصدقان على المحل أما الاول فلمامر (٥) وأما الثاني فلافتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله ولان المطلوب بيان الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك أنه بهذا الاعتبار هو المحل وهو المراد من المعلوم الثاني في حد القياس ولايمكن تفسيره بالدليل ولا بالحكم ولا بالعلة ، ولان باب القياس مرجعه الى الفقهاء وقد ساعدهم الاصوليون فيه على مصطلحهم وجروا فيه على مقتضى قولهم فلا يطلقون الاصل الا على ما يطلقه عليه الفقهاء لئلا يتخبط الذهن بين الاصطلاحات ، وأما الفرع

---

(١) أي النص والاجماع كذا فسر معود الضمير ، وفي حاشية لعله اراد بتصور العلم بالحكم من دونهما كنحو الالهام او شرع من قبلنا ونحو ذلك اه (٢) وفي نسخة منشأ منه اه (٣) بيانه أن حكم الخمر مثلا وهو التحريم يتفرع عليه أي على الخمر من حيث كونه محلا له فهو اصل لحكم الاصل أعني الخمر اذ لابد من محل للحكم وهو اصل لحكم الفرع اعني النبيذ لكونه متفرعاً عليه ولما كان اصل الاصل اصلا صح أن يقال لمحل حكم الاصل وهو الخمر في المثال المذكور اصل وان كان تفرع حكم الفرع عليه انما هو بالواسطة كما عرفت وكذا القول في الحكم مثلا حكم الاصل هنا وهو التحريم متفرع على النص من حيث أنه مستفاد منه فهو اصل للحكم والحكم اصل لحكم الفرع أعني التحريم في النبيذ فصح جعل حكم الاصل اصلا لحكم الفرع وان كان بالواسطة لما ذكرنا اولا اه فواصل والله اعلم (٤) يوجدان معا في المحل ويوجد الاول دون الثاني في الحكم والثاني دون الاول في الفرع من حيث ذاته لامن حيث الفرعية اه (٥) من أن المحل اصل الحكم

لحكم الاصل ولابعلته وهو ظاهر (قوله) مرجعه الى الفقهاء ، اي المجتهدين المستنبطين للاحكام (قوله) واما الفرع ، يعني انه لايجري

---

(قوله) لاجتماعهما في المحل الخ ، لايخفى ان من شرط العموم والخصوص من وجه الاجتماع في مادة والافتراق في مادتين ولم

فذهب الاكثرون الى أنه محل الحكم المشبه كالنبيذ والباقون الى أنه حكمه كالتحريم وهذا أولى لانه الذي يبنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل ولكنهم لما سموا محل الحكم المشبه به أصلا سموا المحل الاخر فرعاً لكونه مقابله على طريق المجاز ، ولما كان للقياس شروط وهي لاتخرج عن شروط أركانه الاربعة فمنها مايعود الى الاصل ومنها ما يعود الى الفرع ثم ما يعود الى الاصل منه مايعود الى حكمه ومنه مايعود الى علته عد ذلك مفصلا فقال ،

**(مسئلة)** ( من شروط حكم الاصل هنا شرعيته ) (١) أي كونه حكماً شرعياً وقوله هنا إشارة الى أنه قد يجري في غير الشرعيات كما تقدم ولكنه هنا يعني في أصول الفقه يشترط في حكم الاصل أن يكون شرعياً أي ثابتاً بدليل شرعي لان المراد بالقياس فيه القياس الشرعي يكون الغرض منه إثبات حكم شرعي في الفرع واذا لم يكن الحكم في الاصل شرعياً بل كان عقلياً أو لغوياً (٢) ان قيل بثبوت اللغة بالقياس فالحكم المتعدي الى الفرع لايكون شرعياً فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلا (و) منها ( فرعيته ) فلا يجوز أن يكون من الاحكام الشرعية الاصلية لاستلزامه أن يكون الحكم في الفرع كذلك والموصل الى اصول الشرآيع غير داخل في حد الاصول (٣) (و) منها ( بقاؤه ) فلا يجوز أن يكون منسوخاً غير ثابت لانه انما يتعدى الحكم من الاصل الى الفرع باعتبار الشارع للوصف الجامع واذا زال الحكم بالنسخ لم يبق الوصف معتبراً للشارع فلا يتعدى الحكم به الى الفرع (و) منها ( ثبوته عند القايس ) أي يكون حكم الاصل ثابتاً عنده والا كان فاسداً ، مثلا اذا نوى النفل من عليه فريضة الحج سقط عنه الفرض عند الشافعي دون الحنفي فلو قال الحنفي في الصوم بنية النفل أتى بما امر به فيسقط عنه الفرض كفريضة الحج لم يصح هذا القياس لتضمنه اعتراف المستدل بالخطأ في الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح بناء الفرع عليه لانه لايجوز أن يذكره في معرض

واصل الاصل اصل ، وفي حاشية قوله فلما مر من قوله وما ذهب اليه الجمهور الخ اه (١) لكن هاهنا بحث وهو أن القياس المحدود فيما تقدم ان كان المراد به اى قياس فلا وجه لهذا الشرط وأن اريد به قياس خاص هو القياس في احكام الشرع فالحد غير مطرد لانه لم يذكر فيه فصل الخاص بل اطلق الحكم بقوله في علة حكمه كما تقدم فان اعتذر بان المراد بالحكم هو الشرعي لانه بصدد الكلام على الادلة الشرعية فلا وجه لذكر هذا الشرط لانه معلوم من الحد اه جلال والله اعلم (٢) فلو قيل شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار اوكما أنه يسمى خمراً لم يكن كلاماً منتظماً لأن حكم الاصل هنا عقلي اولغوى والثابت في الفرع حكم شرعي اه شرح ابن جحاف (٣) لاخذ الفرعية في تعريف الاصول كما عرفت (*) ومن ثمة امتنع اثبات صلاة

فيه ما ذكرناه في الاصل من امكان اطلاقه على ما اطلق عليه الاصل ومن ان الاشبه انه المحل. وذلك ان الاولى هنا ان الفرع هو حكمه بماذكره المؤلف عليه السلام (قوله) وفرعيته فلا يجوز ان يكون من الاحكام الشرعية الاصلية ومن ثمة امتنع اثبات اصول الشرايع به اتفاقا كصلاة سادسة ولو تابعة لغيرها كالوتر فلا يصح اثبات وجوبه بالقياس لكونه حينئذ اصلا (قوله) والموصل الى اصول الشرايع غير داخل في حد الاصول ، اي اصول الفقه لان حده القواعد الموصلة الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية (قوله) وثبوته عند القايس المراد ان يكون المستدل غير مخالف في حكم الاصل وان لم يكن الحكم منسوخا فيمتاز هذا عن الشرط الذى قبله

يذكر هنا الا مادة الاجتماع ومادة واحدة للافتراق فينظر اه من خط السيد العلامة احمد بن اسحق رحمه الله وقد بين الافتراق في مادتين هنا في الحاشية الاخرى فانظره اه

التقرير لمأخذ إمامه لانه إنما يعرف كون الوصف الجامع مأخذاً له باثباته الحكم على وفقه والالم يعرف ولا في معرض الالزام للخصم لان له أن يقول الحكم في الاصل معلل بغير ما علت به ولا وجود له في الفرع والظاهر صدقه لعدالته وكونه أعرف بمأخذ امامه أو يقول لاتتعين التخطئة فى الفرع الذي هو محل النزاع لجواز أن يكون الخطأ في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور ولو أعترف بخطائه في الاصل لم يضره ذلك في الفرع (و) منها (موافقة الخصم على علته) أي الاصل (و) على (وجودها) فيه (١) فلا يصح قياس اختلف الخصمان في علة حكم أصله بأن يعتبر المستدل علة فيه (٢) والمعترض علة أخرى وهذا يسمى قياساً مركب الاصل (٣) لوقوع النظر فى علة حكم الاصل ولاقياس (٤) اختلفا فى الوصف الذي علل المستدل أصله به هل له وجود فى الاصل أم لا وهذا يسمى مركب الوصف لوقوع الخلاف (٥) فى وجود الوصف الجامع وقيل أنه انما سمي مركباً لاثبات المستدل والخصم كل منهما الحكم فى الاصل بقياس فقد اجتمع قياساهما ثم أن الاول اتفقا فيه على الحكم (٦) وهو الاصل باصطلاح دون الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الاصل والثاني اتفقا فيه (٧) علي الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الوصف تمييزاً له عن صاحبه بأدنى مناسبة ، مثال مركب الاصل أن يحتج على الحنفية في أن العبد لايقتل به الحر ، عبد فلايقتل به الحر كالمكاتب (٨) المقتول (٩) عن وفاء ووارث (١٠) مع السيد فيقول الحنفي العلة فى عدم قتل الحر بالمكاتب جهالة المستحق للقصاص من

---

سادسة بالقياس كما لو قيل يجب الوتر قياساً على المغرب بجامع كذا اه (١) لكن لايخفى أن هذا في مركب الوصف والاصل انما هو شرط للحجية على المناظر لاللحجية عند المناظر اه جلال معنى (٢) كالعبودية في المثال والمعترض علة اخرى كجهالة المستحق للقصاص اه (٣) قال المصنف لأن الحكم في الاصل ركب على علتين احداهما للمستدل والاخرى للمعترض لكن لايخفى أن الاصل وهو الحكم لاتركيب فيه وان ركب على علتين ولا في علته عند كل من الخصمين وانما التركيب في علة ثبوت الحكم في الفرع لأنه اخذ فيها استمرار تسليم الخصم لحكم الاصل على تقدير صحة كل من العلتين ولااستمرار للتسليم الا على تقدير واحدة حتى قال والثانى مركب الوصف اكتفاء بادنى مخصص للتسمية حتى قال وقد عرفناك وجه التسمية وانه لايجب مطابقتها مفهوم الاسم لأن الغرض من الاسماء تمييز معنى المسمى لاتحصيل الدلالة على معناه الاصلي اه جلال باختصار (٤) عطف على قوله قياس اختلف الخصمان الخ (٥) قال المحلي سمي القياس المشتمل على الحكم المذكور بذلك يعني بمركب الوصف لتركيب الحكم فيه أى بنائه على الوصف الذى منع الخصم وجوده في الاصل اه (٦) عدم قتل الحر بالمكاتب في المثال المذكور اه (٧) أى اتفقا على كونه وصفاً وان اختلفا هل له وجود في الاصل املا ففي العبارة مسامحة اه من فوائد السيد العلامة اسمعيل بن محمد بن اسحق رحمه الله (٨) الذى وقع الاتفاق على أنه لايقتل به الحر اه جلال (٩) الذى قتله الحر اه (١٠) اى وله وارث وضبط

---

(قوله) ولا في معرض الالزام ، عطف على في معرض التقرير (قوله) على وفقه ، اي وفق الاصل لانه ، ضميره وصدقه ولواعترف وبخطائه الخصم (قوله) ولو اعترف بخطائه فى الاصل حيث جعل الوصف علة له مع انه ليس بعلته (قوله) لم يضره ذلك في الفرع فلا يلزمه اجزاء الصوم بنية النفل (قوله) اختلف الخصمان في علة حكم اصله ، يعنى مع الاتفاق على حكم الاصل (قوله) وهذا يسمي قياساً مركب الاصل لوقوع النظر الخ ، اعتمد المؤلف عليه السلام في وجه الاضافة الى الاصل والى الوصف ما ذكره السعد واغفل وجه التسمية بالمركب وقد ذكر السعد كلا الوجهين فقال ماحاصله وانما سمى مركباً لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم فالمستدل ركب العلة على الحكم في الاصل فانه اثبت كونها علة بعد ثبوت الحكم باستنباطها منه والمعترض ركب الحكم على العلة في الاصل لانه يقول الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة له وانه لا طريق الى اثباته سواها ولذلك يمنع ثبوت الحكم عند انتفائها ثم ان المؤلف عليه السلام اشار الى ما ذكره شارح المختصر في وجه التسمية بالمركب وفي وجه الاضافة الى الاصل والى الفرع بقوله وقيل انه انما سمي الخ (قوله) بقياس ، اي علة وهو الاصل باصطلاح فان منهم من يطلق الاصل على الحكم كما عرفت (قوله) ووارث مع السيد ،

---

(قوله) وفي وجه الاضافة الى الاصل والى الفرع ، كذا في نسخ وقد ظنن بالوصف بدلا عن

السيد والورثة وإجماعهم على طلب القصاص لايرفع الاشتباه لاختلاف الصحابة رضي الله عنهم في المكاتب المخلف الوفاء هل يموت حراً أوعبداً والمستحق على الاول الوارث وعلى الثاني المولى فان اعترض عليهم بأنكم لابد أن تحكموا في هذه الحال بأحد هذين القولين وأياً ما كان فالمستحق معلوم، أجابوا بأنا نحكم بموته حراً بمعنى انه يورث لابمعنى وجوب القصاص على قاتله الحر لان حكمنا بموته حراً ظني لاختلاف الصحابة والقصاص ينتفي بالشبهة فان صحت هذه العلة(١) بطل الحاق العبد به(٢) في الحكم لعدم مشاركته له في العلة وان بطلت (٣) فان الخصم (٤) يمنع حكم الاصل ويقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع وهذا منع تقديري أي على تقدير انتفاء علته فلا ينافيه الاعتراف التحقيق به (٥) فلا ينفك عن منع العلة في الفرع كما لو كانت هي الجهالة أو منع حكم الاصل كما لو كانت هي كونه عبداً فلا يتم القياس (٦)، ومثال مركب الوصف أن يقال في مسئلة تعليق الطلاق قبل النكاح، قول القائل ان تزوجتك فانت طالق تعليق للطلاق قبل النكاح فلايصح كمالوقال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي التعليق على تقدير تسليم عليته لعدم الوقوع مفقود في الاصل فانه تنجيز فان صح هذا (٧) بطل الحاق التعليق به والا منع عدم الوقوع لانه إنما منع الوقوع لكونه تنجيزاً فلو كان تعليقاً لقال به فما ينفك عن منع علة الاصل (٨) أومنع حكمه (٩) فلا يتم القياس (١٠)،

---

في نسخة معتمدة بالجر اه (١) يعني الجهالة اه (٢) لعدم مشاركته في جهالة المستحق اه جلال (٣) بان يقول المستدل لاجهالة مع الانكشاف لأنه اذا قتل ومعه مايفي بمال الكتابة فهو حر وان قتل وليس معه مايفي فهو عبد وقد وقع الاتفاق على أنه لايقتل به الحر وما ذاك الا لنقصان منصبه عن منصب الحر فالعبد القن مثله اه جلال والله اعلم (٤) يعني الحنفي اه (٥) أي بحكم الاصل اه (٦) قال السيد حسن الجلال رحمه الله في شرح اصول ابن الحاجب فما ينفك يعني المستدل عن عدم العلة في الفرع اومنع حكم الاصل فان قيل هذه معارضة لعلة المستدل في الاصل وسيأتي انها لاتوجب انقطاع المستدل لأن له الجواب عليها بما سيأتي، قلنا انما لاتوجب انقطاعه حيث بقي الخصم موافقاً له على بقاء حكم الاصل مع اندفاع المعارضة اما اذا كان يرى أن الحكم منوط بصحتها فقط فاذا لم يصح فلا بقاء للحكم عنده فانه لايجدى المستدل حينئذ دفع المعارضة اه جلال (٧) يعني الفقدان اه (٨) كما لو لم يكن التعليق ثابتاً اه عضد (*) منع علة الاصل هو بعينه منع وجود العلة في الاصل ومنع حكم الاصل هو نتيجة تسليم العلة في الاصل وهي التعليق على سبيل الفرض والتقدير اذ العلة عند المعترض كونه تنجيزاً اه (٩) أي حكم الاصل، كما اذا كان التعليق ثابتاً اه عضد (١٠) فان قيل كيف يحكم بانقطاع المستدل بكون قياسه مركب الوصف مع أنه في الحقيقة راجع الى منع علية العلة اذ منع وجودها وهما اجوبة تبطل المنع كما سيأتي ان شاء الله تعالى، اجيب بان الاجوبة الآتية انما تدفع منع علية العلة ومنع وجودها بعد عدم صحة منع حكم الاصل ولهذا اشترط البعض في صحة

---

اي يشارك السيد في الارث فانه لم يدع وارثا مع السيد او قتل ولا وفاء اقاد السيد عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد وان لم يترك وفاء اقاد السيد لانه متعين كذا نقل عن كتب الحنفية (قوله) في مثال مركب الاصل فلا ينفك، أي الخصم عن منع العلة في الفرع او منع حكم الاصل وقوله في مثال مركب الوصف، فما ينفك عن منع علة الاصل او منع حكمه هكذا في شرح المختصر قال السعد فان قيل قد سبق ان الخصم في مركب الاصل يمنع العلة وفي مركب الوصف يمنع وجود العلة في الاصل فكيف يصح انه في الاول لاينفك عن منع العلة في الفرع او منع الحكم في الاصل وفي الثاني عن منع علة الاصل او في حكمه، قلنا منع العلة في الفرع ينتجه منع علة المستدل وهي كونه عبداً ودعوى علية وصف آخر لاتوجد في الفرع ومنع حكم الاصل ينتجه بطلان علية ذلك الوصف وهو الجهالة على سبيل الفرض والتقدير بناء على ان ذلك الوصف هو المانع عن القتل ومنع علة الاصل هو بعينه منع وجود العلة في الاصل ومنع حكم الاصل وهو نتيجة تسليم

---

الفرع وهو الظاهر اه (قوله) أي يشارك السيد لامشاركة اذ الحنفية يحكمون بموته حراً كما صرح به الشارح اه ح عن خط شيخه

العلة في الاصل وهي التعليق على  سبيل الفرض والتقدير اذ العلة عند المعترض كونه تنجيزاً (قوله)

﴿ قاعدة ﴾ كل موضع يستدل فيه (١) باتفاق الطرفين (٢) يتأتى (٣) للخصم دعوى أنه قياس مركب اذ لا يعجز عن اظهار قيد يختص بالاصل ولو كان نفس محله فيدعى أنه العلة (٤) ولا سبيل الى دفعه بالدليل على أن علة المستدل هي العلة عنده بل لو قال علتي غير ذلك (٥) و لم يبينه سمع منه فلاتثبت العلة عنده الا باعترافه وبعد الاعتراف ان سلم وجودها أيضاً فذاك والا فللمستدل اثبات وجودها (٦) بعقل أو حس أو سمع فيلزم القول بموجبه وترك ما كان عنده اذا كان مجتهداً كما لوظنه بذلك لنفسه (٧) لم تسعه المخالفة والمناظر كالناظر في أن مقصوده (٨) إظهار الصواب فاذا لزمه القول عند ظنه به فعند تضافرهما (٩) أولا ، وأما المقلد فلا يجوز له مخالفة مجتهدامامه بظن بطلان دليله ، واعلم أن هذا فيما قنع فيه باجتماع الخصمين على حكم الاصل أما اذا كان مجمعاً عليه مطلقاً (١٠) فلاكلام في قبوله وأما اذا لم يكن فيه إجماع أصلا فحاول المستدل إثبات حكم الاصل بنص ثم إثبات علته بطريقة (١١) فيقبل في الاصح (١٢) وقيل لا لضم نشر الجدال ، قلنا لو لم يقبل لم تقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع للزوم انتشار كلام يوجب طول البحث والفرق بأن كلا حكم شرعي يستدعى مايستدعيه (١٣) الاخر بخلاف المقدمات فانها احوال الحكم المطلوب ولا يلزم

---

القياس كون حكم الاصل مجمعاً عليه وهذا هو معنى اشتراط غيره أن لايكون حكم الاصل ذا قياس مركب بعينه اه جلال (١) عبارة العضد يستدل فيه الخصم اه (٢) أى المستدل والخصم اه من الحاشية السعدية يتأتى في ذلك المحل دعوى أنه ذو قياس مركب فان الخصم أى المعترض لايعجز عن اظهار قيد يخص الاصل يدعي أن ذلك القيد هو العلة ، أما مجرداً كجهالة المستحق اومع ماالذلك القيد كهي مع المكاتبة فيمنع علة المستدل وهي عبد ولا سبيل الى دفع المعترض بالاستدلال على أن علتك هي العلة التى عند المستدل لأن العلة مايغلب الظن بها ولا يعرفها الا الظان حتى لو قال علتي غير ذلك أى علة المستدل ولم يعينه سمع منه فان طريق ثبوت ذلك اى العلة تسليمه واعترافه فان سلم أنها أى علية المستدل موجودة في الاصل فقد تم والا فللمستدل أن يثبت وجودها في الاصل بدليل من عقل اوحس اوشرع اوغير ذلك اه شرح سعد (٣) فيه اه عضد (٤) أما بالاستقلال اوبالانضمام اه سعد (٥) ولايجب على بيانها في عرف المناظرة وفيه مافيه اه شرح تحرير (٦) في الاصل اه عضد (*) فان قلت لم اكتفى المصنف في ثبوت وجود العلة في الاصل باحد الامرين أما تسليم الخصم له او اثبات المستدل ولم يخير في أنها العلة بين الامرين ، قلت لأن اثبات المستدل لعلية العلة صعب كما ستعرفه ان شاء الله تعالى فلا يعلم عليتها عند المعترض الا باعترافه لأنه لاسبيل للمستدل الى نفي كل مايظنه المعترض مؤثراً في الحكم اومانعاً للعلية اه شرح جلال رحمه الله (٧) فاذا كان ناظراً في المسئلة بطريق الاجتهاد فانه لايكابر نفسه فيما اداه اليه اجتهاده و يوجبه ظنه فكذلك فيما اذا كان مناظراً اه من غاية الوصول (٨) في نسخة مقصودهما اه (٩) أى تعاونهما وقد وقع في بعض النسخ بالظاء وهو غلط اه سعد (١٠) بين الخصمين وغيرهما اه (١١) من طرقها ، وعبارة العضد بطريقها اه (١٢) لأن اثباته بمنزلة اعتراف الخصم اه محلي على الجمع (١٣) من الادلة والشرايط فيقبل طول

---

باتفاق الطرفين ، اي المستدل والخصم (قوله) اذلا يعجز ، أي الخصم الذي هو المعترض (قوله يختص ، أي القيد بالاصل يدعي ان ذلك القيد هو العلة عبارة العاوي من العلة (قوله) الى دفعه ، ضمير دفعه للخصم الذي هو المعترض (قوله) بالدليل ، أي بالاستدلال (قوله) هي العلة عنده ، أي عند الخصم وهو المعترض لان العلة مايغلب الظن بها ولا يعرفها الا الظان (قوله) فلا تثبت العلة عنده أي المعترض (قوله) بعقل اوحس ، زاد في الحواشي اوغيرهما ليدخل شهادة الاستعمال واطباق أئمة اللغة (قوله) كما لوظنه ، اي ظن وجودها بذلك اي بعقل او حس (قوله) لم تسعه المخالفة ، لانه لا يكابر نفسه (قوله) فاذا لزمه ، اي المناظر (قوله) به ، اي بوجودها (قوله) فعند تضافرهما ، اي تعاونهما يعنى المناظر والناظر في وجود العلة (قوله) واعلم ان هذا ، اي الكلام في مركب الاصل ومركب الوصف (قوله) اجماع اصلا ، اي لا مطلقا ولا بين الخصمين (قوله) وقيل لا ، اي لايقبل بل لابد من اجماع اما مطلقا او بين الخصمين (قوله) لضم نشر الجدال ، بالانتقال من مطلوب وهو حكم الفرع الى مطلوب آخر هو حكم الاصل (قوله) تقبل المنع ، وهي ماعدا البديهيات (قوله) والفرق ، بين حكم الاصل وبين مقدمات المناظرة (قوله) بان كلا ، اي كلا

من كون الانتقال اليه انقطاعاً كونه اليها (١) كذلك امر إعتباري انما يصلح لبناء الاصطلاح عليه (٢) والحق أنه لا يعد الانتقال لاصلاح الكلام الاول الى أي شيء كان انقطاعاً لان تحمل طول البحث أولى بالباب من قطع الكلام قبل ظهور الصواب (و) منها (انتفاء شمول دليله حكم الفرع) يعني يشترط أن لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع (٣) شمولا ظاهراً عند الخصمين والا لكان جعل أحدهما أصلا والاخر فرعاً تحكماً ولكان القياس تطويلا بلا طائل كقياس الذرة على الشعير في كونه ربوياً فيمنع في الاصل فيثبته المستدل بحديث معمر بن عبد الله الطعام بالطعام مثلا بمثل قال وكان أكثر طعامنا يومئذ الشعير أخرجه مسلم فيجاب بأن الطعام يتناولهما جميعاً فيضيع القياس وسيجيء أن دليل العلة اذا كان نصاً وجب أن لا يتناول الفرع بلفظه لذلك (٤) وأن القيدين مرادان ثمة أيضاً لان الشمول اذا لم يكن ظاهراً بأن يكون العام مخصوصاً أو مختلفاً فيه والمستدل أو المعترض لا يراه حجة مطلقاً أو الا في أقل ما يتناوله كان القياس مفيداً نحو أن يكون احد الخصمين يخصص بالعادة فيكون قياس الذرة على الشعير مع إثباته بحديث مسلم مفيداً لكون العادة يومئذ تتناول الشعير كما دل عليه آخر الحديث (و) منها (أصليته) فلا يجوز أن يكون متفرعاً عن أصل آخر عند الجمهور خلافاً للحنابلة وفي نسبته (٥) الى أبي عبد الله البصري نظر فقد روى أبو طالب وغيره عنه أنه لا يجوز الا أن يكون في حمل الفرع على الفرع الاول مزيد فائدة كان يخالف الثاني الاول من جهات ويوافق من اخر فيظن الظان أن الجمع بينهما خطأ فيقيس ليتبين أن اختلافهما في تلك الجهات لا يمنع اشتراكهما في العلة الجامعة واتفاقهما في الحكم وروى القاضي عبدالله الدواري عن قاضي القضاة والشيخ أبي عبد الله البصري القول بصحة قياس فرع على فرع آخر لعلة غير علة الفرع الاول التي قيس بها على الاصل ، إحتج الجمهور بأنه يمتنع إلحاق فرع بفرع (والا انتفت الفائدة ان اتحدت) العلة الجامعة بين القياسين اللذين

---

المقال ونشر الجدال اه سعد (١) أي المقدمات كذلك أي انقطاعاً اه (٢) قوله في العضد وربما يفرق يعني قد يمنع الملازمة بناء على أن ماذكر في بيانها ليس بتام لأن حكم الاصل حكم شرعي مثل حكم الفرع فيستدعي مايستدعيه من الادلة والشرايط فيقبل طول المقال ونشر الجدال بخلاف مقدمات المناظرة فانها قد تنتهي سريعاً الى الضروريات ولما كان في هذا نوع ضعف احال الامر الى الاصطلاح فيجوز أن يصطلح قوم على الاجماع مطلقاً او بين المتخاصمين اه سعد (٣) لأن حكم الفرع حينئذ يكون ثابتاً بالنص فيذهب القياس ضياعاً لكن عرفناك أن لا شرط في الحقيقة لحكم الاصل وانما الشروط المذكورة له هي للقياس اعني التوجه الى اثبات حكم الفرع اه جلال (٤) أي لدفع التحكم والتطويل اه (٥) نسبه اليه صاحب الفصول وابن الحاجب

من حكم الاصل والفرع (قوله) من كون الانتقال اليه ، اي الحكم الشرعي انقطاعا اي عن المناظرة لاداء الانتقال الى التسلسل (قوله) امر اعتباري ، خبر قوله والفرق (قوله) لبناء الاصطلاح عليه ، اي اصطلاح اهل المناظرة عليه اي على هذا الامر الاعتباري فيجوز ان يصطلح قوم على اشتراط الاجماع مطلقا او بين الخصمين بناء على هذا الاعتبار (قوله) لذلك ، اي لكون القياس تطويلا (قوله) وان القيدين مرادان ، وسيجيء ما يقتضي ان القيدين الخ اذ لم يصرح فيما يأتي في شروط العلة بانهما مرادان والمراد بالقيدين كون الشمول ظاهراً وكونه عند الخصمين (قوله) احتج الجمهور بانه يمتنع ، لو قال احتج الجمهور لامتناع الحاق فرع باصل بقوله والا انتفت الفائدة لكان اظهر

أحدهما لاثبات المطلوب والاخر لاثبات أصله (وفسد القياس ان تعددت) (١) أما الاول فلان ذكر الوسط أعني ما هو أصل في قياس وفرع في آخر ضائع لامكان طرحه من الوسط وقياس المطلوب على أصل ما جعل أصلا له، مثاله قياس الشافعي السفرجل على التفاح في الربوية بجامع الطعم فيمنع ربوية التفاح فيلحقه بالبر بالطعم (٢) أيضاً فانه حينئذ يضيع ذكر التفاح لامكان الحاق السفرجل بالبر من دونه(٣)، وأما الثاني فلان علة حكم الاصل المطلق (٤) هي المعتبرة ولم توجد في الفرع المطلق والموجود فيه علة غير معتبرة فلا مساواة بين الفرع المطلق وأصله في العلة المعتبرة ولا اعتبار بمساواة في غيرها فلا تعدية كما لو قيس الجذام على الرتق في فسخ النكاح به بجامع كونهما عيباً يفسخ به البيع فيمنع أن النكاح يفسخ بالرتق فيثبت بقياسه على الجب بجامع فوات الاستمتاع ففوات الاستمتاع هو الذي يثبت لاجله الحكم في الرتق وهو غير موجود في الجذام والوصف الثابت في الجذام لم يثبت اعتباره، واجيب بمنع لزوم المساواة في العلة بل يجوز أن يثبت الحكم في الاصل بعلة وفي الفرع بأخرى كما يجوز أن يعلم ثبوته في الفرع بدليل هو القياس وفي الاصل بدليل آخر هو نص أو إجماع، ورد بالفرق بين العلة والدليل بأنه يلزم من عدم المساواة في العلة امتناع التعدية وانتفاء القياس بخلاف اختلاف الدليل ولهم أن يحتجوا بأنه لامانع من اعتبار الشارع للوصفين في حكم واحد (٥) لجواز تعدد العلل

(قوله) المطلوب، وهو الحكم في الفرع (قوله) بالبر بالطعم، الباء الاولى صلة والثانية سببية

---

(١) لأن العلة الاولى وهي التي بين الفرع الاخير وبين الاصل الذى هو فرع اصل آخر لم يثبت اعتبارها لثبوت الحكم في الاصل بغيرها والثانية من العلتين وهي التى بين الاصل واصله ليست بموجودة في الفرع الاخير كقوله في الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالرتق والقرن ثم يقيس القرن والرتق على الجب بفوات الاستمتاع فهذا القياس غير صحيح لأن العلة الجامعة بين الجذام والقرن وهي كونها عيباً لم يثبت اعتبارها من الشارع في القياس الثاني لثبوت الحكم في القرن بغيرها اتفاقاً وهي فوات غرض الاستمتاع والعلة الجامعة بين القرن والجب وهي فوات غرض الاستمتاع ليست بموجودة في الفرع وهو الجذام اه رفو على المختصر (٢) اى بجامع الطعم بان يقال التفاح مطعوم فيكون ربويا كالبر ومن البين ان ذكر الوسط وهو التفاح ضائع اذ يحصل المقصود وهو اثبات كون السفرجل ربويا بان يقال مطعوم فيكون ربويا كالبر اه (٣) وانما هي اى هذه المناقشة مشاحة لفظية لأن المعترض معترض بصحة قياس السفرجل على التفاح غير أنه تطويل للمسافة بغير فائدة وقد يجاب عن التطويل بانه قد ينسى اصل القياس الاول ويتذكر اصل القياس الثاني والتطويل انما يتحقق عند تذكرها معاً اه شرح تحرير مع تصرف يسير (٤) كالجب في المثال المذكور والفرع المطلق كالجذام فيه وأصل هذا الفرع في المثال الرتق وهو اصل وفرع باعتبارين اه (٥) كما لو اعتبر في الرتق وصفين هما فوات الاستمتاع وكونه عيباً يفسخ به البيع بناء على جواز تعدد العلل ووجود احدهما وهو الاول غير مانع من اعتبار الآخر فينفرد الاصل المطلق وهو الجب بوصف هو

كما يجيء ان شاء الله تعالى ووجود أحدهما في محل النص غير مانع من اعتبار الآخر فينفرد كل من الاصل والفرع المطلقين بوصف ويجتمع الوصفان فيما هو اصل وفرع باعتبارين (١) ، وهاهنا فرعان ذكرهما أصحابنا الاول قال المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد قال يعني الهادي وفي جنين البهيمة اذا القته ميتاً نصف عشر قيمته قاسه على جنين الامة كما قاس جنين الامة على جنين الحرة بعلة أنه جنين أسقطته الجناية وفي البحر عن الهادي والامام يحيى وفي جنين الدابة نصف عشر قيمته ان خرج ميتاً كجنين الامة وفيه عن القاسمية وفي جنين الامة نصف عشر قيمته كالحر قاس جنين الدابة على جنين الامة وجنين الامة على جنين الحرة ، الثاني قاس بعض أصحابنا موضحة رأس الرجل الخطأ على الغرة (٢) في أنها تحملها على العاقلة ثم قاسوا موضحة العبد ونحوها على موضحة الحر في ذلك الحكم قالوا لانه مشبه بالحر فقيمته ولو قلت كالدية واطرافه كأطراف الحر فتحمل العاقلة ماكان نصف عشر قيمته ، والكلام (٣) في هذين الفرعين كما رواه أبو طالب وغيره عن أبي عبدالله البصري من ن القياس إنما هو لدفع مايتوهم فارقا بين الفرعين فتدبر (و) منها (أن لايكون معدولا به عن سننه) أي عن سنن القياس وطريقه والمعنى أنه يشترط أن يوجد مثل علة حكم الاصل في اصل آخر غير محله فاذا علم انتفاء ذلك كان معدولا به عن سنن القياس والباء للتعدية أي جعل عادلا ومجاوزاً عنه فلم يبق على منهاج القياس فلا يقاس

(قوله) في اصل آخر غير محله ، قال السعد حاصله ان يكون حكم الاصل بحيث يوجد مثل علته في اصل آخر غير محل الحكم وليس المراد انه يجب ان يوجد في محل آخر هو الفرع لان هذا معلوم من كون العلة وصفاً مشتركا

---

الفوات المذكور والفرع المطلق وهو الجذام بوصف آخر وهو كونه عيباً الخ ويجتمع الوصفان فيما هو فرع واصل من جهتين وهو الرتق هذا محصول الكلام ويمكن أن يقال الوصف الآخر الذي اجزت أن يعتبره الشارع ان كان اعتباره بالفعل فغير محل النزاع ولا اشكال في صحة ذلك وان لم يعتبره خارجاً بل بالامكان فهذا محل النزاع بدليل قوله والوصف لعله الثابت في الجذام لم يثبت اعتباره لكنه غير مسلم صحة القياس بمجرد إمكان الاعتبار والاصح الحل في كل قياس لم يثبت اعتبار وصفه خارجاً بل بمجرد الامكان العام ولعله لايقول بذلك احد اه (*) يقال بأي الادلة أعتبرها فان كان بنص او اجماع خرج عن محل النزاع وان كان بقياس فبين محل النزاع فيتأمل اه سيلان (١) واجيب بلزوم التسلسل وان يكون الفرع الاخير بعيد الشبه اذ مامن فرع الا وفيه بعض تفاوت عن شبه ماهو أصل له ومع تعدد التفاوت يكون الفرع الاخير بعيد الشبه فيكون ذلك الالحاق بأصل بلا شبه اه حبيي ، ممنوع فان معتبر الشارع معلوم ، وأيضاً فان احد الوصفين او الاوصاف في محل النص و انقطاع دار التكليف يأبى ذلك والله اعلم اه حبشي وفي حاشية ويجاب بان اشتراطهم في الوصف ظهوره وانضباطه يمنع التسلسل اذ ينقطع بعد أن يصير الوصف خفياً اه (٢) وقاسها المهدي عليه السلام في البحر على النفس كما تفهمه عبارته في الرد على الحنفية ، قال والجامع كونها جناية تحملها العاقلة الخ ، قيل وهذا يدل على صحة القياس على ماخالف القياس اه يقال ان ظهرت العلة «» وهو في اصول اهل المذهب كثير وان خالف القياس اه مفتي «» أي صحة القياس على مخالفه يشترط فيها ظهور العلة اه (٣) مبتدأ

عليه (كما لا يعقل معناه) وهو قسمان قسم اخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة روى أبو داود والنسائي باسناد صحيح أن رسول الله ﷺ جعل شهادة خزيمة بشهادة رجلين فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وان كان أعلى منه رتبة في المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق (١) لما علم ضرورة من تقرر القاعدة الشرعية على خلاف ذلك وخروج هذا الفرد كالمستثنى منها وقسم لم يخرج عن قاعدة كمقادير العبادات (٢) والحدود والكفارات وغيرها (٣) (و) مثل (مالا نظير (٤) له) فانه لا يقاس عليه

---

خبره كما رواه ابو طالب اه (١) كعلي كرم الله وجهه اه قسطلاس (٢) اذ لا قاعدة فلا قياس عليها اه (٣) ويسمى التعبد والخارج عن القياس ، والسؤال عن علته محظور قاله في الفصول ، ويريد بالسؤال المحظور ما اذا كان يؤدي الى التشكيك على القاصرين كما ينسب الى المعري قوله

يد بخمس مئين عسجد وديت ... مابالها قطعت في ربع دينار

اه عن خط العلامة عبد القادر بن احمد وقد أجاب عنه بعضهم بقوله

عز الامانة أعلاها وأرخصها ... ذل الخيانة فافهم حكمة الباري

(٤) قال العلامة المحقق الجلال في شرح المختصر مانصه ، وأما أن منه مالا نظير له فيرد عليه سؤال الاستفسار وهو أن المراد بلفظ ما ، أما محل الحكم او الحكم نفسه اوعلته لاجائز ان يكون المراد محل الحكم لأنه لا يشترط تناظر الاصل والفرع في الذاتية بل يكفي تناظرهما في وجود العلة في كل منهما ولا جائز أن يكون المراد مالا نظير لعلته لأنه لا يشترط في علية العلة ان يكون لها نظير انما الشرط أن تكون منصوصة اومناسبة توجد في الفرع على أن المراد بالمناظرة المناظرة في الصورة اوفي الحكمة ولا شبهة في أن اللواط مناظر للزنا في الصورة والحرفة الشاقة في الحضر مناظرة للسفر في حكمة عليته للقصر وقد منعوا قياس احدهما على الآخر لاثبات سببيته للحد والقصر ، بقي أن يكون المراد بالانظير له هو الحكم نفسه كما يدل عليه قوله سواء كان له معنى ظاهر اي علة ظاهرة المناسبة كترخيص المسافر اي اباحة الفطر له لمناسبة السفر من حيث مشقته لرفع مشقة الصوم معها لكن كون الحكم لا نظير له لا يمنع الحاق محل بمحله الذي ورد فيه وحرمة الزنا لا نظير لها كما ان إباحة الفطر للمسافر لا نظير لها ونحو ذلك فكان يلزم أن لا يصح قياس النبيذ على الخمر ولا قياس اللواط على الزنا وأما قوله اويكون له معنى لكنه غير ظاهر كالقسامة اي كايجابها فان لايجابها علة في الحقيقة هي التشديد في حفظ الدماء وان لم تكن ظاهرة في بادي الرأي ، والحق أن الشرط انما هو أن لا يكون الحكم وضعياً فان السفر والقتل ونحوهما مما جعل سبباً اوشرطاً اومانعاً لحكم تكليفي لا يصح قياس غيره عليه في اثبات سببيته مثله لأن كون السبب سبباً انما يثبت لارادة جعله امارة الحكم التكليفي ولم يتحقق ارادة جعل غيره امارة للحكم ولهذا لم يصحح المصنف القياس في الاسباب بخلاف محل الحكم التكليفي فانه لم يجعل امارة للحكم المتعلق به بل هو مجرد محل له فاذا شاركه غيره في العلة التي اوجبت فيه الحكم التكليفي وجب أن يشاركه في ذلك الحكم ولهذا يصح قياس شرب النبيذ على شرب الخمر في الحرمة لمشاركته له في علتها وهي الاسكار ولا يصح قياسه عليه في سببيته للحد لأن علة الحكم بسببيته للحد ، إرادة جعله علامة لوجوب الحد ولم يتحقق إرادة جعل شرب النبيذ علامة لوجوب الحد فاضمم يديك على ما اهديناه اليك لتتخلص به من مضايق التلون في جواز بعض الاقيسة وعدم جواز بعضها ولتعلم أن حكمة الحكم التكليفي

وذلك(١) أيضاً قسمان قسم له معنى ظاهر كترخص المسافر لما فيه من الشقة المناسبة للترخص لكنها لم تعتبر في غيره كالحدادة في القيظ في قطر حار وقسم ليس له معنى ظاهر كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم وكالقسامة وهي عندنا تحليف المدعى عليه ماتحمله العاقلة بشروط مذكورة في الفروع خمسين يميناً كما رواه عبد الرزاق وابن أبي شيبة والبيهقي في السنن عن الشعبي أن قتيلا وجد بين وادعة وشاكر فامرهم عمر أن يقيسوا ما بينهما فوجدوه الى وادعة أقرب فحلفهم عمر خمسين يميناً كل رجل ما قتلت ولا علمت قاتلا ثم غرمهم الدية فقالوا ياأمير المؤمنين لا أيماننا دفعت عن أموالنا ولا اموالنا دفعت عن أيماننا فقال عمر كذلك الحق ذكره الاسيوطي (٢) في جمع الجوامع فانها شرعت للتغليظ في حقن الدماء لامكان القتل خفية ووقعت لانظير لها ( وأما ذو النظير ) (٣) وهو القياس المعدول به عن سنن القياس وله معنى يعقل

---

ليست حكمة للوضع كما توهمه الافاضل فضلا عن القاصرين اه كلامه بلفظه (١) في نسخة وهو ايضاً (٢) لم يذكر في معتمد ابن بهران المستخرج من جامع الاصول شيئاً لمذهبنا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهذا وجه العدول من المؤلف رحمه الله تعالى الى الاحتجاج بفعل عمر اه بل ذكر ابن بهران في شرح الاثمار مرفوعاً الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من طريق الشفاء مستنداً لمذهب اصحابنا اه وفي ضوء النهار أنه رواه الشافعي والبيهقي عن عمر في قتيل وجد بين خيوان ووادعة من طريق مجالد وهو لين وايضاً اختلف عليه فيه فقيل عن الحرث الاعور وقيل عن الحرث اه الازمع (٣) اي حكم ذي النظير اه (*) وهو ماعدل به الشارع عن قاعدة مقررة الى محل مخصوص لمعنى اعتبره فيه وذلك المعنى

(قوله) كترخص المسافر ، في شرح المختصر كترخيص المسافر اذ علته السفر وهو معنى مناسب للرخصة لمافيه الخ (قوله) تحليف المدعى عليه ماتحمله ، ماتحمله مفعول المدعى ونائبه عليه على قول بعض النحاة والذى تحمله العاقلة الموضحة فما فوقها (قوله) فانها شرعت للتغليظ قد سبق انه هذا القسم ليس له معنى ظاهر واذا كان العلة التغليظ فهو معنى ظاهر ولعله يجاب بان ماسبق هو في تعيين الخمسين اذ لم تعلم الحكمة فيه وما ذكرها هنا هو في مجرد تكثير الايمان جملة وكونها لم تدفع عنهم (قوله) لامكان القتل خفية ، أي في غير حضور شاهدين فيحلف على عدم القتل من لاتردعه التقوى يميناً واحدة ( قوله ) واما ذو النظير ، عبارة غير المؤلف عليه السلام كالمنهاج والقسطاس ويجوز القياس على خبر ورد بخلاف القياس وفي الفصول واختلف في الاصل المخالف لقياس الاصول وفي الجوهرة وان لا يكون حكمه ثابتاً بخبر وارد بخلاف قياس الاصول فينبغي اولا ان نبين كلامهم ثم نعرد الى كلام المؤلف عليه السلام فنقول الذى في الفصول عن الحفيد ان المراد بالاصول الكتاب والسنة والاجماع المعلومة وفي حواشيه وهو المحفوظ عن سيدنا رحمه الله تعالى هي القواعد المقررة اي التى لم تنسخ الواردة من جهة الشرع ولو مظنونة والمراد بالقياس في قولهم قياس الاصول مقتضى الاصول وهو مااقتضاه عموم الاصول كما هو المصرح به في الفصول وغيره لا القياس الشرعي الذي هو الحاق فرع باصل الخ ومعنى مخالفة الخبر لمقتضى الاصول ان يخالف حكما لم تثبته الأصول بعينه ومعنى مخالفته للاصول نفسها ان يخالف حكما اثبتته الأصول بعينه وقد اورد في الفصول أمثلة اختلف فيها هل هي من القسم الاول اوالثاني وحينئذ فخبر العرايا خالف مقتضى قاعدة الربويات ولم يخالف الاصول نفسها اذ لم يثبت فيها ان العرايا بعينها يحرم فيها التفاضل والنسا وحينئذ فيقاس عليها بيع العنب بخرصه زبيباً لحاجة الفقراء ، اذا عرفت هذا فالمؤلف عليه السلام خالف عبارتهم حيث قال واما ذوالنظير وهوالقياس المعدول به عن سنن القياس ثم رجع اليها بقوله وهو الذى يكون حكم اصله ثابتاً بنص وارداً بخلاف القياس اي قياس الاصول الخ فقوله واما ذوالنظير اي واما حكم الاصل صاحب النظير لان الكلام في شروط حكم الاصل فالنظير بيع العنب بخرصه زبيباً وصاحب النظير بيع الرطب بخرصه تمراً لكن ظاهر العبارة ان الضمير في قوله وهو القياس عائد الى ذي النظير وليس هو القياس انما هو حكم الاصل ولايناسبه عود الضمير الذي بعده

---

( قوله ) ماتحمله مفعول المدعى ، وفي حاشية هو نائب عن فاعل المدعى اه ح عن خط شيخه (قوله) فقوله واما ذو النظير الخ ، لا مانع من ابقاء عبارة المؤلف على ظاهرها اي واما القياس ذو النظير الخ واصفاً له بوصف جزئه اعنى الحكم وصفة الجزء

في قوله وهو الذي يكون حكم أصله الخ اليه وان عادالضمير الذي بعده الى القياس في قوله عن سنن القياس لم يصح اذ المراد به قياس الاصل فيكون المعنى وهو أي قياس الاصول الذي يكون حكم أصله ثابتاً بنص وارداً بخلاف قياس الاصول ويمكن ان يقال اطلق المؤلف عليه السلام اولا القياس على جزئه وهو حكم الاصل مجازاً واراد بالضمير في قوله وهو الذي يكون حكم أصله القياس الشرعي على طريق الاستخدام بأن يراد بالقياس حكم الأصل وبضميره القياس الشرعي هذا ماأمكن في توجيه العبارة ومع ذلك يرد عليها ان قوله واما ذو النظير قد جعله قسماً من المعدول به عن سنن القياس مع انه قسيم له لان قولهم حكم الأصل معدولا به عن سنن القياس أي عن طريقة القياس الشرعي وهو مالا يكون لحكم اصله معنى يوجد في محل آخر والمراد بقوله واما ذو النظير ما كان



لحكم أصله معنى ظاهر يوجد في محل آخر لكن الحكم ثبت بدليل مخالف لمقتضى الأصول ،

وله نظير وهو (١) الذي يكون حكم أصله ثابتاً بنص وارداً بخلاف قياس الاصول (٢) أي مستثنى من القواعد العامة مع كون المعنى فيه ظاهراً معقولا كرخصة العرايا فانها جاءت على خلاف قاعدة الربويات واقتطعت عنها لحاجة الفقراء كما جاء في حديث زيد بن ثابت أنهم لما شكوا اليه عليه الصلاة والسلام ذلك رخص لهم في العرايا في الرطب ( فالمختار فيه الجواز ) وفاقاً للسيد أبي طالب والجمهور وذلك ( كغيره ) من سائر الاصول لانه إنما جاز القياس عليها لكونها طرقاً شرعية واجبة الاتباع معروفة الوجوه التي لاجلها تثبت احكامها وقد شاركها هذا الاصل في ذلك فيجب أن يشاركها في جواز القياس عليه ( ولانه لو امتنع ) القياس عليه ( لامتنع ) القياس ( على مخصص الكتاب ) يعني على ما ثبت بمخصص لعموم الكتاب والتالي باطل فالمقدم مثله ، أما الملازمة فلانه لاوجه لامتناعه الا كونه قياساً على اصل مخالف للعموم ، وأما بطلان اللازم فللاتفاق على أن عموم الكتاب لايمنع من القياس على مخصصه وان كان خبر واحد فبالاولى أن لايمنع قياس العموم من القياس على اصل يخالفه لقوة عموم الكتاب وذهب السيد المؤيد بالله الى منع القياس على ذلك بكل حال قياساً لقياس الاصول على الاصول أنفسها في المنع لاستعمال قياس مخالف لها (٣) وذهب الشيخ أبو عبد الله البصري وحكاه عن الشيخ أبي الحسن الكرخي

موجود في محل آخر غير محل النص اه (١) أى الاصل صاحب النظير اه (٢) أى مقتضى الاصول لا القياس الشرعي اه (٣) فكما أنه لايقاس على الاصل المخالف للاصول كشهادة خزيمة لايقاس على الاصل المخالف لقياس الاصول كمسئلة

واعلم ان المؤلف عليه السلام لو قال واما ذو النظير وهو الحكم الثابت بنص وارد بخلاف قياس الاصول الخ لكان أظهر واخصر واوفق لعبارتهم ( قوله ) بنص وارداً ، خبر ثان ليكون او حال من حكم او من قوله بنص وليس صفة له (قوله) فالمختار فيه الجواز كغيره فيجوز بيع العنب بخرصه زبيباً للحاجة قياساً على مسئلة العرايا وترد البقرة المصراة مع قيمة لبنها قياساً على الشاة المصراة ( قوله ) لكونها ، أي الاصول طرقاً شرعية انما سميت طرقا شرعية باعتبار أدلتها وضمير لاجلها الوجوب وضمير احكامها وقد شاركها للاصول والاشارة في ذلك الى كونها طرقاً شرعية (قوله) فبالاولى ان لايمنع قياس العموم ، عبارة الجوهرة القياس على العموم وعدل المؤلف عليه السلام عنها لان المراد مقتضي العموم (قوله) من القياس، متعلق بيمنع ( قوله ) وذهب المؤيد بالله عليه السلام الى منع القياس على ذلك ، قال في القسطاس وقول المؤيد بالله ان الريق يطهر سائر الافواه كفم الهرة للخبر الوارد فيها مع انه بخلاف القياس ليس على جهة الالحاق بل لان النص على العلة عنده او التنبيه عليها يوجب ان يجرى الحكم فيما وجدت فيه بطريق النص (قوله) قياساً لقياس الاصول ، اي قياساً للقياس

---

صفة الكل ولا محذور في التفاته الى ذكر القياس عن السياق في الحكم فالكلام في احدهما كلام في الآخر وحينئذ لاترد هذه التكلفات والله اعلم اه حسن بن يحيي الكبسي عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله (قوله) وهو مالا يكون لحكم اصله معنى يوجد في محل آخر ، يحقق فان المعدول به عن سنن القياس ما لم يوجد مثل علة حكم الاصل في اصل آخر غير محله كما حققه المؤلف وذو النظير ماحققه المؤلف وبماحققه يظهر انه قسم منه وهو ماعقل معناه ووجد في نظير آخر وهو فرع لا اصل فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) عبارة الجوهرة

وهو مروي عن السيد المؤيد بالله أنه لا يصح القياس عليه الا ان يرد معللا أو يقوم دليل قاطع على تعليله من اجماع او غيره او يكون له قياس اصل (١) آخر يصح ان يقاس عليه قال والذي لا يجوز القياس عليه مثل الخبر الوارد فى الاكل ناسياً فى نهار شهر رمضان أنه لا قضاء عليه فانه لا يجوز قياس الصلاة عليه وكخبر الوضوء بنبيذ التمر وخبر الوضوء من القهقهة فى الصلاة فلا يقاس على الاول الخل ولا على الثاني سائر المفسدات من الاقوال والافعال وما يجوز القياس عليه لوروده معللا ، فمثاله الخبر الوارد فى جواز الوضوء بسور الهرة لانه معلل بقوله أنها من الطوافين عليكم والطوافات فيقاس عليه مايسكن البيوت بنفسه كالفار والاوزاغ وسباع الطير وما يجري مجراها وحجته ماتقدم فى الاحتجاج لمذهب المؤيد بالله الا ان ينزل ما يثبت تعليله بنص أو إجماع مع ورود التعبد بالقياس منزلة النص والاجماع (٢) على كل حكم يحصل فيه مثل تلك العلة وجواب متمسك المذهبين أن قياس قياس الاصول على الاصول إنما يتم لو لم يقس (٣) المخالف على أصل قد ثبت بالنص أما على الثابت بالنص كما هو الفرض فلا لمصيره بالنص من جملة الاصول وغاية مايلزم أنه استعمل القياس فيما يمنع منه بعض قياس الاصول ويجوزه بعض وذلك جائز وخارج عن النزاع ، ولما فرغ من بيان شروط الاصل أخذ فى شروط الفرع وقدمها على شروط العلة لما سبق فقال

(**مسئلة** ومن شروط الفرع مشاركة الاصل فى عين العلة أو جنسها)

يعني يجب أن يشارك الفرع الاصل ويساويه إما فى عين العلة (٤) كالشدة المطربة في تحريم شرب النبيذ المشتركة بينه وبين الخمر وإما في جنسها (٥) كالجناية في وجوب قصاص الاطراف المشتركة بين القطع والقتل وإنما اشترطت المشاركة في ذلك لان

---

العرايا اه (١) عبارة الفصول او يكون حكمه موافقاً لبعض الاصول مخالفاً لبعضها لكنه عزا هذا القول فيه الى جمهور الحنفية ، نعم ومثل المهدى عليه السلام لما كان حكمه موافقاً لبعض الاصول مخالفاً لبعضها بخبر التراد والتحالف عند وقوع التحالف فانه وان خالف القياس من حيث أن على المدعي البينة وعلى المنكر اليمين فقد وافق قياساً آخر وهو أن القول قول المالك اه من الدراري للسيد صلاح (٢) رمز في بعض النسخ من قوله والاجماع الى قوله ماتقدم وعليه مالفظه ، ثبت هذا الرمز في نسخة صحيحة مقررة إشارة الي أنه عطف على خبر وحجته أعني ماتقدم ، والظاهر أنه عطف على النص فليتأمل اه (٣) ضبط في بعض النسخ بالمجهول ، أى القياس المخالف وفي بعضها بالبناء للفاعل فاعله المخالف اه (٤) بان توجد بعينها في الفرع كما وجدت في الاصل كالنبيذ أى كمساواة النبيذ للخمر في الشدة المطربة اللازمة للاسكار ولذا يفسر بها وهي بعينها موجودة في النبيذ اه تحرير (٥) وعند ذلك مايقصد مساواة الفرع

المخالف لمقتضي الاصول على القياس المخالف للاصول انفسها وقوله لاستعمال ، متعلق بالمنع وضمير لها للاصول (قوله) الا ان يرد معللا الخ ، اشار المؤلف عليه السلام الى احد ثلاثة شروط لاهل هذا المذهب مثل للاول بما يأتى من خبر الهرة ومثال ماقام للقاطع على تعليله اما الاجماع فمثال ذلك الاشياء الاربعة الربوية فانه قد اجمع على تعليل حرمة التفاضل فيها وان اختلف في تعيين العلة وكان القياس عدم التحريم لقوله تعالى وأحل الله البيع وقوله الا ان تكون تجارة عن تراض (قوله) فمثاله ، دخول الفاء على تقدير اما في قوله وما يجوز القياس عليه (قوله) فى عين العلة المراد بالعينية المساواة في تمام الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف الا بالعدد لا في الشخص قال السعد ثم المساواة في العلة لا تنافي كون الحكم في الفرع اقوى وأدنى وكونه أقوى وأدنى لا ينافي المماثلة لحكم الاصل لان المراد عدم الاختلاف في عين الحكم او جنسه (قوله) كالشدة المطربه ، كذا في شرح المختصر ولعله مبنى على انها ترادف الاسكار

---

الخ ، محقق عبارة الجوهرة ان شاء الله اه ح (قوله) على تقدير اما في قوله الخ ، بل لتضمن المبتدأ معنى الشرط كالذى يأتيني فله درهم اه احمد بن محمد اسحق ح

القياس إنما هو تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة علة الاصل فاذا لم تكن (١) علة الفرع مشاركة لها فى صفة عمومها (٢) ولا خصوصها لم تكن علة الاصل فى الفرع فلا يتعدى حكم الاصل اليه، (و) منها (مماثلة حكمه لحكم الاصل كذلك) فيجب أن يكون حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل فى عين الحكم أو جنسه ، والمراد بالعينية المماثلة فى تمام الحقيقة (٣) وان اختلفا قوة وضعفاً اما العين فكما قيس القصاص فى القتل بالمثقل عليه فى المحدد فحكم الفرع بعينه حكم الاصل وهو وجوب القصاص وأما الجنس فكما قيس إثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها على اثبات الولاية عليها فى مالها فان ولاية النكاح من جنس ولاية المال لانها سبب لنفاذ التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين وإنما اشترط ذلك لان الاحكام إنما شرعت لما تفضي اليه من مصالح العباد فاذا كان حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل علمنا أن ما يحصل به من المصلحة مثل ما يحصل من حكم الاصل لتماثل الوسيلة فوجب اثباته وأما اذا اختلف الحكم لم يصح ، مثاله الحاق الشافعي الذمي بالمسلم فى أن الظهار يوجب الحرمة في حقه فان الحرمة فى الاصل مقيدة لان غايتها الكفارة وفي الفرع مطلقة لان الذمي ليس من أهل الكفارة (٤) التي فيها معنى العبادة فاختلف الحكمان، (و) منها (عدم النص) (٥) على حكم الفرع (بمخالف) للقياس وذلك (للسقوط) يعني سقوط

(قوله) اثبات الولاية على الصغيرة هذا مجرد مثال اذ ولي النكاح ثابت بالنص (قوله) فان الحرمة في الاصل مقيدة ، في شرح المختصر متناهية (قوله) وفي الفرع مطلقة عبارة شرح المختصر مؤبدة

---

(قوله) اذ ولي النكاح ثابت بالنص، في حاشية بل هو صحيح باعتبار ان النص في الفرع موافق فلا يمنع القياس او باعتبار تعيين الجد بالقياس دون الاخ والله اعلم اه من افادة السيد العلامة حسن ابن يحيى الكبسي

---

للاصل فيه انما هو الجنس كما أنه العين في الاول اه شرح تحرير (١) عبارة العضد ، وأما اذا لم تكن علة الاصل في الفرع لا بخصوصها ولا بعمومها فلا اشتراك اه (٢) العموم فيما اعتبر جنسه في جنس الحكم كالجناية المذكورة والخصوص فيما اعتبر العين في العين اه من الطبري على شرحه للكافل (٣) اذ ثبوت عينها مما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين اه (٤) فلو قيل مثل هذا القياس لم يعجز مخالف ولا مؤالف من قياس المسائل المتنافية في الاحكام بعضها على بعض بأمر يجمعها اذ المسائل المتنافية الاحكام لن تخلو عن امر يجمعها ويقاس فيها حكم جلي على حكم جلي ومثل هذا مهازلة في الدين مثاله لو قال قائل البيع شرعي فاعتبر فيه شرائط لصحته قياسا على الصلاة والعلة كونهما شرعيين والله اعلم ، قيل وهذا الشرط يخص قياس الطرد لان الثابت بقياس العكس خلاف حكم الاصل كما تقدم اه طبري على شرح الكافل (٥) إن قلت ان اريد بالنص ما يقابل القياس شمل العام وقد تقدم ان المختار جواز تخصيصه بالقياس كما صرح به المؤلف في المتن فينافيه ما ذكر هنا وان اريد بالنص ما ذكره المصنف في باب المنطوق والمفهوم بقوله واللفظ ان أفاد معنى لا يحتمل غيره فنص فلا يدخل الظاهر فيه مع أن الظاهر المنع من القياس كما يدل عليه قول المصنف فى الاعتراضات في الكلام على جواب فساد الاعتبار او منع ظهور فانه يفيد انه لو سلم الظهور لزم فساد الاعتبار ، قلت أريد به النص المذكور في باب المنطوق والمفهوم والظاهر «» من باب اطلاق اسم الكل اعني ما يقابل القياس على الجزء اعني النص والظاهر غير العام بقرينة قوله للسقوط اذ لا يسقط القياس مع العام فوجب ان يراد بالنص ما ذكرنا اه من افادة السيد العلامة احمد بن زيد الكبسي رحمه الله «» بالرفع

القياس لانه لايقوى على معارضة النص ، وأما النص الموافق القياس فالاشبه جوازه (١) وهو اختيار مشايخ سمرقند والامام الرازي وصرح به الدواري وصاحب الفصول (٢) لجواز تعدد العلل فان الشرع قد ورد بآيات وأحاديث على حكم وملأ السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول معا، (و) منها (عدم تقدم حكمه) (٣) أي حكم الفرع (لحكم أصله) ، مثاله الوضوء شرط للصلاة فيجب فيه النية كالتيمم وشرعية التيمم متأخرة عن شرعية الوضوء وذلك لان ثبوت حكم الاصل كوجوب النية في التيمم مقارن لعلته التي هي كونها (٤) شرطاً في الصلاة فاذا تقدم حكم الفرع كوجوب النية في الوضوء على حكم الاصل لزم تقدمه على علته المقارنة لحكم الاصل فلا يصح أن يكون معرفة (٥) ثبوت حكم الفرع مأخوذة من حكم الاصل (٦) (الا) أنه يجوز ذكر مثل ذلك (للالزام) للخصم فيقال للحنفي مثلا يجب أن تقول بوجوب النية في الوضوء لكونه شرطاً للصلاة لانك تقول بوجوب النية في التيمم لتلك العلة (وفي) اشتراط (عدم مخالفة) الفرع (الاصل تخفيفاً أو تغليظاً) بأن لايكون أحدهما مبنياً على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين والآخر مبنياً على التخفيف كالتيمم والمسح على الخفين أقوال ، أحدها (الاشتراط)

---

(قوله) وهو اختيار مشايخ سمرقند ، وصرح به السعد في الحواشي (قوله) للالزام للخصم لانه يكفي في الزامه سبق القول بحكم الاصل وهو يقول به بخلاف القياس فانه لابد فيه من السبق في نفس الامر وهو متأخر وبهذا يعرف ضعف ما يقال هنا فهل للحنفي ان يمنع ذلك لتقدم العلة

---

عطف على النص اه (١) واذا تناوله نص غير النص الدال على حكم اصله صح القياس لجواز ترادف الادلة اه منهاج قرشي والله اعلم (٢) كلام صاحب الفصول اختيار القياس حيث كان النص خاصاً لا اذا كان عاماً فيحقق اه ويمكن ان تحمل عبارة الكتاب على ارادة النص الخاص لا المطلق فلا اعتراض على الحكاية اه وفي حاشية ، الذي في الفصول هو ان لا ينص على حكمه حكم يوافق عام لهما لا خاص فيصح القياس لجواز دليلين فيحقق اه (٣) وجوزه الامام الرازي عند دليل آخر يستند اليه حالة التقدم دفعاً للمحذور وبناء على جواز دليلين او ادلة على مدلول واحد وان تأخر بعضها عن بعض كمعجزات النبي صلى الله عليه وآله وسلم المتأخرة عن المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة اه من جمع الجوامع وشرح المحلى دلميه (٤) ظاهر بكونه وعبارة الدواري التي هي كونه أي التيمم شرطاً اه (٥) فلو فرض ان وجوب النية في الوضوء مأخوذ من وجوبها في التيمم لزم وجوب النية في الوضوء بغير دليل لتأخر الدليل عن المدلول اه شرح غاية لابن جحاف (*) قال المحلي اذ لو جاز تقدمه للزم ثبوت حكم الفرع من غير دليل وهو ممتنع لانه تكليف بما لا يعلم اه (٦) قال المحقق الجلال في شرحه نظام الفصول واما ما قيل في علة المنع من انه يلزم ان يثبت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل وثبوته مقارناً لعلته والمتقدم على المقارن للشيء متقدم على ذلك الشيء فليس بشيء لان تأخر حكم الاصل لايوجب تأخر ذاته ولا تأخر علته في الوجود عن حكم الفرع فان حكم الاصل ليس ثابتاً له من حيث ذاته ولا ذات علته وانما ثبت له باخبار الشارع ، وذاته وعلة حكمه موجودان قبل التحريم ضرورة فلو فرض تقديم تحريم النبيذ بالقياس على الخمر بجامع الاسكار لجواز دليلين كما تقدم في جواز النص بموافق خاص جاز فقول المصنف فاما من جهة الزام الخصم فيقبل قول قلد فيه

لذلك فيجب موافقة الفرع للاصل تخفيفاً أو تغليظاً ( لمنع الاختلاف ) للقياس لان اختلاف الفرع والاصل تخفيفاً وتغليظاً أمارة فاصلة بينهما فلا قياس اذ مبناه على اعتبار المشابهة وهي مع ذلك الاختلاف منتفية وليس الجمع للجامع أولى من الفرق للفارق وهذا مذهب جماعة منهم الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام (١) ، (و) ثانيها ( عدمه ) أي عدم الاشتراط لذلك وقوله ( مطلقاً ) راجع الى المذهبين يعني سواء كانت العلة شبهية أو غير شبهية وعدم الاشتراط ( لعموم الدليل ) الدال على كون القياس حجة فتي حصلت العلة في الفرع حسب حصولها في الاصل وجب أن يقضى بالتسوية بينهما في الحكم ، والاختلاف في غير ذلك لايضر وهذا مذهب الشيخ الحسن الرصاص وعزاه في الفصول الى أئمتنا والجمهور ، (و) ثالثها عدم الاشتراط لذلك ( مع تأثير العلة أو مناسبتها ) يعني أن العلة ان كانت مناسبة أو مؤثرة في الحكم بحيث يترجح الجمع بها على الفرق بذلك الاختلاف صح القياس ( والا ) تكن كذلك بل كانت شبهية (فيشترط ) عدم الاختلاف تخفيفاً وتغليظاً عند الغزالي وعبدالله بن زيد لضعف العلة الشبهية ( أو ) تكون ( محل اجتهاد ) عند الشيخ احمد الرصاص ( للتعارض ) بين علتي الجمع والفرق فما قوي في نظر المجتهد منهما عمل به مثال ذلك أن يقال في مسح الرأس في الوضوء مسح فلا يسن فيه التثليث كالتيمم ومسح الخفين أو يقال مسح على الخفين أو تيمم فيسن فيه التثليث كمسح الرأس فللمعترض أن يقول أن اختلاف الاصل والفرع تغليظاً وتخفيفاً يقضي باختلافهما في الحكم وان كانت العلة الجامعة تقضي بالاتفاق فيه فيقع التعارض حتى يتبين الرجحان، واعلم أنه قد شرط قوم شروطاً غير ماتقدم والجمهور على أنها لاتشترط فذكرها منفية فقال ( لا ثبوت حكمه جملة ) يعني أنه لايشترط أن يثبت حكم الفرع بالنص على جهة الاجمال خلافاً لابي هاشم فانه كان يذهب الى وجوب تناول النصوص لها جملة والقياس إنما هو للكشف عن مواضعها وانتزاع تفاصيلها قال ومثال ذلك أنه لو لم يثبت بالنص أن الاخ وارث لما صح أن يحكم من طريق القياس بانه يرث مع الجد (٢) وكذلك القول في سائر الفروع فاما إثبات فرع لم يتناول حكمه نص على سبيل

(قوله ) لمنع الاختلاف ، المنع مضاف الى الفاعل ( قوله ) مع تأثير العلة ، أي مع كون العلة مؤثرة وهي ما دل عليها السمع وهذا هو التأثير بالمعنى الاخص ليصح العطف في قوله اومناسبتها (قوله) للتعارض ، هذه حجة من قال بالاجتهاد فقط

---

شراح الشرح ونسي ماتقدم من جواز دليلين اه (١) واختاره صاحب الكافل اه (٢) عبارة بعض الشروح كميراث الجد مع الاخوة الثابت بنص اجمالي ثم استعمل القياس لتفصيله اه وفي شرح الجمع فلولا العلم بورود ميراث الجد «» جملة لما جاز القياس في توريثه مع الاخوة اه «» الدال عليه الاجماع واطلاق قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس اه (*) مثاله ان النص قد ورد بكون الاخ وارثاً في الجملة وهو قوله تعالى وهو يرثها ان لم يكن لها ولد وكذلك الجد من دون تعيين مايستحقه الاخ مع الجد فيعين القياس تفصيل ميراثهما عند الاجتماع

الجملة فانه لايصح واحتج بان الصحابة لم تستعمل القياس الا في فروع هذه سبيلها ألا ترى الى قياسهم حد الخمر على حد القذف في تعيين عدد الجلدات (١) لورود النص على حد الشارب على جهة الأجمال ولم يثبت عنهم إثبات حكم من طريق القياس لفرع لاذكر له في النصوص رأساً (و) لايشترط أيضاً (علم العلة فيه) أي في الفرع بل يصح القياس مع ظن وجودها فيه (و) لايشترط أيضاً (عدم مخالفة) حكم الفرع لمذهب (صحابي) فيجوز القياس وان أدى الى مخالفة مذهب أحد من الصحابه وخولف كل من الطرفين نظراً الى أن العلة التي لا يعلم وجودها في الفرع تفتقر الى كثرة المقدمات وربما يضعف الظن لذلك أويضمحل والى أن الظاهر إستناد الصحابة الى النصوص فمخالفة مذاهبهم شبيهة بمخالفة النصوص والكل فاسد (لعموم الدليل) الدال على وجوب إتباع القياس مالم يخالف النص (وفعل علي) عليه السلام (والصحابة) رضي الله عنهم فانهم قاسوا أنت علي حرام تارة على اليمين كما روي عن أبي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت فيكون إيلاء إن كملت شروطه ، وتارة على الطلاق ان نواه إما الرجعي كما روي عن عمر وإما البائن كما روي عن زيد وإما الثلاث كما روي عن علي عليه السلام فيوجب التحريم ، وتارة على الظهار كما روي عن عثمان فتجب كفارته ولم يوجد نص في الفرع جملة بل كانت واقعة متجددة ولا علمت العلة الجامعة بل اكتفى كل بظنه لان الظن غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل ، والمعلوم من حال الصحابة أنهم لم يخوضوا في الاقيسة خوض القاطعين وقد خالف قياس كل منهم مذهب الآخر فبطلت تلك الاشتراطات ، ولما تقضى ما أراده من ذكر شروط الفرع شرع في شروط العلة فقال ،

(**مسئلة** ومن شروط العلة (٢) شرعيتها) فيجب أن تكون شرعية

---

وذلك بان يقاس الجد على الاب فيسقط الاخ اولا اذ لو لم يكن منصوصاً عليه في الميراث لم يصح اثبات القياس فيه مع الجد اه شرح حابس والله اعلم (١) الظاهر ان هذا قياس في المقادير وقد تقدم انه لايجرى فيها القياس اه والله اعلم (٢) قال في المختصر ومن شروط علة حكم الاصل ان تكون بمعنى الباعث على الحكم ، اعلم ان الباعث على الحكم او الفعل هو العلة الغائية التي هي الغرض منه والغرض منحصر في جلب لذة للعبد بدنية او عقلية او دفع الم بدني او عقلي وهذا الغرض هو الحكمة في الحكم والفعل اه مختصر وشرح الجلال عليه (*) قال المحقق الجلال في شرح المختصر واما ان من شروط علة النص ان يكون دليلها شرعياً فان أريد بالشرعي النص فقط فمشكل لثبوتها بغيره كما سيأتي وان اريد بالشرعي ماأذن الشرع بالاستدلال به وهو الاجتهاد الذي منه الاستنباط بمعنى ان لايثبت جزافا فذلك معلوم من حال المجتهد طالب الحق واما تعليل شارح الشرح بانه لولا ذلك الشرط لما كان القياس شرعياً فوهم لان معنى

بمعنى أن المنوط بها حكم شرعي وهي باعثة عليه أو معرفة له على اختلاف الرأيين(١) لاعقلية موجبة لمعلولها فان ثابحث عن العلل العقلية فناً آخر ، (و) منها ( انتفاء شمول دليلها حكم الفرع ) فيجب ان لا يكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل ، مثاله في العموم حديث مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل فانه دال على علية الطعم فلا حاجة فى إثبات ربوية الذرة مثلا الى قياسها على البر بجامع الطعم للاستغناء عنه بعموم الحديث (٢) ومثاله في الخصوص حديث من قاء أو رعف (٣) فليتوضأ فانه دال على علية الخارج (٤) النجس في نقض الوضوء لترتيبه على الامرين المذكورين ولا مشترك بينهما سوى الخارج النجس فلا حاجة للحنفي الى قياس القيء اوالرعاف على الخارج من السبيلين فى نقض الوضوء بجامع الخارج النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث فالعدول عنه الى اثبات الاصل ثم العلة ثم بيان وجودها فى الفرع ثم بيان ثبوت الحكم بها تطويل بلا فائدة ورجوع عن القياس الى النص (٥) فلا يجوز ذلك ( الا لفائدة ) تقتضيه كأن تكون النص مخصصاً والمستدل أو المعترض لايراه حجة الا في أقل الجمع وقد يعسر ادراج الفرع فيه (٦) فيثبت به العلية في الجملة ثم يعمم الحكم به في جميع موارد وجودها وكأن تكون دلالته على العلية أظهر من دلالته على العموم (٧) كما يقال حرمت الربا في الطعام المطعم فان العلية في غاية الوضوح والعموم فى المفرد المعرف محل خلاف ظاهر وقدسبق لهذا زيادة تحقيق ، (و) من شروط العلة ( كونها وصفاً ) ظاهراً منضبطاً (٨) فى نفسه ليكون ( ضابطاً لحكمة )

---

كونه شرعياً ليس الا انه اثبات لحكم شرعي وشرعيته انما تكون بشرعية حكم الاصل لا بشرعية علته فانها قد لا تثبت الا بحكم المجتهد لا بحكم الشارع اهـ(١) كما سيذكر في آخر بحث شروط العلة في شرح قوله مسئلة قيل يثبت حكم الاصل بالعلة لانها الباعث اهـ (٢) قال القرشي في المنهاج فان هذا وان دل على كون الطعم علة الا انه قد تناول بعمومه تحريم الربا في الفواكه اهـ (٣) رعف كمنع ونصر وكرم وعني وسمع اهـ قاموس (٤) قال القرشي في المنهاج فان كونه عليه السلام رتب الحكم عليه دليل على كونه علة لكنه متناول لحكم الفرع بخصوصه دون الاصل فيكون ذلك تطويلا بلا فائدة لثبوت الحكم بالنص فى الموضعين اهـ (٥) وفي نسخة ورجوع الى القياس عن النص وكتب عليه كذا في نسخة صحيحة فلاحاجة الى التصويب ولا الى التظنين والذى ظن به هو ورجوع عن النص الى القياس وكتب عليه اوردت هذا على المصنف عليه السلام وقال نحققه ان شاء الله ومات عليه السلام قبل ان يأمر باصلاحه اهـ (*) قال المحلى في غاية الوصول مفسراً لعبارة المختصر وايضاً فهو رجوع عن اثبات الحكم بالقياس لانه يثبت بدليل العلة لان في ذلك عدول عما تصدى المستدل له اهـ (٦) أي في النص وقوله فيثبت به أي بالقياس وكذا الضمير في قوله ثم يعمم الحكم به أي بالقياس اهـ (٧) دلالة العموم كذا ظنن به السيد عبد الله بن على الوزير اهـ (٨) ومنها ان يكون وصفاً ضابطاً لما يناسبه شرع الحكم

---

( قوله ) على اختلاف الرأيين ، في التعليل بالمعرفة هي والتى تكون مجردة امارة وسيأتي ( قوله ) ورجوع عن القياس الى النص ، الاولى رجوع من النص الى القياس ( قوله ) لايراه حجة ، الاولى ان يقال لايراه حجة مطلقا او الا في أقل الجمع (قوله) وقد سبق لهذا زيادة تحقيق ، يعنى فى بيان شروط الاصل

---

( قوله ) الاولى رجوع من النص الى القياس و يمكن ان يقال العلة اذا ثبتت بالنص الشامل لحكم الفرع لزم من ذلك اثبات حكم الفرع بذلك النص وقد كان المراد اثباته بالقياس فيظهر ان العدول المذكور وجوع عن القياس الى النص فلا غبار على المؤلف وعبارته كعبارة العضد اهـ حبشي ح وتوجيه المحشي لايستقيم اذ يصير المعنى فالعدول عن النص الى القياس رجوع عن النص الى القياس تأمل اهـ سيدى حسن بن يحيى الكبسي رحمه الله عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي

شرعية الحكم ( لا ) حكمة ( مجردة ) عن الضابط وذلك (١) اما لخفائها كالرضا في التجارة فنيط بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة (٢) أو لعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب لاتحصى وتختلف بالاحوال والاشخاص إختلافاً كثيراً وليس كل مرتبة مناطاً ولا يمكن تعيين مرتبة منها اذ لاطريق الى تمييزها بذاتها وضبطها في نفسها فنيطت بالسفر الاهم ( الا ) أن توجد حكمة مجردة عن المظنة تكون ظاهرة ( منضبطة ) بنفسها بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها ( فيجوز ) اعتبارها وربط الحكم بها على الاصح ( لقصدها اصالة ) اذ يعلم قطعاً أنها هي المقصودة للشارع وإنما اعتبرت المظنة لمانع خفائها (٣) واضطرابها فاذا زال المانع من اعتبارها جاز قطعاً ( قيل ) لايجوز (٤) تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط مطلقاً (٥) لوجهين أحدهما أنه ( لو جاز لوقع ) من الشارع للقطع بانها اذا وجدت الحكمة التي هي المقصود الاصلي المطلوب بالذات من غير مانع ربط الشارع الحكم بها لابمظنتها التي ربما يوهم الربط بها انها المقصودة لكنه لم يقع الربط بها مع انتفاء الموانع بحكم الاستقراء ، (و) ثانيهما أنه لو جاز ( لما اعتبرت ) في نظر الشارع ( المظنة بدونها ) وذلك عند تحقق خلوها عن الحكمة اذ لا عبرة بمظنة الشيء وهي مايظن ثبوته فيها في معارضة المئنة وهي محل تحقق الثبوت لكنه اعتبر المظان بدون الحكمة حيث ناط الترخص بالسفر وان خلا عن المشقة كسفر الملك المترفه ولم ينطها بالحضر وان اشتمل على المشقة كما في الحدادين والفلاحين في القيظ في القطر الحار فدل على أن المعتبر وجوداً وعدماً هو المظنة دون الحكمة ، ( قلنا ) في الجواب عنهما لانسلم الشرطيتين أما شرطية الوجه الاول فلان الجواز أعم من الوقوع و (لا يستلزم الاعم الاخص ) ، بيان ذلك أن وقوع اعتبار الشارع للحكمة الظاهرة

---

لاضابطاً لحكمه لان السفر مثلا انما ضبط قدر المشقة التي يناسبها شرع التخفيف بالقصر والفطر ولم يضبط الحكمة المقصودة من شرع القصر والفطر وهي التخفيف على المسافر فالسفر لم يضبط التخفيف وانما ناسبه التخفيف اه مختصر وشرح الجلال عليه (١) اى اشتراط الا تكون حكمة مجردة وفي سيلان وجه آخر اه (٢) ولشدة الحرج في شأن النساء بقيت الحكمة ملاحظة غير مناطة بصيغة وهبت او نذرت قال تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفساً ولم يقل فان نذرن او وهبن فلذا جزم المحققون من الائمة بصحة رجوع المرأة فيما طابت به نفسها ظاهراً بهبة اونحوها وقد بسط ذلك العلامة في كشافه فراجعه اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٣) اضافة بيانية ، كما في الرضا واضطرابها كما في المشقة اه (٤) ومنع بعضهم التعليل بالحكمة مطلقاً مسندا له الى أنه لو جاز لوقع ولم يقع من الشارع تعليل بحكمة مجردة عن الضابط والجواب منع عدم الوقوع مسنداً بأن وجوب غسل النجاسة معلل بقصد شرف الطهارة وهي حكمة منضبطة اه شرح مختصر للجلال قدس الله روحه (٥) منضبطة ام لا اه

---

( قوله ) وذلك ، الاشارة الى عدم كون العلة حكمة مجردة ( قوله) الا ان توجد حكمة ، منضبطة كحفظ العقل وحفظ النفس كما يأتي قريباً (قوله) عند تحقق خلوها ، اي المظنة ضمير ثبوته للشيء وضمير فيها لما يظن لانه عبارة عن المظنة وانما قلنا ذلك لئلا تخلو الصلة عن العائد (قوله ) في معارضة المئنة ، هكذا في حواشي السعد ولم تذكر المعارضة في شرح المختصر فان دليل المخالف غير متوقف عليها لان مراده ان المظنة لاعبرة بها عند انتفاء المئنة وهذا لايقتضي المعارضة ولعله يقال معنى المعارضة الاستغناء بالمظنة عن المئنة حيث لم ينتف الحكم لانتفاء الحكمة فتأمل (قوله) ولم ينطها ، تأنيث الضمير لرجوعه الى مادل عليه الترخص وهو الرخصة (قوله) فلان الجواز أعم من الوقوع أي جواز التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة أعم من وقوع اعتبار الشارع لها وبين ذلك المؤلف عليه السلام بان وقوع اعتبار الحكمة فرع وجودها يعني لافرع جواز اعتبارها حتى يلزم ما ذكره المخالف كما هو مقتضى استدلاله حيث قال لو جاز التعليل بها لوقع فالمستلزم لوقوع اعتبارها هو وجود الحكمة الظاهرة المنضبطة لكنه منتف

(قوله) وفرض الوجود ، دفع لما يقال قد فرضتم وجود الحكمة الظاهرة كما هو مقتضى قوله عليه السلام سابقاً اللهم الا توجد الحكمة الخ وصرح بالفرض في شرح المختصر حيث قال فلو وجدت حكمة مجردة وكانت بنفسها منضبطة الخ ووجه الدفع ان فرض الوجود لا يستلزم الوجود المتفرع عنه وقوع اعتبار الشارع لها (قوله) ولو سلم ، اي وجود الحكمة الظاهرة المنضبطة فلا نسلم الاستثنائية يعنى التى هي بيان لبطلان اللازم المشار اليها سابقاً بقوله لكنه لم يقع الربط بها (قوله) كوجوب الجهاد لحكمة حفظ الدين وتحريم قتل النفس الخ ، جعل المؤلف عليه السلام المنوط بالحكمة في هذا وما بعده نفس التحريم وعبارتهم وعبارته فيما يأتى ان الحكم المنوط به شرعية القصاص في القتل والحد في الثلاثة التى بعده (قوله) واما الشرطية في الوجه الثانى ، وهي قوله ولو جاز التعليل بالحكمة لما اعتبرت المظنة بدون الحكمة (قوله) فلانها ، الضمير للقصة اذ لا يصح عوده الى الشرطية ولو قال فلان المظنة لاتستلزم المئنة لكن اوضح (قوله) لاتستلزم المظنة المئنة ، اشارة الى ان هذا الجواب منع للملازمة ايضاً ويدل عليه قوله في آخر الكلام فبطلت الملازمة لكن الملازمة الممنوعة ههنا ليست هي الملازمة المذكورة في دليل المخالف لان الملازمة في دليله هي قوله ولو جاز التعليل بالحكمة لااعتبرت المظنة بدون الحكمة فمنعها بان يقال هاهنا لايستلزم جواز التعليل بالحكمة عدم اعتبار المظنة والحاصل ان المستلزم في دليل المخالف جواز التعليل بالحكمة وهاهنا المستلزم المظنة ، لايقال قول المخالف لما اعتبرت المظنة بدون الحكمة قد



تضمن ان المظنة مستلزمة للمئنة لانا نقول فحينئذ يبطل الجواب لقوله عليه السلام لاتستلزم المظنة المئنة اذ يكون بيانا لبطلان اللازم في ملازمة دليل المخالف التى هى لوجاز التعليل بالحكمة لما اعتبرت الخ وهو مطلوب المخالف وقد بين فى شرح المختصر وحواشيه منع الشرطيتين ببيان واحد جلي حيث قالوا الجواب فيهما بمنع الملازمة بمعنى لانسلم انه لو جاز لوقع من الشارع ولم يعتبر المظان لان كلا من الوقوع واعتبار المظان متوقف على وجود حكمة ظاهرة منضبطة من جملة ما يقصده الشارع في احكامه ولا خفى في ان وقوع اعتبار الشارع اياها وعدم اعتبار المظان الخالية عنها فرع وجود حكمة ظاهرة منضبطة الخ وهو منتف وفرض الوجود لايستلزم الوجود فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة وحين اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك ولاحضر الحمالين لان مظنة الشيء لايجب اطرادها بمعنى اذا وجدت وجدت الحكمة ولا انعكاسها بمعنى اذا انتفت انتفت الحكمة على ما سيجى عن قريب انتهى فتأمل

المنضبطة بنفسها فرع وجودها وفرض الوجود لا يستلزم الوجود فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة ولو سلم فلا نسلم الاستثنائية فانه قد وقع ربط الاحكام بالحكم انفسها كالخمسة الضرورية (١) فانها حكم قد نيط بها أحكام كوجوب الجهاد (٢) وتحريم قتل النفس وتناول المسكر والزنا والغصب (و) وأما الشرطية في الوجه الثاني فلانها (لا) تستلزم (المظنة المئنة) لا (وجوداً) لان مظنة الشيء لايجب اطرادها بمعني اذا وجدت وجدت الحكمة (و) لا (انتفاء) لانها أيضاً لايجب انعكاسها بمعنى اذا انتفت،

(١) قد جمعها في هذين البيتين السيد العلامة محمد بن اسحق رحمه الله

جاءت بحفظ الضروريات خمستها    كل الشرايع في كل الاحايين
حفظ النفوس وحفظ المال مع نسب    ياذا الذكاء وحفظ العقل والدين    اه

(٢) لحفظ الدين ، وتحريم قتل النفس لحفظ النفوس وتناول المسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والغصب لحفظ الاموال اه ووجد هنا بخط السيد العلامة عبد القادر بن احمد مالفظه الحكمة حفظ النفس نيط بها تحريم القتل وحفظت الحكمة بالقصاص ، والحكمة حفظ العقل نيط بها تحريم الخمر وحفظت الحكمة بالحد فتنبه لذلك ولا تلتفت الى اعتراض المحشى اه بالفظ

(قوله) ولوسلم اي وجود الحكمة الظاهرة ، الظاهر ولوسلم شرطية الوجه الاول اه حسن بن يحيي الكبسى ، (قوله) والحد في الثلاثة التى بعده ، ينظر في ذلك اذ لاحد في الغصب اه ح عن خط شيخه ، (قوله) لانا نقول الخ ، لا خفا في كلام المؤلف ومراده الجواب ببطلان اللازم بمعنى عدم تحققه فالملازمة باطلة من اصلها هذا ماظهر والله اعلم اه ح قال اه شيخنا المغربى حفظه الله ، وفي حاشية هنا مالفظه اللازم في دليل المخالف هو عدم اعتبار المظنة وبطلانه بثبوت اعتبارها فكانه قال هكذا واللازم وهو عدم اعتبارها باطل لانها قد اعتبرت فكيف يصح تعليل هذا بقول المؤلف المذكور حتى يكون التقدير هكذا ان المظنة قد اعتبرت لان المظنة لاتستلزم المئنة فلا اعتراض بذلك ، نعم المؤلف تعرض لبطلان اللازم في هذه الملازمة بناء منه على جعل الخمس الحكم المذكورة من الظاهر

انتفت الحكمة كما يجيء ان شاء الله تعالى عن قريب فحين اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك ولا حضر الفلاحين فبطلت الملازمة ، واعلم أن في التعليل بالحكمة ثلاثة أقوال أولها الجواز مطلقاً لانها المقصود في التعليل وهو اختيار الامام الرازي واتباعه والثاني المنع مطلقاً ونقله الامدي وغيره عن الاكثرين ، والثالث التفصيل المذكور وهو اختيار ابن الحاجب الهندي والبرماوي وغيرهم (و) من شروط العلة (أن لا تكون المتعدية المحل (١) أو جزؤه) والمتعدية هي التي تتجاوز الاصل فتوجد في غيره فيشترط فيها أن لا تكون عين محل حكم الاصل ولا جزءاً له والمراد به الجزء الخارجي الذي تركب المحل منه ومن غيره بحيث يكون كل منهما متقدماً عليه في الوجود ولا يحمل عليه لا الجزء العقلي (٢) الذي يصح حمله على ماتركب منه ومن غيره فانه لا يسمى عند المتكامين جزءاً وانما اشترط ذلك في العلة المتعدية (ليمكن الالحاق) ومحل حكم الاصل وجزؤه لا يتصور تعديهما فيتعذر الالحاق حينئذ (٣) (لا القاصرة) (٤) ان جوز التعليل بها فانه لا يشترط فيها ذلك فيجوز ان يكون المحل اوجزئه لانتفاء مانع (٥) الالحاق ، مثال التعليل بالمحل قولك الذهب ربوي لكونه ذهباً والتعليل بجزء المحل وكقولك الترياق نجس لدخول لحم الافاعي فيه وقد تكون القاصرة

---

(١) ومنها ان لا تكون المتعدية هي المحل الثابت فيه حكم الاصل لكن لا يخفى ان هذا في قوة شرط المتعدية ان لا تكون غير متعدية وهو خلف من القول ويشترط ان لا تكون جزءاً منه مساوياً للكل كالناطق المساوى للانسان اما الجزء الاعم كالحيوان فانه يصح التعليل به كما يقال تحريم ايلام الانسان لانه حيوان فيقاس عليه الفرس ونحوه اما لو قيل تحريم ايلام الانسان لانه ناطق لم يصح قياس الفرس عليه لامتناع الالحاق لعدم وجود العلة في الفرس اه مختصر وشرح الجلال عليه (٢) مثلا الخل الذى هو جزء السكنجبين حقيقة لا توجد في غيره واما مطلق الخل الذى يوجد فيه وفي غيره فليس جزءاً منه حقيقة اه سعد (٣) اذ لابد في الحاق الفرع بالأصل من تحقق العلة في الفرع ولا شيء من محل حكم الاصل او جزئه المخصوص به بموجود في الفرع اما محل الحكم فظاهر والا اتحد الاصل والفرع واما الجزء المختص به فلانه لو وجد في الفرع لم يكن مختصاً بالاصل والفرض انه مختص به هذا خلف اه رفو (٤) اذا تقرر هذا فمتى كان التعليل بمحل الحكم كقولنا يحرم الربا في التبر لكونه ذهباً او بجزئه الخاص كقولنا يحرم الخمر لكونه معتصراً من العنب فيه شدة مطربة او بوصفه اللازم كقولنا يحرم الربا في الذهب والفضة لكونهما قيما للاشياء كانت العلة قاصرة لاستحالة وجود محل الحكم او جزئه الخاص به او وصفه اللازم له في غيره فالمحل والجزء من لوازم القاصرة ولكن بينهما عموم وخصوص فكل تعليل بالمحل او بجزء المحل علة قاصرة وكل علة قاصرة قد تكون محلا او جزءاً وقد تكون غيرهما وهي الصفة اللازمة ومتى كان وصفه او جزؤه عاماً مشتركا بينه وبين غيره كانت العلة متعدية كقولنا العلة في الخمر كونه شرابا فيه شدة مطربة اه من الاستعداد للموزعي (٥) كان الاظهر لانتفاء ارادة الالحاق ويمكن ان تكون اضافة مانع

---

هـذا ماامكن من تحقيق المقام لانه من المضايق والله اعلم (قوله) كما يجيء ان شاء الله تعالى ، عن قريب لانه سيأتي في مسئلة ولا يضر العلة نقض حكمتها ، التصريح بعدم لزوم الاطراد وعدم الانعكاس هو مقتضى جواز تعدد العلل (قوله) لا الجزء العقلي الذى يصح حمله الخ ، يعنى واذا كان المراد هو الجزء الخارجي فهو مختص بالمحل فلا حاجة الى تقييد الجزء بالمختص لاخراج الجزء المحمول لتحققه في الفرع ايضاً وقرينة هذا ان جزء الشيء حقيقة لا يكون الا كذلك وانه لا يسمى عند المتكامين جزءاً بل صفة نفسية هذا توضيح المراد في هذا المقام

---

المنضبط فبين وجود التعليل بالحكمة بما مثل به من وجوب الجهاد ثم رجع الى ابطال الملازمة بما ذكر في العضد وكلامه مبنى على عدم وجود حكمة كذلك وان المراد من المسئلة المذكورة انما هو فرض اي انه اذا فرض وجود حكمة كذلك فلا مانع من التعليل بها هذا خلاصة مرادة فخفي هذا في كلام المؤلف مع دعوى الوجود كما عرفت وكان الاولى ان لا يأتى بعباراتهم هنالك وان يقول مثلا سلمنا عدم التعليل بالحكمة فيما مثل به لكونها غير منضبطة لكن الملازمة ممنوعة لان عدم وقوع التعليل بها لنسبة عدم وجودها حتى لو وجدت لم يكن مانع من التعليل بها ، هـذا والظاهر ان حفظ الدين ليس علة بل هو مثل المشقة غير منضبطة فتأمل اه محسن بن اسمعيل الشامي ح

وصفاً ملازماً كالنقدية في الذهب والفضة (١) ومركباً من داخل وخارج ومن ملازم وغير ملازم وامثلتها لاتخفى ثم أن الكل اتفقوا على أن تعدية العلة شرط في صحة القياس واختلفوا في صحة العلة القاصرة (وهي) عند الاكثرين كالامام يحيى والشيخ الحسن والشافعي وأصحابه ومالك واحمد بن حنبل والقاضي أبي بكر والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري وابن الملاحمي والجويني والرازي والامدي واكثر الفقهآء والمتكلمين (صحيحة مطلقاً) يعني سوآء كانت ثابتة بالنص اوالاجماع أو بغيرها من مسالك العلة (٢) وذلك (لظن كون الحكم لاجلها) يعني أن الظن حاصل بان الحكم لاجل تلك العلة القاصرة على معنى كونها باعثة عليه وذلك لثبوت الحكم على وفقها مع كونها مناسبة له والثبوت موجب الظن فاذا حصل الظن صحت القاصرة لان معنى صحة التعليل بعلة ما حصول الظن بان الحكم لاجلها بدليل صحة القاصرة المنصوص (٣) عليها وان لم يفد النص الا الظن (وقيل) بصحتها ان ثبتت (بنص أواجماع) لابغيرها من المسالك وهو مذهب أبي حنيفة وأبي طالب والمنصور بالله والكرخي وأبي عبد الله البصري، قالوا (لعدم الفائدة) في القاصرة لانحصار فائدتها في اثبات الحكم بها وهو لايصح في الاصل لثبوته فيه بغيرها من نص أواجماع ولافرع يثبت بها الحكم فيه لقصورها فلو كانت صحيحة لكانت مفيدة (٤) لانّ إثبات مالايفيد لايصح عقلاولاشرعاً، (و) أُجيب ماتمسكوا به (٥) أما اولا فبأنه قد (نقض بالثابتة بهما) يعني أن ماذكروه من الاحتجاج منقوض بالقاصرة الثابتة بنص أواجماع لجري احتجاجهم بعينه (٦) فيها مع الاتفاق على جوازها فلو صح ما قالوه لكان النص عليها عبثاً والاجماع عليها خطأ، (و) أما ثانياً فبأنه قد (منع عدمها) يعني لانسلم عدم الفائدة في العلة القاصرة وانحصارها في اثبات الحكم بل فيها فوائد أخر، منها معرفة الباعث المناسب (٧) فان الحكم اذا عرف

(قوله) من داخل او خارج، مثل عصير عنب مسكر فالاسكار هو الخارج (قوله) وغير ملازم، مثل نقدية الدراهم مع البياض او السواد مثلا (قوله) بدليل صحة القاصرة المنصوص عليها، يعني اتفاقا لان المراد بالنص ما يشمل الكتاب والسنة لاما يقابل الظاهر حتى يكون قطعياً البتة قال السعد وخص البيان بالمنصوص عليها لان المجمع عليها لا تكون الا قطعية

لبيانية أي مانع هو الالحاق (١) فانه وصف ملازم لهما ومثله في المستصفى بالصغر في الولاية وفيه نظر فانه ليس بلازم فقد يكبر فهو كالشدة المطربة في العصير اناشتد اه شرح الفية البرماوى (٢) كالسبر والمناسبة اه عضد (٣) باتفاق كما تقدم وربما يقال النص على تعليل الحكم بها مجاز عن منع تعديته في قوة الربا لايتعدى النقدين فليس تعليلا في الحقيقة اه شرح مختصر الجلال (٤) لكنها غير مفيدة فلا يثبت اه (٥) في نسخة السيد العلامة عبد القادر بن احمد عن ماتمسكوا به اه (٦) فانه يمكن ان يقال لافائدة هناك لعليتها لانها اما بالنسبة الى الاصل او بالنسبة الى الفرع ولا سبيل الى شيء منهما فكل مايجيبون به عن ذلك فهو جوابنا عن هذا اه رفواً (٧) ولا يتجه الجواب بان الفائدة امران احدها معرفة الباعث المناسب لما عرفناك من ان الباعث انما هو الغرض الذى هو الحكمة الغائية ولا دلالة لمحل الحكم على غرض الحكمة والا جاز القياس في الاسباب وسيأتي للمصنف منه واما قوله فيكون التعليل بالمحل ادعى الى القبول

كذلك(١) كان أقرب الى القبول من التعبد المحض ، ومنها دفع ما عسى (٢) يتوهم من الحاق فرع بذلك الاصل لشبهة ترد لولا صارف تلك العلة القاصرة ، ومنها أنه إذا قدر وصف آخر متعد وقد علمت قاصرة امتنع (٣) الالحاق حتى يقوم دليل على أنه أرجح منها بخلاف ما لو انفرد المتعدي فانه لا يفتقر الالحاق به الى دليل الترجيح ولا يعترض بما سيأتي في الترجيح من تقديم المتعدية على القاصرة اذا تعارضا ولا مرجح لاحدها لان ذلك مختلف فيه فقد قيل بتقديم القاصرة وقيل بالوقف وحينئذ تظهر الفائدة ولأنها اذا رجحت القاصرة بدليل يصيرها راجحة على المتعدية أو معادلة لها يبطل الالحاق وظهرت الفائدة ، ومنها أن النص (٤) الظني يزداد بها قوة فيصيران كدليلين فيتقوى(٥) كل منهما بالاخر ، واعلم أن أكثر النقل على أنه ليس في القاصرة الا القولان المذكوران(٦) وأن القاصرة الثابتة بالنص أو الاجماع لا خلاف في صحتها والذي في المجزي وصفوة الاختيار والفصول والعيون والفائق والجوهرة (٧) ان فيها ثلاثة أقوال ، الصحة على الاطلاق والفساد كذلك ، والثالث التفصيل ونسب الاطلاق الثاني في الكتب المذكورة الى جمهور الحنفية وعزاه في المجزي أيضاً الى الشيخ أبي الحسن الكرخي وقد ذكره القاضي عبد الوهاب من الشافعية (٨) في ملخصه ونسبه الى أكثر فقهاء العراق قال البرماوي وقد أغرب في حكايته (٩) لهذا القول ،(و) من شروط العلة ان ( لا تتأخر عن حكم الاصل ) وخالف في ذلك قوم

---

فاضعف لان الداعي الى القبول انما هو الحكمة الظاهرة لا الخفية وثانيهما انه اذا قدر وصف آخر متعد لم يتعد الحكم معه الا بدليل على استقلاله بدون المحل الذي علل به المستدل لكن لا يخفى ان هذا ليس فائدة للقياس بل هي مانعة له لان مانع القياس انما يعلل الحكم بمحل النص فاستنباط خصمه لعلة غيره مصادرة كما سيأتي تحقيقه اه مختصر وشرح الجلال عليه (١) أي معللا اه (٢) عبارة رفع الحاجب ومنها انها تفيد منع حمل الفرع على الاصل كما ان المتعدية تفيد اثبات الحمل لانا اذا علمنا انها قاصرة منعنا القياس اه(٣) لجواز ان يكونا جزئي العلة فلا تعدية وان يكون كل منهما علة مستقلة فتحصل التعدية واذا جاز الامران فلا تعدية اه (٤) قال البرماوي في شرح الفيته وهو أي كون النص الخ مخصوص بما يكون دليل الحكم به ظنياً اما القطعي فلا يحتاج لتقوية نبه عليه الامام في البرهان وقد اشار اليه المؤلف قدس سره بقوله الظني اه (٥) في نسخة يتقوى اه (٦) في نسخة الا القولين المذكورين وكانه من طغيان القلم اه (٧) المجزى لابى طالب وصفوة الاختيار للمنصور بالله عبد الله بن حمزة والفصول للسيد صارم الدين والعيون للحاكم ابى سعد والفائق للشيخ الحسن والجوهرة للشيخ احمد بن محمد الرصاص حفيد الشيخ الحسن اه (٨) قد تقدم في مسائل الاجماع في شرح قوله فرع ما اجمع على موجبه الخ انه مالكي فينظر اه الا ان يريد القاضي عبد الوهاب بن الشيخ تقي الدين السبكي اه سحولي (٩) لان المنصوص عليها والمجمع عليها مما لا ينبغي ان يكون فيهما خلاف

---

**(قوله)** اذا قدر وصف آخر متعد ، تتوقف تعديته على دليل يدل على كونه مستقلا لا جزء المعارضة القاصرة الدالة على كونه جزءاً **(قوله)** حتى يقوم دليل على انه ، اي الوصف الآخر ارجح منها اي من القاصرة الذي في شرح المختصر حتى يقوم دليل على كونه مستقلا لا جزءاً **(قوله)** لان ذلك مختلف فيه ، فقد يكون مذهب المعلل بالقاصرة ممن لا يرجح المتعدية **(قوله)** وحينئذ تظهر الفائدة ، اي فائدة العلة القاصرة **(قوله)** الا القولين المذكورين ، الاولى الا القولان المذكوران

**(قوله)** الاولى القولان المذكوران ، في حاشية ، اللهم الا ان يكون اسم ليس محذوفاً والتقدير ليس موجود في القاصرة الخ والله اعلم اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

من اهل العراق حكاه القاضي عبد الوهاب (١) كما لو قيل في ما اصابه عرق الكلب اصابه عرق حيوان نجس فيكون نجساً كلعابه فتمنع نجاسة اللعاب فيقال لانه مستقذر (٢) لان استقذاره مترتب على ثبوت نجاسته (٣) (والا) يشترط عدم تأخرها (ثبت) حكم الاصل (بدون باعث) عليه وأنه محال وهذا مبني على أن المراد بالعلة الباعث (اما) اذا اريد كونها (امارة) معرفة للحكم لاباعثة عليه (فكدليل ثان) بعد الاول فلا يضر حينئذ تأخرها فان الحادث يعرف القديم (٤) قيل (٥) يلزم تعريف المعرف فان المفروض معرفة الحكم قبل علته ، قلنا تعدد المعرفات جائز وليس معنى المعرف الذي يحصل منه التعريف بالفعل بل ما من شأنه التعريف ، وأما (٦) ما قيل من أنها تكون معرفة لحكم الفرع فليس بشيء (٧) لان التقدير أنها علة لحكم الاصل بمعنى الامارة عليه ، (و) من شروطها أن (لاتعود عليه) أي على الاصل (٨) (بالابطال) (٩) أي لايلزم من التعليل بها بطلان الحكم المعلل بها فان كل علة استنبطت من حكم ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل (والا اجتمع النقيضان) بيان ذلك أن الحكم أصل للعلة المستنبطة ، وبطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع وصحته مستلزم لبطلانه فلو صح لصح وبطل فيجتمع النقيضان ، مثاله قوله ﷺ في أربعين شاة شاة علله الحنفية (١٠) بسد خلة المستحق فجوزوا قيمتها فعاد على أصله

(قوله) فيمنع نجاسة اللعاب ، التي هي حكم الاصل (قوله) بطلان الحكم المعلل بها ، اشارة الى ان المراد بعودها على الاصل بالابطال عودها على حكمه (قوله) فهو باطل ، اي الاستنباط (قوله) يستلزم بطلان الفرع ، وهو التعليل وصحته اي الفرع مستلزمة لبطلانه اي الفرع فلو صح اي الفرع

---

اه من خط السيد العلامة عبد القادر (١) السبكي صاحب الجمع كذا وجد اه (٢) شرعا اي امر الشارع بالتنزه منه فكان نجساً كالبول فيقول المعترض هذه العلة ثبوتها متأخر عن حكم الاصل فتكون فاسدة لان حكم الاصل وهو نجاسته يجب ان يكون سابقاً على استقذاره لأن الحكم باستقذاره انما هو مترتب على نجاسته اه شرح الفية البرماوى (٣) كون الاستقذار مترتباً على النجاسة ممنوع فانه يقع بدونها كما في النخامة والصواب في التمثيل فيقال لانه مانع من صحة الصلاة فان المنع من صحة الصلاة مترتب على ثبوت النجاسة اه (*) ان قيل الاستدلال على ثبوت العلة لايدل على حدوثها بل على اصالتها لان الاستدلال مظهر لامثبت والله اعلم ، فلو قيل والا يترتب ثبوتها على حكم الاصل استقام الكلام لا المثال فيحقق اه (٤) كما في تعريف العالم بوجود الصانع واتصافه بصفاته السنية اه من شرح البرماوى للالفية (٥) ابن الحاجب والجواب للسعد اه (٦) القائل الاصفهاني في شرح المختصر والدفع للسعد ذكره في حاشيته على شرح العضد اه (*) لعله اشار الى رد ما قاله البيضاوى حيث قال الفصل الاول في العلة وهي المعرف للحكم قيل المستنبطة عرفت به فيدور ، قلنا تعريفه في الاصل وتعريفها في الفرع فلا دور اه والله اعلم (٨) اى على حكمه اه (٩) فان عادت عليه بالتخصيص ففيه قولان مستنبطان من اختلاف قولي الشافعي رحمه الله تعالى في نقض الوضوء بمس المحارم وفي جواز بيع اللحم بحيوان غير مأكول اللحم والصحيح عندي قبولها كما لو كانت مستنبطة من اصل آخر اه استعداد الموزعي (١٠) فان تعليل الحنفية بسد الخلة يبطل تعلق الزكاة بالعين عند من يراه دليلا على التعلق (*) وعبارة المحلي في شرح الجمع كتعليل الحنفية وجوب الشاة في الزكاة بدفع حاجة الفقير فانه مجوز لاخراج قيمة الشاة مفض الى عدم وجوبها بالتعيين بالتخيير بينها وبين قيمتها اه

وهو إيجاب الشاة بالبطلان لأنه يلزم منه أن لا تجب الشاة عيناً ، (و) من شروط العلة أن (لا تخالف نصاً ولا إجماعاً) يعني أنه يشترط في العلة أن لا يكون ما يثبت بها في الفرع حكماً مخالفاً للنص أو الاجماع لان القياس لايقاومهما ، مثال مخالفة النص أن يقول الحنفي المرأة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير اذن وليها قياساً على مالو باعت سلعتها فيقال له هذه علة مخالفة لقوله ﷺ أيما امرأة انكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل (١) ، ومثال مخالفة الاجماع أن يقال مسافر فلا تجب عليه الصلاة قياساً على صومه فيقال هذه العلة أثبتت في الفرع حكماً مخالفاً للاجماع على وجوب الصلاة في السفر وكأن يعلل حكم بالسهولة فيقاس عليه أن الملك لا يجوز له الكفارة بالاعتاق لسهولته عليه بل يتعين عليه الصوم (٢) وهو يصلح مثالا للامرين لمخالفته الكتاب والسنة والاجماع ، وقوله (وفي اشتراط عدم تضمن) العلة (المستنبطة) خاصة (زيادة على النص) أي حكماً في الاصل غير ما اثبته النص (مطلقاً) يعني سواء كانت منافية أو غير منافية كما اختاره ابن الحاجب (أو) اذا كانت (منافية) (٣) كما أختاره الآمدي (خلاف، مبناه على الخلاف في النسخ بالقياس وبالزيادة) شروع في نوع آخر من شروط علة حكم الاصل مختلف فيه واعتبر ذلك (٤) فيما يجي بعده من المسائل فانه لم يصرح بالشرط في أكثرها وان كان في معرض اثبات الشروط وانما غير فيها الاسلوب لما فيها من الخلاف والا فهي من جملة الشروط ، اذا عرفت ذلك فاعلم أن ابن الحاجب والهندي ومن وافقهما ذهبوا الى أنه يشترط في العلة المستنبطة أن لا تتضمن (٥) زيادة على حكم الاصل لانها انما تعلم منه فلو

---

(١) اخرجه ابو داود وغيره اهـ شرح الجمع (٢) كما قال يحي بن يحي في الملك الواطي في رمضان انه لا يجزيه العتق في الكفارة لسهولته عليه وذلك راجع الى نزاع آخر يأتي في المصالح المرسلة اهـ من شرح الفصول معنى عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٣) للاصل الذي استنبطت منه كتعليل الحنفية جواز القيمة في الزكاة بأن المقصود بالشاة سد حاجة الفقير والقيمة مثلها فان القيمة تنافي النص في تعيين الشاة فان لم تناف الزيادة مقتضى النص كما زعموا أن تجويز القيمة توسيع للفرض لا اسقاط له فلا يجوز ايضاً عند من يرى النسخ بالزيادة لأن النسخ بالقياس غير جائز والمختار عندي جواز هذا الضرب وقبوله فهو كعود الوصف على أصله بالتعميم كما عممنا نص الحجارة في الاستنجاء في كل منشف للنجاسة مما هو في معنى الحجر وكما عممنا منع القاضي ان يقضي وهو غضبان في جميع الحالات الشاغلة لباله المكدرة لفكره والله اعلم اهـ استمداد (٤) بصيغة الامر وهو الذي بنى عليه سيلان وفي بعض الحواشي ما يدل على انه بصيغة الماضي أي اعتبر المؤلف ذلك اهـ قال في حاشية هنا أي ذكر شروطاً مختلفاً فيها باسلوب مغير عن قوله ومن شروطها اهـ (٥) مثاله لو قال صلى الله عليه وآله وسلم لا تبيعوا الحنطة بالحنطة الا مثلا بمثل وتجعل العلة الكيل فان الاسم يتناول القليل والكثير والعلة افادت زيادة على ما افاده النص وهي أن النهي يتناول القدر الذي يكال اهـ منهاج (*) كما لو

---

(قوله) وقوله ، مبتدأ خبره قوله شروع وقوله في اشتراط ، خبر قوله فيما بعده خلاف (قوله) واعتبر ذلك ، اي ان المؤلف عليه السلام ذكر شرطا من شروط العلة مختلفاً فيه (قوله) فيما يجيء ، من المسائل التي اولها مسئلة تعليل الحكم الثبوتي بالعدمي وآخرها مسئلة جواز كونها مركبة ولذا قال المؤلف عليه السلام قبل فصل طرق العلة ولما فرغ من بيان شروط العلة قوله فانه لم يصرح ، تعليل للامر باعتبار كون جميع المسائل الآتية شروطاً مختلفاً فيها ووجه كونه علة له انه لو صرح فيها بالاشتراط لم يحتج الى هذا الاعتبار لاغناء التصريح عنه وانما قال في اكثرها لانه قد صرح بالاشتراط في بعضها حيث قال وفي اشتراط اطرادها الخ فلو صرح في باقيها لقال مثلا وفي اشتراط كونها عدمية في الحكم الثبوتي خلاف وكذا لقال وفي اشتراط عدم نقض حكمتها خلاف وعلى هذا قس باقي المسائل (قوله) وانما غير فيها ، اي في المسائل الآتية الاسلوب حيث لم يقل واشترط عند قوم

اثبت بها حكم في الاصل كان دوراً بخلاف المنصوصة فانها تعلم بالنص وهذا انما يتجه بناًء على أن الزيادة على النص نسخ على الاطلاق كما ذهب اليه الحنفية وعلى أن القياس لايكون ناسخاً وما ذكره (١) من لزوم الدور غير لازم لمغايرة الحكم المستنبط منه لما ثبت بها وأن الامدي والبرماوي وابن السبكي وغيرهم ذهبوا الى أنه يشترط فيها أن لا تتضمن زيادة منافية (٢) للحكم المستنبطة هي منه لان الزيادة المنافية تكون ناسخة لحكم الاصل على المختار كما تقدم فتسقط العلة حينئذ من وجهين ، أحدهما النسخ بالقياس ، والثاني العود على الاصل بالابطال ،

**(مسئلة)** اتفقوا (٣) على جواز تعليل الحكم الثبوتي بالوصف الثبوتي كالتحريم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالحجر ، وأما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ففيه الخلاف (و) المختار وفاقاً للجمهور أنه (يجوز كونها عدمية) وان كان الحكم ثبوتياً والمراد بكونها عدمية ان يكون العدم مخصصاً بأمر يضاف هو اليه ، وأما العدم المطلق فلا كلام في أنه لايعلل به لعدم اختصاصه بمحل وحكم واستوآء نسبته الى الكل وذلك (لصحة تعليل الضرب بانتفآء الامتثال) مع أن الضرب ثبوتي وانتفاء الامتثال عدمي ، قالوا التعليل هناك بالكف عن الامتثال وهو أمر ثبوتي متحقق (٤) ، (و) اجيب بأن (الكف غير مانع) لما أردناه

---

قيل لا تبيعوا الحيوان بالحيوان الا سوآء فيعلل بأنه ربا فتستلزم هذه العلة حضور العوضين مع أن النص لم يشترط الحضور لكن لايخفى أن علل الربا قد تضمنت حرمته في غير الستة الانواع التى ورد الحكم فيها فقد زادت العلة حكماً على غير الستة وبالجملة كل مستنبطة فلا بد أن يزيد حكم الفرع لأن النص لم يتعرض «» له والحق أن المتضمنة للزيادة انما تمتنع ان نافت مقتضاه اى مقتضى النص لأنها مما تعود عليه بالابطال كما تقدم في تعليل إيجاب الشاة بسد خلة الفقير اه مختصر وشرحه للجلال «» فيه نظر اذا الكلام حيث اثبت بالعلة المستنبطة زيادة في حكم الاصل ، واما حكم الفرع فهو متفق على جوازه فتأمل والله اعلم اه (١) في نسخة وما ذكره الآمدى ، وما في هذه النسخة هو الصواب اه (٢) بخلاف ما اذا لم تكن منافية كما اذ استنبط من قوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الامثلا بمثل سوآء بسواء ان العلة الربا في الموزون فتوجب هذه العلة حكما زائداً لم يدل عليه النص وهو التقابض في المجلس حذراً من شبهة الفضل الثابت في النقدين لما في النقد من المزية على النسية فلا يتحقق التساوى الا مع التقابض في المجلس وهو حكم لم يدل عليه النص لكنه ليس منافياً للمزيد عليه فيكون محل الخلاف والتنافي موضع اتفاق لأنه نسخ بالقياس ولا يجوز عند القائل بعدم جواز النسخ به ولأنها تعود على اصلها بالابطال عند غيره كما مر اه شرح ابن جحاف (٣) وفي نسخة اتفق اه (٤) في نسخة محقق اه (*) لكن لايخفى ان ذلك يستلزم منع تعليل النفي بالنفي وهو اتفاق او صحته فيهما والا كان تحكماً اه شرح جلال «*» وقد خالفت الحنفية في جواز هاتين الحالتين

من التعليل بالعدمي فانا نقطع بأن عدم الامتثال عدمي والتعبير عن العلل العدمية بعبارات وجودية واقع وعدم التعبير عنها بالعبارات العدمية مجرد دعوى (١) ، ولنا أيضاً وقوع العدم جزءاً من العلة كما يجيء ان شاء الله تعالى (٢) (ومنع) كونها عدمية (في) الحكم (الثبوتي) وهو مذهب الامدي وابن الحاجب واتباعهما وذلك (لانها إما وصف مناسب أو مظنة) لان الكلام في العلة بمعنى الباعث على الحكم فهي إما نفس الباعث وهو المناسب أو أمر مشتمل عليه وهو المظنة ولا تكون العلة الباعثة (٣) غيرها ، (والكل باطل) لان العدم ان كان غير مقيد بأمر فلا نزاع فيه وان كان مقيداً بأمر ويسمى عدماً مضافاً فاما ان يكون قيده منشأ مصلحة اولا (٤) ، والثاني إما أن يكن منشأ مفسدة أولا فهذه ثلاثة اقسام يمتنع أن يكون عدم ذلك الامر في شيء منها مناسباً أو مظنة مناسب وقد فصلها بقوله (لان قيده اما منشأ مصلحة فظاهر أو مفسدة فمانع والا فوجوده كعدمه) ، توجيه الاول ان ذلك الامر المضاف اليه العدم إن كان منشأ مصلحة في ذلك الحكم فظاهر (٥) بطلان كون عدمه مناسباً أو مظنة له لان عدمه يستلزم فوات تلك المصلحة ولا شيء من المناسب ومظنته كذلك ولا يجوز أن يكون العدم منشأ لمصلحة أرجح لاستلزامه كون الوجود منشأ مفسدة

(قوله) غير مقيد بأمر ، وهو العدم المطلق (قوله) فلا نزاع فيه ، اي في عدم التعليل به لعدم اختصاصه بمحل وحكم فاستوى نسبته الى الكل (قوله) ولايجوز ان يكون العدم منشأ لمصلحة أرجح ، أي أرجح من مصلحة الوجود (قوله) لاستلزامه كون الوجود منشأ مفسدة ، وقدفرضنا انه منشأ مصلحة وانما كان منشأ مفسدة لكون العدم منشأ مصلحة أرجح اذ لو كان الوجود منشأ مصلحة راجحة كان العدم منشأ مفسدة لان ترك المصلحة الراجحة مفسدة

وان زعم العضد وغيره ان الخلاف انما هو في الحالة الثالثة فقد صرح ابن الهمام بان الحنفية لايجوزون التعليل بالوصف العدمي مطلقاً والمختار جواز ذلك ، لنا انه قد وقع والوقوع فرع الصحة بالاتفاق قال تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم ، لكيلا تأسوا على مافاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم) قالوا النفي في معنى الاثبات وهو الكفر وهذا امر محقق وجودي قلنا عاد الخلاف لفظياً على ان المعلوم من اللغة انه لايفهم من قولنا ضربته لانه لم يمتثل الا سلب مادخلت عليه آلة النفي لالانه قعد او اضطجع او كف نفسه فدعوى ماذكرتم افتراء منكم على اللغة اذ آلة النفي الداخلة على الفعل انما تفيد سلبه عنه واما انها سيقت لافادة معنى مثبت هو الكف فباطل سلمنا صحته فليصح التعبير بالوصف العدمي ايضا والا كان تجويزكم للتعبير عن الوصف المنفي بوصف مثبت دون العكس تحكما ظاهراً اه فواصل (١) في حاشية ، هذا يخالف مامر له من أن المكلف به في النهي فعل هو الكف لأنه المقدور لانفي لأنه عدم محض فينظر في التوفيق اه يريد هناك لانفي مطلقاً بل مخصصاً بامر يضاف هو اليه اذ لا ينهى الشارع عن العدم المطلق ولم يتفرد المؤلف عليه السلام بذلك فمثله في العضد وقد اقره السعد اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) في آخر المسئلة اه (٣) ينظر في العبارة فانها تفهم أن المظنة باعثة على الحكم والظاهر أنها ليست كذلك فكان الاولى حذف لفظ الباعثة لتستقيم اه (٤) لو قال فاما أن يكون قيده منشأ مصلحة اومفسدة اولا ايهما لكان اوضح ويتم به من الحصر مثل حصره اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٥) عبارة شرح المختصر للجلال فباطل كون عدم المصلحة علة لشرع الحكم ضرورة أن الحكم لايشرع لعدم المصلحة فيه لكن لايخفى أن المدعى ليس عدم المصلحة في الحكم بل عدم المصلحة في متعلقه فان تحريم العبث معلل بعدم المصلحة

لان ترك المصلحة الراجحة مفسدة وهو خلاف المفروض (١) ، وتوجيه الثاني وهو مايكون وجود ذلك الامر المقيد به العدم منشأ مفسدة في ذلك الحكم اما لذاته أو لمنافاته المناسب أن ذلك الامر يكون حينئذ مانعاً من الحكم لان ما نعني بالمانع عن الحكم الا مايكون وجوده منشأ مفسدة وعدمه عدم مانع وعدم المانع ليس علة بل لابد معه من مقتض يقال اعطاه لعلمه ولفقره وسافر للعلم وللتجارة ولو علل شيء منها (٢) بعدم المانع لعد عبثاً مستقبحاً عند العقلاء (٣) ، هذا فيما كان منشأ مفسدة لذاته وأما ما كان وجوده منشأ مفسدة لمنافاته المناسب بمعنى أنه يستلزم وجوده عدم المناسب ولابد أن يستلزم عدمه وجود المناسب (٤) لتحصل به الحكمة (٥) فلا يصلح مناسباً ولا مظنة أما المناسب فلانه خلاف المفروض (٥) وأما المظنة فلان المناسب اللازم ان كان ظاهراً اغنى عن المظنة بنفسه لانها إنما تعتبر اذا لم يكن المناسب ظاهراً وان كان خفياً فمقابله خفي لاستحالة كون احد المتقابلين خفياً دون الاخر وحينئذ يكون عدم الخفي خفياً لان الاعدام إنما تعرف بملكاتها والخفي لا يصلح مظنة للخفي لوجوب ظهور المظنة وانضباطها كالسفر للمشقة ، وتوجيه الثالث وهو مالم يكن وجود ذلك الامر المقيد به العدم منشأ مصلحة ولا مفسدة ان وجوده يكون كعدمه بالنسبة الى ذلك الحكم لان المناسب يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه فلا خصوصية لواحد

---

في العبث لا في تحريمه فاين احد الامرين من الآخر اه المراد نقله (١) اذ قد فرضنا كون الوجود منشأ مصلحة اه (٢) أى من الاحكام ، إشارة الى أن كون عدم المانع غير صالح للعلية ضروري اه سعد (٣) فلا يقال اعطيته لعدم المانع بل لابد معه أى مع عدم المانع من مقتض فيقال اعطيته لفقره اولعلمه اه (٤) لكن لايخفى أن الخصم يمنع انحصار منشأ المفسدة في مانع الحكم المعلل لصحة كونه مانعاً لمتعلقه ككون المال دولة بين الاغنياء فانه مانع لصيرورته الى مصارفه وارادة عدم كونه دولة مقتض للحكم بانه لمصارفه كما هو صريح قوله كي لايكون دولة بين الاغنياء منكم ولهذا تعلقت الارادة بالنفي المحض في قوله تعالى يريد الله أن لايجعل لهم حظاً في الآخرة وغيرها. كثير اه شرح مختصر للجلال (٣) هذه عبارة العضد التى صححها مولانا الحسين فيه وبها يستقيم المعنى فتأمل ففي بعض نسخ، ليحصل به الحكم هذا خلاصة مافي الحواشي اه (٥) وجد في بعض الحواشى اذ المفروض كونه منافياً للمناسب اه قلت وهذا وهم اذ الكلام في العدم المنافى للمناسب وهو الوجوب الداخل عليه العدم وان اردت زيادة تحقيق

---

(قوله) وهو ، اي كون الترك المذكور مفسدة خلاف المفروض اذ الفرض ان العدم منشأ مصلحة أرجح (قوله) وتوجيه الثاني ، مبتدأ خبره ان ذلك الامر (قوله) ان الامر ذلك الخ ، هذا توجيه لكون ذلك الامر منشأ مفسدة لذاته لا لمنافاة المناسب وظاهر العبارة انه توجيههما وقد رجع المؤلف عليه السلام في آخر الكلام بقوله واما ما كان وجوده الى تصحيح العبارة (قوله) ولو علل شيء منها ، الظاهر في الضمير التثنية لان المتقدم الاعطاء والسفر لكنه جمع الضمير باعتبار ان الاعطاء للعلم والاعطاء للفقر حكمان والسفر للعلم والسفر للتجارة حكمان (قوله) يستلزم وجوده عدم المناسب ، تحقيقاً للمنافاة وليس بمناف حقيقة لان المنافي هو النقيض ونقيض كل شي رفعه فنقيض المناسب عدم المناسب لكنه مساو للنقيض لان ذلك الامر يستلزم عدم المناسب (قوله) لتحصل به ، اي بذلك العدم الحكمة فيكون مظنة لوجود المناسب (قوله) خلاف المفروض ، لان الكلام هاهنا في عدم الامر المنافي للمناسب وعدمه انما هو مظنة للمناسب وسيأتي تصريح المؤلف عليه السلام بذلك في الجواب حيث قال لا ينافي ان يكون عدم المنافي مظنة لمناسب آخر (قوله) فلان المناسب اللازم ، اي اللازم لعدم الامر المنافي للمناسب لانك قد عرفت ان عدمه لابد ان يستلزم وجود المناسب (قوله) أغنى عن المظنة وهي عدم الامر المنافي للمناسب (قوله) وان كان ، أي المناسب لعدم الامر خفياً فمقابله وهو الامر المضاف اليه العدم خفي (قوله) لاستحالة كون أحد المتقابلين، وهو المناسب اللازم لعدم الامر (قوله) دون الآخر ، وهو الامر المضاف اليه العدم وحينئذ يكون عدم الخفي أي عدم الامر الخفي خفياً (قوله) بملكاتها ، وهي ما اضيف اليه العدم (قوله) والخفي ، وهو

---

(قوله) اذ الفرض ان العدم منشأ مصلحة ، الصواب اذ الفرض ان القيد منشأ مصلحة يعنى ان الكلام الآن على هذا التقدير وهو ظاهر والله اعلم اه حسن بن اسمعيل الشامي ح (قوله) اي بذلك العدم ، كذا عبارة السعد وفي حاشية هنا الظاهر بالاستلزام كما تدل عليه

من الوجود والعدم فى تحصيل الحكمة لذاته أو لكونه متضمناً لها فلا يكون العدم خاصة مناسباً أومظنة فلا يكون علة وهوالمطلوب (١) ، وقد أوضح ذلك بمثال (٢) وهو أنه اذا قيل فى المرتد يقتل لعدم اسلامه فذلك اما لان فى قتله مع الاسلام مصلحة فيلزم من اعتبار عدمه تفويتها أوفيه مفسدة لذاته فغايته أن الاسلام مانع (٣) فما المقتضي لقتله أو لمنافاته مناسب القتل وهو الكفر مثلا فوجود الاسلام يستلزم عدم الكفر تحقيقاً للمنافاة وعدمه يستلزم وجوده تحصيلا للحكمة فان كان الكفر ظاهراً منضبطاً كان هو العلة لاعدم الاسلام وان كان خفياً فالاسلام كذلك فعدمه كذلك فلا يصلح للعلية وان لم يكن قتله مع الاسلام منشأ مصلحة ولا مفسدة ولا منافياً للمناسب بناء على أن الكفر غير مناسب للقتل بل امر آخر لاينافيه الاسلام كان وجود الاسلام وعدمه سوآء بالنسبة الى ذلك الحكم فلا يكون عدم الاسلام علة والا لما كان وجوده وعدمه سوآء بالنسبة الى ذلك الحكم بل كان عدمه أولى بالنسبة اليه ، (قلنا) دليلكم (٤) هذا لو كان بجميع مقدماته صحيحاً للزم أن (تنفى) العلة (العدمية مطلقاً) يعني ولو كانت فى حكم عدمي لجريه فيها وانتم

---

فارجع الى مافي شرح المختصر «» فان المحقق جعل المنافي للمناسب قسماً مستقلا فتأمل فيكون المراد هنا خلاف المفروض لانا في قسم مظنة المناسب لافي المناسب نفسه وسيأتى للمؤلف في الجواب مايدل على هذا صريحاً اه «» بل كلام المؤلف عليه السلام خال عن التعقيد وانما يحتاج الى توجيه يظهر به المراد اه (١) وهو أن تعليل الامر الثبوتي بالعلة العدمية لايصح اه من شرح جحاف (٢) في الفواصل مالفظه ، وتوضيح الكلام باجرآء المثال السابق وهو يقتل المرتد لعدم اسلامه فلو فرض أن في قتله مع الاسلام مصلحة كان في عدمه تفويت تلك المصلحة وتفويتهامفسدة فلا يصلح العدم مقتضياً مناسباً ، اوفرض أن في قتله معه مفسدة كان العدم عدم مانع وهو لايصلح أن يكون مقصوداً في شرعية الحكم بل لابد من مقتض كما عرفته ، اوفرض كون الاسلام الذى اضيف اليه العدم منافياً للمناسب الذى شرع القتل لأجله وهو الكفر في المثال المذكور فوجود الاسلام يستلزم عدم الكفر تحقيقاً للمنافاة وعدم الكفر يستلزم وجود الاسلام تحصيلا للحكمة فالاسلام نقيض الكفر المناسب وعدمه عدم نقيض المناسب فالمناسب وهو الكفر ان كان ظاهراً منضبطاً كان هو العلة بنفسه ولاحاجة الى اعتبار مظنته الذى هو عدم نقيض الكفر اعنى عدم الاسلام والا يكن ظاهراً بل كان خفياً فالاسلام الذى هو مقابله يكون كذلك ويلزم أن يكون عدمه خفياً فلايصلح للعلية ، اوفرض أن الاسلام الذى اضيف اليه العدم لم يكن منافياً للمناسب بنآء على أن المناسب ليس هو الكفر بل امر آخر لاينافيه الاسلام فانه لايكون في عدم الاسلام مقتض مناسب اذ المفروض ان وجوده كعدمه وكذلك قال مالك يقتل المرتد وان رجع الى الاسلام لكون المناسب امراً آخر لايمتنع أن يجتمع مع الاسلام اه (٣) وهو لايصلح أن يكون مقصوداً في شرعية الحكم بل لابد من مقتض كما عرفته اه (٤) وهذا النقض انما يرد على من أجاز ذلك كالآمدى وابن الحاجب لامن منعه مطلقاً كالحنفية اه (*) في شرح ابن جحاف ، قلنا دليلكم هذا ينفي العلة العدمية

---

(قوله) في تحصيل الحكمة لذاته عبارة شرح المختصر في تحصيل المصلحة (قوله) أو لكونه ، أي العدم متضمناً لها وذلك فيما كان الامر منافياً لمناسب فيكون العدم مظنة للمناسب (قوله) فلا يكون العدم خاصة ، انما قال خاصة لاستوآء الوجود والعدم (قوله) أما لان في قتله مع الاسلام مصلحة ، هكذا في شرح المختصر قال السعد ظاهره غير مطابق للتمثيل له لأنا فرضنا التعليل بعدم الاسلام فينبغي ان يقال في الاسلام مصلحة ثم أجاب بان معنى الباعث ان يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع في شرح الحكم من تحصيل مصلحة او تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها وحاصله في شرعية الحكم لاجله وترتيبه عليه تحصيل مصلحة اذ معنى كون الاسلام منشأ مص[illegible] ان في ايجاب القتل معه مصلحة مثلا كالاسكار فان في تحريم الخمر مع الاسكار مصلحة وليس المقصود ان في الاسكار مصلحة فليتنبه لذلك فان كثيراً من الامثلة من هذا القبيل فكذا هاهنا معنى كون الاسلام منشأ لمصلحة ان في ايجاب القتل معه مصلحة (قوله) اوفيه ، اي في قتله (قوله) اولمنافاته ، اي القتل عطف على لذاته (قوله) وعدمه ، اي الاسلام وضمير وجوده للكفر (قوله) كان هو العلة ، فليقل يقتل لانه كافر (قوله) فعدمه ، اي عدم الاسلام (قوله) بناء على ان الكفر

---

عبارة المولف في المثال اه

لاتقولون به (ثم لانسلم انتفاء صلوح عدم ماهو مفسدة أو) عدم (مالم يكن أيهما) أي مصلحة فى ذلك الحكم أومفسدة (للعلية) أما الاول فلجواز أن يشتمل على مصلحة اما لانه نفس المناسب وقولك عدم المانع ليس علة ان أردت فى الجملة فسلم وان أردت الكلية فممنوع فان الاسلام في المثال منشأ مفسدة وعدمه مناسب لان يتعلق به ايجاب القتل ويحصل بذلك المقصود الذي هو التزام الاسلام واما لانه مظنة لمناسب وهو الالتزام المذكور وهكذا الكلام فيما اذا جعل المضاف اليه العدم منافياً للمناسب (١) لجواز ان يكون ذلك العدم بعينه نفس المناسب، قولك اما المناسب فلانه خلاف المفروض انما يستقيم مع القول بوجوب اتحاد العلة فيجوز ان يكون الاسلام منافياً لمناسب هو الكفر وعدمه نفس المناسب بان يتعلق به ايجاب القتل ويحصل بذلك المقصود الذي هو التزام الاسلام وان يكون بعينه مظنة للمناسب وظهور المناسب كالكفر فى المثال لاينافى أن يكون عدم المنافى له مظنة لمناسب آخر كالتزام الاسلام وغايته اجتماع العلتين (٢) وان يكون عدم المنافى للشيء مظنة لذلك الشيء ووجوب استواء المتقابلين في الجلاء والخفاء مخصوص بتقابل التضايف لامطلقاً فيجوز أن يكون أحد المتقابلين خفياً دون الاخر فيكون عدم الجلي مظنة للخفي، وأما الثاني وهو منع انتفاء صلوح عدم مالم يكن منشأ لمصلحة ولا لمفسدة للعلية فلجواز أن يكون هناك أمر آخر هو المناسب ويكون ذلك العدم المضاف مظنة له ولا يلزم ماذكرتم من أن وجود ذلك الامر المضاف اليه كعدمه فى تحصيل المصلحة فان ترتب القتل على عدم الاسلام يستلزم المصلحة التي هي التزام الاسلام وحصول القتل مع الاسلام لايستلزمها كما أنه لا ينافيها ولهذا قال مالك يقتل المرتد وان رجع الى الاسلام فلم يكن عدم الاسلام في تحصيل المصلحة التي هي التزام الاسلام كوجوده، واعلم أن من يشترط فى العلة أن لاتكون عدما فى الحكم الثبوتي يشترط فيها أن لا يكون العدم جزءاً منها لان ماجزؤه عدم فهو عدم فكل ماذكروه

مطلقاً ولو لأمر عدمي لجريه فيه وانتم لاتقولون به فلو صح بجميع مقدماته لجرى فيه وربما منع جريه فيه اذ لايعد تعليل الحكم العدمي بعدم مستهجناً عند العقلاء كما لوقيل لم لا تفعل كذا فنقول لعدم الحاجة الى فعله فان هذا تعليل صحيح وهو تعليل بعدم المانع لأن وجود ظهور الحاجة مانع من عدم الفعل ومثله تعليلهم عدم جواز الفعل القبيح عليه تعالى لعدم الحاجة اليه لأن الحكم العدمي لايفتقر الى المقتضى بخلاف الثبوتي والله اعلم وكما لوقيل لم لاتأكل هذا الطعام فيقول لعدم الحاجة الى أكله بخلاف مالو قيل لم اكلت هذا فيقول لعدم الضرورة فان هذا كلام مستهجن عند العقلاء اذ لابد للفعل من المقتضي والداعي اليه بخلاف العدم والله اعلم اه (١) لأن مامضى فيما كان منشأ مفسدة لذاته اه (٢) المناسبها

غير مناسب للقتل بل امر آخر قال في شرح المختصر ولذلك قال مالك يقتل وان رجع الى الاسلام فالمناسب امر آخر يجتمع مع الاسلام فالاسلام وعدمه سواء فى تحصيل المصلحة فلا يكون عدمه مظنة (قوله) فان الاسلام في المثال منشأ مفسدة، يعني بالنسبة الى القتل لان الاسلام مانع فالقتل مع الاسلام منشأ مفسدة (قوله) واما لانه مظنة، عطف على اما لانه نفس المناسب (قوله) بتقابل التضايف، وهو كون الشيئين بحيث لايمكن تعقل كل منهما الا بالقياس الى تعقل الآخر كما بين العلة والمعلول والاقل والاكثر ومانحن فيه ليس من ذلك

من الاحتجاج على امتناع تعليل وجود بالعدم المحض يأتي مثله في امتناع تعليل الوجود بما جزءه عدم والجواب هو الجواب (و) المختار أن العدم يجوز أن (يكون جزء علة) ولو في حكم ثبوتي (كالدوران) (١) فانه علة لمعرفة كون المدار علة وهي وجودية والدوران مركب من وجودي وعدمي لانه عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم مع العدم وكالتحدي (٢) مع انتفاء المعارض فانه مع كونه مركباً من الامرين علة لمعرفة كون المعجز معجزاً (٣) وهو وجودي ، ورد(٤) بمنع كون العدم في الصورتين جزءاً من المعرف بل شرط ، ودفع بوضوح أن التحدي لايستقل بتعريف المعجز(٥) ولا الوجود مع الوجود فقط بتعريف كون المدار علة وهذا معنى قوله (اذ لا يستقل ماعداه بالتعريف) والضمير في ما عداه للجزء العدمي (٦) ،

**مسئلة** وقد اختلف (في) اشتراط (اطرادها) وهو كلما وجدت العلة وجد الحكم وعدم الاطراد وهو أن يوجد الوصف الذي يدعى أنه علة في محل ما مع عدم الحكم فيه (٧) وتخلفه عنه يسمى نقضاً للعلة وتخصيصاً لها فمن الناس من مذهبه (الاشتراط) لاطرادها فيقدح فيها التخلف سوآء كانت منصوصة أو مستنبطة وسوآء كان المانع محققاً أو مقدراً كالخراسانيين من الحنفية وبعض الشافعية وأبي الحسين البصري ، (و) منهم من مذهبه (عدمه) أي عدم اشتراط اطرادها (مطلقاً)

(قوله) بالعدم المحض ، وهو مالم يكن بعض اجزائه وجوديا لا العدم الذى ليس بمضاف فانه يمتنع التعليل به بالاتفاق كذا نقل عن المؤلف عليه السلام

---

والمظنة اه (١) أي دوران الحكم مع الوصف وجوداً وعدماً اه (*) وصورة الدوران كما لو قيل في اثبات حرمة النبيذ مسكر فيكون حراماً كالخمر واثبت كون الاسكار علة التحريم في الخمر بدوران الحكم معه وجوداً وعدماً فانه اذا صار مسكراً حرم واذا زال الاسكار عنه بأن صار خلا حل اه نيسابوری (٢) قال الجلال في شرحه للمختصر في الجواب عن الاستدلال بالتحدى والدوران ، قلنا أما الاول فلان علة العلم بالمعجزة هو العلم بالانتفآء لا الانتفآء نفسه وعلى كليهما أن كلا من العدمين المذكورين شرط لعلية مااعتبر معه لاجزءاً الا أنه لايخفى أن التحدى لايستقل بالعلية للعلم بالمعجزة بل انتفآء المعارض اظهر في إيجاب العلم بالمعجزة اه قلت ماذكره كان يخطر في بالي الا أنه غير مخصص بالاول اه من خط السيد الحسين الاخفش رحمه الله تعالى (٣) فالشيء انما ثبت اعجازه بالتحدى وانتفآء المعارض معاً اه (٤) الراد ابن الحاجب والدافع العضد اه (٥) بمعنى أنه لايكون لشيء آخر مدخل في التعريف اه سعد والله اعلم (٦) ولا يخفاك أن معرفة الدوران لايكن الا بمعرفة الامرين أعنى الوجود مع الوجود والعدم مع العدم فجعل احدهما دون الآخر شرطاً تحكم محض يعلم منه بطلان الدعوى وأما ماذكر في التحدى فلا نسلم عدم استقلال معرفة المعجزة بمجرد التحدى ولا يحتاج الى انتفآء المعارض لأن تجويزه انما يصح على أن الله تعالى يجوز أن يخلق المعجزة على يد الكاذب وبطلانه اوضح من أن يوضح وهو معروف في موضعه وقد تبع ابن الامام في شرح الغاية المحقق العضد وتبعه في الجواب على اشتراط انتفآء المعارضة في التحدى وذهل عما يلزم من ذلك وعما قرر في علم الكلام من استحالة ذلك التجويز اه فواصل (٧) كما عدم القصاص في قتل الاب ولده اه

يعني سوآء كانت منصوصة أو مستنبطة وسوآء كان المانع محققاً أو مقدراً فانه لا يقدح فيها التخلف وهم بعض الحنفية كالكرخي والجصاص من العراقيين والقاضي أبي زيد الدبوسي من ورآء النهر واليه ذهب مالك واحمد وعامة المعتزلة (١) ، (و) منهم من قال بعدم اشتراط الاطراد ( في المنصوصة ) فلا يكون التخلف قادحاً فيها ( لا المستنبطة ) فيشترط فيكون التخلف قادحاً فيها من غير فرق بين العلم بوجدان المانع وفقدان الشرط وعدمه ، (و) منهم من قال بعدم اشتراطه ( في العكس ) فلا يجب الاطراد في المستنبطة فلا يكون التخلف قادحاً فيها ويجب في المنصوصة فيكون فيها قادحاً ولو علم الوجدان والفقدان وهم طائفتان طائفة جوزت التخلف في المستنبطة ( لمانع أو عدم شرط ) (٢) ظاهرين معلومين في محل التخلف (و) طائفة جوزته فيها (مطلقاً) يعني سوآء ظهر وجدان المانع وفقدان الشرط اولا (و) ذهب الامدي (٣) وابن الحاجب الى عدم اشتراط اطرادها ( في المستنبطة و ) الحال أن وجود المانع وانتفاء الشرط ( يعلمان ) والا وجب فيها الاطراد (و) عدم اشتراطه ( في المنصوصة ) سوآء علما أو لم يعلما (و) لكنهما ( يقدران ) وجوباً وذهب البيضاوي الى أنه إن وجد المانع أو عدم الشرط لم يقدح التخلف سوآء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة والا

(قوله) وذهب البيضاوي الى انه ان وجد المانع ، اي ظهر كما يقتضي بذلك احتجاجه

---

(١) ونسبه في الفصول الى ائمتنا والجمهور اه (٢) الشرط لغة العلامة واصطلاحاً ما يقف عليه وجود علة الحكم كالعقل في البيع او تأثيرها فيه كالاحصان في الرجم ، وينقسم باعتبار نفسه الى شرط في وجود العلة كالاول وشرط في تأثيرها في الحكم كالثاني ، وباعتبار فاعله الى ما يكون من جهته تعالى كالقدرة في التكليف ومن جهتنا كالطهارة في الصلاة ، وباعتبار طريقه الى عقلي كالحياة في العلم وعادي كالغذاء في الحياة ، وشرعي شرط في الوجوب كالحول اوفي الصحة كاستقبال القبلة ، اوفي الاداء كالمحرم للشابة ، وقد يكون الشرط وحكمه عقليين كالقدرة في التكاليف العقلية نحو رد الوديعة ، اوشرعيين كالطهارة في صحة الصلاة ، اوالشرط عقلياً والحكم شرعياً كالقدرة في التكاليف الشرعية ولا يكون الشرط شرعياً والحكم عقلياً خلافاً لأبي الحسين والشيخ الحسن ومثلاه بشروط البيع في وقوع الملك وفيه نظر لانهما شرعيان ، وقد يكون الشرط الواحد شرطاً في حكم واحد إتفاقاً كالاحصان ، وفي احكام على الاصح كالعقل ، والمانع لغة الدافع واصطلاحاً الوصف الوجودي الظاهر المنضبط الدافع للحكم او السبب وهو قسمان مانع الحكم وهو مامنع الحكم لحكمة تقتضي نقيضه كابوة النسب في منع القصاص لحكمة وهو أن الوالد سبب في وجود الولد فلا يكون الولد سبباً في عدمه مع وجود سبب القصاص وهو القتل العمد العدوان ، ومانع السبب وهو مامنع السبب لحكمة تخل بحكمته كدين الادمي عند من جعله مانعاً للنصاب الذي هو سبب وجوب الزكاة فحكمة الدين وهي برآءة الذمة وستر العرض مخلة بحكمة النصاب وهي سد خلة الفقير اه فصول (٣) علي بن علي بن محمد بن سالم بن محمد العلامة سيف الدين الآمدي الثعلبي الشافعي القشيري إمام المتكلمين والاصوليين ذو التصانيف فمنها أبكار الافكار في الكلام والاحكام في الاحكام في اصول الفقه وغير ذلك ولد بآمد سنة ٥٥١ رآه بعضهم في المنام بعد موته فقال يامولانا مافعل الله بك قال اجلسني بين يديه وقال

كان قادحاً فهـذه سبعة أقوال إحتج ( الاول ) وهو القائل بأن النقض (١) يبطلها على الاطلاق بأن ( الحكم لازم الصحة ) فلو صحت العلة مـع التخلف للزم الحكم فى صورة التخلف لان من ضرورة العلية لزوم المعلول لعلته ، ( قلنـا ) لانسلم كونه من لوازم العلة لانا لانريد بها الا الباعثة لا الموجبة فلا يلزمها الحكم مطلقاً بل ( ان عدم المانع ووجـد الشرط ) لان صحتها عبارة عن اقتضائها الحكم وهو كونها باعثة عليه واذا وجد مانع أو عدم شرط كان ذلك (٢) غير متحقق فينتفي اللزوم (٣) ( وكونهما جزأيهـا (٤) يرجع النزاع لفظيا ) هذا إشارة الى مااحتـج به ابو الحسين البصري وجوابه، تقرير الاحتجاج أن التخلف انما يكون مع وجود مانع أو عدم شرط فيكون نقيضاهما وهو عـدم المانع ووجود الشرط جزئين من العلة الا ترى أنه لو ثبت منع بيع (١) الحديد بالحديد متفاضلا لكونه موزوناً ثم علم جواز بيع الرصاص بالرصاص متفاضـلا لكونه ابيض أو غير أسود علم أن منـع بيع الحديد بالحديد متفاضلا إنما كان لكونه موزوناً مع انتفاء مانع البيـاض أو مع وجود شرط السواد فلا يكون كونه موزوناً كل العلة بل شطرها ، وتقرير الجواب (٥) أن يقال إن أردت العلة التي بمعنى الباعث فليس عدم المانع ووجود الشرط منه فى شيء وإن أردت مايثبت (٣) معه الحكم فانه يرجع النزاع لفظياً (٦) لابتنائه على تفسير

---

استدل على وحدانيتي بين ملائكتي فقلت الحوادث اقتضت تعلقاً بمحدث لتخرج عن حـد الاستحالة وكان لابد من محدث ثم كان القول بالاثنين مثل القول بالثلاثة والاربعة الى مالايتناهى فلم يترجح منها شيء فسقط ماوراء الواحد وبقي الواحد صحيحاً اوكما قال ثم ادخلني جنته ، وتوفي ليلة الاثنين وقت المغرب ثانى صفر سنة ٦٣١ بدمشق ودفن بسفح قاسيون اه من الوافي بالوفيات للصفدى اه (١) وهو تخلف الحكم اه (٢) اى عدم الوجود وعدم العدم اه منتخب (٣) أى تحقق اللزوم لأن عـدم تحققـه لايستلزم انتفائه بل انتفـاء تحققـه اه منتخب من النقود والردود اه (٤) عبـارة العضـد في هـذا مالفظـه ، مثـاله اذا علم أن الربا لايثبت في الحـديد لـكونه موزوناً فنقض بالرصاص فقيـل المانع البيـاض او الشـرط السواد فقد علم أن العلة كونه موزوناً مع أنه ليس بابيض أو مع أنه اسود فلا يكون كونه موزوناً هو العلة بل جزء العلة وهو اوضح من عبارة الكتاب اه في الاوضحية نظر اه (٥) عبارة المختصر وشرح الجلال عليه قلنا قد تقدم أن العلة هي الباعث المناسب وليس ذلك أى الشرط وعدم المانع من الباعث على شرع الحكم بل هو من قبيل انتفاء المعارض فان الابوة وعدم التكليف معارض اقتضى نقيض حكم العلة وانتفاء المعارض ليس جزءاً من المناسب لشرع الحكم اه جلال والله اعلم (٦) في نسخة ثبت اه (٧) فانه قد حصل الاتفاق على أنهـا في غير صورة النقض صحيحة وانه لم يضر تخلف الحكم عنها في صورة النقض اذ قلت أنها جزء علته ، وقلنا تمام العلة وهذا خلاف مبني على تفسير العلة ماهي ان قلنا أنها بمعنى الباعث فالثابت في صورة النقض تمام العلة إتفاقاً ، وان قلنا أنها مايستلزم وجوده وجود الحكم كانت فيه جزء علة إتفاقاً وهو

---

(قوله) فهـذه سبعـة اقوال الظاهر اختيار المؤلف عليـه السـلام للمـذهب الثانى وهو القائل بالجواز مطلقا لانه لم يتعرض لابطال دليـله كما يأتى قريب ان شاء الله تعالى (قوله) الحـكم لازم الصحة فلو صحت العلة مع التخلف للزم الحكم ، لو قال بمعنى انها لو صحت الخ لـكان اولى اذ المذكور في الشرح هو الذى في المتن فلا يصلح التفريع بالفاء وعبارة شرح المختصر قالوا ثانياً لوصحت العلة الخ (قوله) انما يكون مع وجود مانع او عدم شرط ، والا لـكان انتفاء الحكم لعدم المقتضى

---

(قوله) وانما كان خفياً ، وجدهنا بخط مؤلف الروض رحمه الله مالفظه قف وتأمل اه

العلة (١) فان فسرت بمعنى الباعث على الحكم جاز النقض (٢) وان فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز (٣) وقوله (والقياس على العقلية فاسد) إشارة الى شبهة اخرى وجوابها، تقريرها أن العلة الشرعية تفسد بتخلف الحكم عنها ولا تصح كالعلة العقلية (٤) بجامع العلية والدلالة على تعلق الحكم بها، وتقرير الجواب أن هذا القياس فاسد لانا لانسلم أن فساد العقلية عند تخلف الحكم عنها لما ذكرتموه من الجامع حتى يصح الحاق الشرعية بها بل انما كان لان العقلية علة بالذات فاستلزامها لمعلولها استلزام ذاتي وما بالذات لاينفك فيدل التخلف فيها على عدم العلية، وهذا غير متحقق (٥) في الشرعية لانها علة بوضع الشارع (٦) لها امارة على الحكم فلا يضر التخلف في بعض المحال، إحتج (الثاني) وهو القائل بأن النقض لايبطلها على الاطلاق بقوله (للجمع) يعني بين دليلي الاعتبار والاهدار فيعمل بها في غير صورة النقض عملا بالدال على عليتها (٧) وبالتخصيص في محله عملا بالدليل الدال عليه والجمع بين الدليلين واجب (والا بطل المخصص) (٨) بالفتح لانها لو بطلت العلية بالتخلف لبطل العام المخصص واللازم

(قوله) وبالتخصيص في محله، وهو صورة النقض.

---

خلاف لفظي عائد الى تسمية الثابت في صورة النقض علة اوجزء علة اه شرح ابن جحاف (*) قال العلامة الجلال في شرح المختصر مالفظه، وهو انك تجعل اسم العلة لما يحصل عنده التأثير ونحن نجعله لما يناسب التأثير واجيب بأن المناسب انما هو جزئيات العلل ولا نسلم مناسبة قتل الولد مثلا للاقتصاص من ابيه كما أن زنا الصغير لايناسب جلده فان اردتم ان مطلق القتل ومطلق الزنا يناسبان مطلق القصاص ومطلق الجلد فمسلم ولكن المطلق لايستلزم المقيد والجواب الصحيح أن عدم المانع اذا كان جزءاً من المقتضى لم يكن المانع مانعاً لان معنى كونه مانعاً أنه مانع للمقتضى ولا مقتضى حال وجود المانع لفوات جزء المقتضى فالاستدلال على كون عدم المانع جزءاً بكون وجوده مانعاً دور وكذا اذا كان الشرط جزءاً للمقتضى لم يكن شرطاً لأن معنى كونه شرطاً أنه شرط للمقتضى لكن لايتم المقتضى الا به فيكون شرطاً لنفسه، ويكون الاستدلال على كون وجوده جزءاً بكون عدمه عدم شرط مناقضة وان كان الاستدلال على جزئيته بانتفاء الحكم عند انتفائه فباطل ايضاً لأن ماينتفي الحكم بانتفائه أعم من الجزء لجواز كونه لازماً لاجزءاً ولا شرطاً كرائحة المسكر تلزم علة تحريمه وليست جزءاً منه ولا شرطاً لها اه المراد نقله (١) لانه يريد بالعلة شيئاً غيرما يريده فلاينتهض دليله علينا اه رفواً (٢) اذ الوجود والعدم ليسا جزءاً منها فلا يتم الدليل على بطلان النقض اه منتخب (٣) اذ ماهو علة غير منتقض وما هو منتقض غير علة اه منتخب (٤) كما اذا قلنا الحياة علة العالمية ثم وجدنا حياً لاعلم له علمنا أن الحياة ليست علة العالمية اه شرح ابن جحاف (٥) في نسخة محقق اه (٦) لكن لايخفى أن الوضع انما يكون للمناسبة، والمناسبة عقلية فهي عقلية في الحقيقة فالفرق من وراء الجمع اه جلال (٧) في نسخة بالدليل الدال الخ اه (٨) بان لاتبقى حجة في الباقي والتالي باطل كما تقدم في باب العموم فكذا المقدم اه رفواً (*) وانما وجب الاشتراك لما نبهناك عليه من أن تخصيص العموم ليس عبارة عن تخصيص دلالة الدليل فانها باقية انما

منتف ، بيان الملازمة أن التخلف ليس الا مخصصاً لدليل كون هذا الوصف علة ، وخصوصية هذا المدلول وهو كون هذا الوصف علة ملغاة قطعاً (١) فانتفى الفرق بينه (٢) وبين سائر المخصصات (٣) فلو لم يجز هذا (٤) لم يجز شي منها (و) يلزم أيضاً ان تبطل ( العلل القاطعة ) فلو بطلت العلية بالتخلف لبطلت العلل القاطعة وهي التي حصل القطع بعليتها بطريق الاجماع والاتفاق فى غير صورة (٥) النقض بعد دلالة النص على عليتها عموما بطريق الظن كعلة القصاص وهو القتل العمد العدوان للتخلف فى الابوين وكعلة الجلد وهو الزنا (٦) للتخلف فى المحصن على رأي وعلة القطع وهي السرقة للتخلف فى مال الولد (٧) والغريم (٨) الى غير ذلك واللازم باطل (٩) ، بيان الملازمة أن المفروض منافاة التخلف للعلية اذ لولاه فلا مانع من صحة المظنونة ، إحتج ( الثالث ) (١٠) وهو القائل بأن النقض لايقدح فى المنصوصة بل في المستنبطة بأن ( صحة ) العلة ( المستنبطة ) مع كونها منقوضة انما هو ( لتحقق المانع ) لان التخلف بلامانع دليل قاطع على عدم الاقتضاء ( وتحققه ) أي المانع انما هو ( لصحتها ) يعني أن المانع انما يتحقق بعد صحة العلة اذ لولم تصح كان عدم الحكم لعدمها لا لما يتصور مانعاً فلا يكون مانعاً فتتوقف الصحة على المانع والمانع على الصحة ويلزم الدور ، ( قلنا ) المانع ( الاول ) وهو الذي تتوقف عليه صحة العلة اتصافه بالمانعية اتصاف ( بالقوة ) وهي كونه بحيث اذا جامع علة باعثة منعها مقتضاها سوآء وجد الباعث أم لا (و) المانع ( الثاني ) وهو الذي يتوقف على صحة العلية اتصافه بالمانعية اتصاف ( بالفعل ) يعني ان كونه مانعاً واقع فى الخارج فلادور ، وقوله ( والا نفكاك لمعارض ) إشارة الى

---

التخصيص لبعض مدلول الدليل بالحكم دون البعض الآخر اه جلال (١) أى مبطلة قطعاً ، أى ضرورة اه منتخب (٢) أى بين هذا التخصيص الذى هو التخلف فكما أن التخصيص لايقدح في العموم اللفظي كذلك لايقدح في العموم العقلي المعنوى اه منتخب (٣) بصيغة المفعول ، قال في نسخة بعض العلمآء رحمه الله ، كذا في نسخة محمد بن صالح العلفي وكذا صحح بخط سيلان اه (٤) أى كون هذا المخصص أى التخلف مخصصاً اه منتخب والله اعلم (٥) الظاهر أن الجار في غير متعلق بقوله حصل القطع لا بقوله لبطلت العلل القاطعة فليتأمل اه (٦) فيلزم أن لاتكون هذه عللا لتخلف الحكم عنها في بعض مواردها كما في قتل الوالد لولده والبكر الزانى اه شرح ابن جحاف (٧) لكن لايخفى أن مدعى البطلان انما يدعيه حيث لايقوم الاجماع على عدم البطلان ، وقد قام الاجماع في بعض محال القصاص وهو دليل يعارض دليل البطلان الذى هو النقض والنزاع في عدم حجية المخصوص انما هو في عدم حجية العموم وحده على الحكم فيما بقي أما اذا قامت حجة اخرى على بقآء الحكم فيما بقي فالحجة غير العموم وقد تقدم تحقيقه في باب العموم اه جلال (٨) لمال غريمه اه من شرح جحاف (٩) لتأديته الى بطلان مادل عليه الدليل القطعي اه شرح ابن جحاف (١٠) في شرح ابن جحاف على الغاية مالفظه ، احتج الثالث القائل بعدم الاشتراط في المنصوصة بل يجوز فيها النقض لمانع اوعدم شرط ، وأما

---

(قوله) ليس الا مخصصاً لدليل الخ اي لعموم دليل الخ (قوله) وخصوصية هذا المدلول الخ ، والحاصل ان الدليل العام للحكم يجوز تخصيصه سوآء كان المخصص بالفتح هو العلية او حكم آخر سواها (قوله) عموما بطريق الظن ، فائدة اعتبار العموم والظن في الدلالة على العلية تعرف بما ذكره في شرح المختصر وحواشيه فارجع اليه ( قوله ) على رأى ، أي رأى ابى حنيفة والشافعي قوله والغريم اي على رأي (قوله) انما هو الاولى انما هي ، اي صحة العلة المستنبطة

---

(قوله) تعرف بما ذكره في شرح المختصر الخ ، ينظر أين ذكره فليس عندهم في هذا الموضع سوى ما ذكره المؤلف والذى يفهم من فائدة ذلك ان طريق القطع بالعلة كالاجماع غير دليل اصل عليتها كالنص العام ولو ظنياً والله اعلم اه حسن بن يحيى ح

شبهة اخرى وجوابها ، تقريرها أن دليل المستنبطة هو اقتران الحكم بها وقد شهد لها
بالاعتبار في غير محل الانفكاك وشهد عليها بالاهدار في محله فتعارضا وبطلت العلية ،
وتقرير الجواب أن انفكاك الحكم عن العلة لمعارض خاص بموضع الانفكاك وهو
لا يبطل الشهادة كما اذا عورضت شهادة بأخرى فان المعارضة لا تبطل حكم الشهادة
مطلقاً فالتخلف في صورة معينة لمانع يخصها لا يبطل شهادة العلة بالحكم (١) ولا يوجب
عدم قبولها مطلقاً ، إحتج (الرابع) وهو القائل بأن النقض لا يقدح في المستنبطة
اذا وجد مانع أو انتفى شرط بل في المنصوصة وان وجد المانع أو انتفى الشرط بأن
(دليل المنصوصة) نص (عام) (٢) اذ لو اختص بغير صورة النقض لم يتصور
النقض فيتناول محل النقض فتثبت فيه العلية صريحاً (فلا يقبل) النقض للزوم
ابطال النص من حيث دلالته على العلية حيث لاعلية لان المفروض انتفاء لازمها
الذي هو ترتب الحكم بخلاف العلة المستنبطة فان دليلها اقتران الحكم بها مع وجود
الشرط وعدم المانع (٣) ولا تخلف (٤) عنه لان انتفاء العلية في صورة االنقض مبني على
انتفاء الدليل بجزئه الثاني اعني وجود الشرط وعدم المانع لان المفروض فيها تحقق
انتفاء الشرط أو وجود المانع ، فان قيل لا دليل عند تحقق ذلك فلا علية فلا نقض ، (٥)

(قوله) لايبطل شهادة العلة الاولى ان يقال شهادة اقتران الحكم باعتبارها كما ذكره السعد اذ الاقتران هو الدليل (قوله) نص عام يعني للمحلين (قوله) حيث لاعلية وهو صورة النقض (قوله) عند تحقق ذلك ، أي المذكور وهو انتفاء الشرط ووجود المانع

---

المستنبطة فلا يجوز فيها النقض قالوا لو جاز النقض فيها كان دوراً بيان ذلك أن صحة المستنبطة
لا تتحقق بتحقق وجود المانع أي لابد من تحقق وجوده فيها لتحقق الصحة لأنه الذي يمنع
المقتضى والا كان التخلف لعدمها وتحقق المانع ايضاً في صورة النقض انما يكون لتحقق الصحة
لأنه الذي يمنع المقتضى مقتضاه فلا يكون مانعاً الا بعد تحقق الصحة والا كان وجوده وعدمه
سواء فلا يصلح مانعاً فيكون دوراً وأيضاً تعارض الدليل على اعتبار العلة الشاهد بأنها كلما
وجدت وجد الحكم ودليل الاهدار وهو الشاهد بأنها لو كانت علة لما انفك عنها الحكم في صورة
النقض فيتساقطان فتبطل العلية فيثبت أن التخلف يبطل المستنبطة بخلاف المنصوصة فان دليلها
النص فلا يلزم الدور والتخلف لا يعارضه ، قلنا لزوم الدور ممنوع لأن المراد بتوقف الصحة
على وجود المانع بالقوة بمعنى أن الصحة متوقفة على تحقق ما من شأنه أن يكون مانعاً بالقوة
وان لم يكن مانعاً بالفعل وكونه مانعاً بالفعل متوقف على تحقق الصحة فلا دور لأن الذي توقف
عليه الصحة هو وجود المانع بالقوة والذي توقف عليها هو حصول المانعية بالفعل وحصول
الانفكاك في صورة النقض انما كان لحصول معارض يمنع المقتضى مقتضاه وذلك لا يقدح
في دلالة الدليل الدال على اعتبار العلة في جميع مواردها ولا تبطل شهادته اه (١) الحكم بالعلة
كذا ظن في نسخ اه وعلى ما في الاصل يكون بالحكم متعلق بشهادة تأمل اه (٢) عبارة
المختصر وشرحه للجلال ، دليلها عام فلا يقبل التخصيص بالنقض بمعنى أن عدم ثبوت الحكم في
محل النقض يكشف عن كونه العام مراداً به الخاص فلا تخصيص كما تقدم في باب العموم
(٣) وحاصله أن دليل المنصوصة يبطل بانتقاضها بخلاف دليل المستنبطة اه سعد والله اعلم (٤) أي
عن دليلها اه (٥) في نسخة ولا نقض اه

قلنا المراد نقض ماهو علة فى الجملة لافى صورة ثبتت عليتها فيهافانه محال،(و) الجواب أنه ان كان النص العام قطعي الدلالة على محل النقض فسلم أنه لايقبل النقض (١) لانه إن لم يكن بدليل فظاهر وان كان بدليل فالظني لايعارض القطعي والقطعيان لايتعارضان فلايصلح ذلك محلا للنزاع لان القائلين بجواز تخصيص المنصوصة يشترطون أن يكون التنصيص عليها بظاهر عام لابقاطع كذلك و (قدمنع) ماذكرتموه من عدم قبول دليلها للتخصيص (٢) ( فى ) العام (الظاهر ) فيجب تخصيصه بالدليل النافى لحكمها فى صورة النقض ويجب أيضاً تقدير المانع لان التخلف انما يكون لعدم المقتضي أو لوجود المانع والاول منتف فيما نحن فيه لوجود النص الدال عليه فتعين الثاني ، إحتج ( الخامس ) وهو القائل بأن النقض لايقدح فى المستنبطة مطلقاً بل فى المنصوصة ، اما اولا فبأنها ثبتت ( علية ) العلة ( المستنبطة بظاهر ) (٣) يوجب الظن بها (٤) ( والتخلف مشكك ) (٥) فلايوجب ظن عدم العلية وإنما يوجب الشك فيه لانها لاتبطل بتقدير المانع (٦) وتبطل بتقدير عدمه (٧) وهما جائزان على السوآء (٨) والظن لايرفعه الشك فلا تبطل العلية بالتخلف ، وأما ثانياً فبأنه لو توقف كونها امارة وهو ثبوت الحكم بها في غير محل النقض على ثبوت الحكم بها فى محله للزم إما الدور وأما التحكم والكل باطل (و) بينت الملازمة بأن ( توقف ثبوت حكمها فى محل ) كغير محل النقض ( على ثبوته فى ) محل ( آخر ) كمحل النقض ( ان انعكس ) بأن توقف (٩) ثبوته فى محل النقض على ثبوته فى غيره ( فدور والا ) ينعكس ( فتحكم ) (١٠) وترجيح من غير مرجح ( وردالاول ) (١١) من الوجهين ( بالمعارضة )

(قوله) لافي صورة ثبتت عليتهاوهي المحل الشخصي (قوله) وانما يوجب الشك فيه ، اي في عدم العلية ( قوله ) وهو ، اي كونها امارة ( قوله ) ورد الاول من الوجهين ، المشار اليهما بقوله اما اولا فبانها ثبتت الخ والى الوجه الثانى بقوله واما ثانياً فبأنه الخ

---

(١) عبارة العلامة الجلال في شرحه لمختصر المنتهى في هذا المحل مالفظه ، واجيب بمنع عدم قبول النص العام للتخصيص قطعياً كان اوظنياً واماجواب المصنف بان النص ان كان قطعياً فسلم انه لايقبل التخصيص فوهم لان قطعية متن العام لا يستلزم قطعية مدلوله والتخصيص انما هو للمدلول لالمتن الدليل وكانه ارادبذلك ترويج مااختاره سابقاً وهو لاشى اه كلامه (٢) في نسخة من عدم قبولها للتخصيص اه (٣) لان دليلها المناسبة و المناسبة تدل على علية الوصف بحسب الظهور لابحسب القطع اه اصفهانى على المختصر (*) وانما قال بظاهر لانه لو كان بقاطع لم يتخلف الحكم عنه اه شرح ابي زرعة على الجمع (٤) في نسخة لها اه (٥) أى موجب لشك العلية اه منتخب (٦) في محل النقض اه (٧) اى اذا قدر تخلفها في محل النقض من غيرمانع فانها تبطل اذ هو دليله اه (٨) أى الوجود والعدم لارجحان لاحدها وهو معنى الشك اه منتخب (٩) عبارة الرفو بان يقال كونها أمارة على ثبوت الحكم في المحل الآخر يتوقف على كونها أمارة على ثبوت الحكم في المحل الاول اه (١٠) اذ ليس القول بتوقف كونها أمارة على ثبوت الحكم في المحل الاول على كونها أمارة على ثبوت الحكم في المحل الثانى اولى من العكس والتالى على التقديرين باطل ويلزم بطلان المقدم فتبين ان كونها أمارة على ثبوت الحكم في محل لايتوقف على كونها أمارة على ثبوت الحكم في محل آخر اه رفو آ (١١) قال

وتوجيهها أن يقال التخلف دليل ظاهر على عدم العلية ودليل المستنبطة مشكك لانه يدل مع تقدير المانع (١) ولا يدل مع تقدير عدمه وهما في الجواز سوآء وليس لاحد (٢) أن يقول أن الدليل الظاهر يفيد ظن العلية والتخلف يفيد الشك فيها فيقدم مامقتضاه الظن فلا معارضة لان التحقيق أن الظاهر والتخلف سوآء في ان مقتضاهما الظن عند انفراد كل منهما عن الاخر والشك إنما يحصل عند الاجتماع والتعارض كسائر الادلة الظنية اذا تعارضت (و) رد أيضاً (باستلزام الشك في احد المتقابلين الشك في الاخر) (٣) فاذا كان التخلف مشككاً في عدم العلية كان بنفسه مشككاً في العلية لما عرفت من أن حقيقة الشك تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح لاحدهما على الآخر فقولك العلية مظنونة بكذا وعدمها مشكوك فيه بكذا كلام (٤) متناقض لانه اذا كان عدم العلية مشكوكاً فيه كانت العلية مشكوكاً فيها والظن والشك لايجتمعان

---

العضد وهذا الجواب يمنع المعارضة جدلي وجعل التحقيق ما افاده المؤلف بقوله ورد ايضاً اه (٧) يعني في صورة النقض ولا يدل مع تقدير عدمه يعني فيها اه (١) عبارة العضد هكذا ، واعلم أن ههنا زيادة تحقيق وهو ان عند التعارض يحصل الشك في الطرفين وعند الانفراد يوجب كل الظن ، والشك انما نشأ من التعارض لا أن مقتضى احدهما الظن والآخر الشك اذا انفردا حتى يقدم عند الاجتماع مامقتضاه «» الظن فيعمل به اه حتى يقال بعلية المستنبطة في صورة النقض بلا مانع او فوات شرط اه منتخب «» اى ظن العلية على وفق دعوى المستدل اه منتخب (٢) عول في المختصر على هذا الجواب دون الاول فقال فيه وفي شرحه للعلامة الجلال مالفظه ، والتحقيق في الجواب هو منع الظهور لأن الظهور عبارة عن رجحان الظن ولا رجحان للظن مع النقض لأنه موجب للشك في عدم العلة فيجب الشك في العلية ، وذلك أن الشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الآخر فتكون العلة مشكوكة لامظنونة وههنا بحث مشكل وهو أن أدلة الاحكام كلها ظواهر وقل مايوجد ظاهر لم يعارض ولهذا لم يقع إجماع على غير القطعيات الضروريات ، ولا شك في أن احد المتعارضين ان لم يفد ظن مدلوله فلا بد من أن يفيد الشك في وجوده والشك في وجوده شك في وجود معارضه والشك في الوجودين شك في العدمين ايضاً واذا ثبت الشك في الوجودين لم يجز العمل على أيهما والترجيح لايقلع الشك كما سنحققه بالترجيح ان شاء الله تعالى لأنه انما ينقلع بالعلم والترجيح لايفيد العلم ، قلت هذا حق لكنه قد علم تعلق الطلب بأيهما والا ارتفع النقيضان اذالغرض انهما في طرفي نقيض ، واذا علم تعلق الطلب بأيهما لم يكن الى تعيين المعمول به سبيل الاقوة دليل لقوله تعالى « إتبعوا احسن ماانزل اليكم من ربكم والذين يستمعون القول فيتبعون احسنه » ولا شك في أن الاقوى احسنه وان لم يمتنع الشك في كل منه ومن مقابله فيجب حينئذ تقديم الاقوى دلالة متأخراً كان اومتقدماً فاذا لم تحصل قوة لاحدهما لتقاوم المرجحات فان الحكم التخيير كما لا يجوز تعارض القواطع وذلك ايضاً هو معنى عدم الحكم رأساً اه (*) فان الشك في موت زيد يوجب الشك في حياته فيلزم من الشك في فساد العلة الشك في صحتها فلا يكون أحد الطرفين عنده اولى من الآخر فلا اضعف ولا أقوى فلا يتم الاستدلال والمعارضة اه رفواً (٤) لأنه

لتضاد أنواع (١) الاعتقاد ، وما قيل (٢) من أنه قد كثر في السن الفقهاء أن اليقين لا يرفع بالظن وأنهما لا يرفعان بالشك وهو فرع اجتماع أنواع الاعتقاد في متعلق واحد ، فقد أجيب بأن معناه أن حكم الاول الاقوى (٣) لا يزول بحكم الثاني الاضعف (٤) وليس معناه أن الاقوى بنفسه لا يزول بالاضعف فان زوال الضد عند طروضده ضروري لكن يجوز أن يجعل الشارع حكم الضد الزائل باقياً مثل صحة الصلاة مع زوال ظن الطهارة بالشك في الحدث وأما فيما نحن فيه فالمعتبر ظن العلية فاذا زال بالشك حكمنا بعدم الاعتبار ولو ثبت من الشارع جواز صحة القياس مع زوال ظن العلية بالشك لوجبت متابعته (و) رد (الثاني) من الوجهين (بأن ابتداء ظن العلية بالمناسبة واستمراره بالتعميم أو وجود المانع) ، بيان ذلك أن المناسبة تدل ببادي الرأي واول النظر من غير تتبع للصور ووقوف على التخلف وعدمه على علية الوصف فاذا اعيد النظر فيما هو شرط للعلية من أحد الامرين إما التعميم وهو ثبوت الحكم في جميع الصور أو وجود مانع من ثبوته في بعضها فان حصل ذلك الشرط استمر الظن والا زال فاستمرار ظن كونها امارة يتوقف على أحدهما (٥) وهما (٦) على ظهور كونها امارة وهو ابتداء ظنها فلا دور وأما اذا تقارن دليل العلية والتخلف لم يفد أيهما (٧) ظناً كما سبق فلا اشكال فيه ، (و) احتجاج (السادس) (٨) وهو القائل بأن المنصوصة لا يقدح فيها التخلف مطلقاً ولا في المستنبطة مع ظهور المانع وانتفاء الشرط (كالثاني) يعني أن احتجاجهما واحد (و) أما (زوال علية المستنبطة بالتخلف) في بعض المواد بأن وجدت ولم يوجد الحكم وكان ذلك التخلف (بلا ايهما) يعني بلا ظهور مانع ولا انتفاء شرط فان القائل بالمذهب الثاني (لا يخالف فيه) لأنه اذا وجد المانع أو انتفى الشرط أمكن إحالة نفي الحكم على ذلك فيبقى ظن عليتها بخلاف ما اذا لم يوجدا في موضع التخلف فانه يزول ظن عليتها لان علية المستنبطة إنما عرفت باعتبار الشارع لها بثبوت الحكم على وفقها وهو وان دل على اعتبارها فان تخلف الحكم عنها مع عدم ظهور ما يكون مستنداً لتخلفه يدل على

---

لزم من كلامه مظنونية العلة ومشكوكيتها المستلزمة لئلا مظنونية اه منتخب والله اعلم

(١) أى من اليقين والظن والشك والوهم اه منتخب (٢) واورد على قوله والظن والشك لا يجتمعان اه (٣) أى اليقين بالنسبة الى الظن وهو بالنسبة الى الشك ، ولهذا قال بافعل الاقوى ليتناولهما اه منتخب (٤) والحاصل أنه لم يلزم من كلام الفقهاء اجتماع الظن والشك في متعلق واحد اه منتخب (٥) أى على المانع في صورة التخلف او على ثبوت الحكم في غير الاصل اه (٦) أعنى ثبوت المانع وثبوت الحكم يتوقفان اه (٧) فحينئذ يرجع القول الثاني الى ما اختاره ابن الحاجب اه (٨) في نسخة واحتج ، وهو الآمدي وابن الحاجب اه

---

واما اذا تقارن دليل العلية والتخلف لم يفد ايهما ظناً ، ومثاله فيما اذا سأله فقيران واعطى واحداً ومنع الآخر الفاسق فان العلم بعلية الفقر يتوقف على العلم بمانعية الفسق وبالعكس (قوله) كما سبق ، لم يذكر المؤلف عليه السلام ذلك فيما سبق وانما ذكره شارح المختصر في بحث الرد على احتجاج المذهب الثالث وبيانه انه لما استدل المخالف بان صحة العلة المستنبطة انما هي لتحقق المانع وتحقق لصحتها فيلزم الدور أجاب في شرح المختصر بانا ببادي الرأي الى آخر ماذكره المؤلف عليه السلام هنا ثم قال ومثاله ان من اعطى فقيراً فظن انه انما اعطاه لفقره فان لم يعط فقيراً آخر توقف الظن لجواز وجود المانع وعدمه فان تبين مانع كفسقه عاد ظن انه كان للفقر والا زال ظن كونه للفقر ثم قال ، واعلم ان هذا مشكل اذا كان العلم بالتخلف مقارناً لا متأخراً كما اذا سأله فقيران الى آخر ماسبق من المثال اذا عرفت هذا فكان المؤلف عليه السلام ظن سبق ماذكره هاهنا اعتماداً على ما في شرح المختصر (قوله) والسادس كالثاني ، يعني ان احتجاجهما واحد وهو الجمع بين الدليلين الى آخر ماسبق وقوله واما زوال عليه المستنبطة دفع مايقال ان هذا الاحتجاج يقتضي صحة المستنبطة مع التخلف فاجاب بان التخلف في المستنبطة اذا كان بلا مانع او عدم شرط دل قطعاً

إلغائها وليس أحد الدليلين (١) أولى من الاخر فيتقاومان ويبقى الوصف على ماكان قبل الاعتبار وهو لم يكن قبل ذلك علة ، إحتج القائل بالمذهب السابع وهو أنه لايقدح فيها تخلف حكمها إن وجد المانع وسوآء كانت منصوصة أو مستنبطة والاقدح فيها مطلقاً، أما أولا فبالقياس للمانع على المخصص بجامع الجمع بين الدليلين فان مقتضى العلة ثبوت حكمها (٢) فى جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته فى بعضها كما أن مقتضى العام ثبوت حكمه فى جميع افراده ومقتضى المخصص عدم ثبوته في بعضها فالنقض للمانع المعارض العلة كالتخصيص لدليله (٣) المعارض للعام ، وأما ثانياً فبأن التخلف مع المانع لايرفع ظن العلية كما تقدم بخلافه مع عدم المانع لان انتفاء الحكم إما لانتفاء العلة أو لوجود المانع والثاني منتف فتعين الاول وهذا مسلم فى المستنبطة وأما المنصوصة فلا نسلم ارتفاع الظن الحاصل من النص بالتخلف من دون ظهور مانع ، ولما فرغ من بيان الخلاف في اشتراط اطراد العلة أخذ في بيان ما قيل فى اطراد الحكمة اذا كان الحكم معللا بالمظنة ومعناه أنها كلما وجدت الحكمة (٤) وجد الحكم فاذا وجدت الحكمة في محل بدون العلة ولم يوجد الحكم فيه سمي كسراً فالكسر هو النقض على حكمة العلة دون ضابطها فقال ولا يضر العلة (نقض حكمتها) (٥) عند اكثر الناس فيجوز

---

(١) هما ثبوت الحكم على وفقها وتخلف الحكم عنها اه (٢) في نسخة الحكم اه (٣) في نسخة للدليل اه وفي حاشية أي لأجل دليله أي فاللام للتعليل لاصلة للتخصيص تأمل اه (٤) كالمشقة في المثال الآتى اه (٥) في شرح ابن جحاف ولا يضر عدم اطراد المظنة فيجوز نقضها لتقدير وجود مانع او عدم شرط ولايقدح ذلك في عليتها وعن قوم خلافه قالوا نقضها نقض للحكم وهي المعتبرة قطعاً واذا بطل اعتبار الحكمة بطل اعتبار المظنة لأنها انما اعتبرت تبعاً لها ، قلنا عدم اعتبار قدر من الحكمة في صورة النقض لامر كوجود مانع اوعدم شرط لايبطل اعتبار قدر آخر في غير صورة النقض فيجوز أن يكون الثابت في صورة النقض قدراً من الحكمة أقل من الثابت في غيره ولا يلزم من عدم اعتبار الاضعف عدم اعتبار الاقوى ولو فرض أن الثابت في صورة النقض أكثر فلعله قد ثبت فيها حكم هو اليق بالحكمة من الثابت في غير صورة النقض ، مثاله أن يقول الشافعي في سفر المعصية عاص فلا يترخص لسفره فيقال هذا نقض للمظنة التى هي السفر ونقضه نقض للحكمة التى هي المشقة وهي المعتبرة قطعاً واذا بطل اعتبار المشقة بطل اعتبار السفر فتبطل عليته بالكليه فلا يترخص عاص ولا مطيع فيقال لايلزم من عدم اعتبار قدر من المشقة في صورة العصيان في السفر لوجود مانع وهو كونه عاصياً باغياً بسفره أن لايعتبر منها قدر في غير صورة العصيان ولا يضر أيضاً نقض بعض اوصاف العلة لأن العلة المجموع فلا يلزم من عدم استقلال البعض بالعلية عدم استقلال الكل بها كما لو قيل في عدم صحة البيع بلفظ الامر بيع بلفظ مستقبل فلا يصح كما لو قيل تبيع منى كذا فينقض بصحة زوجني فان هذا النقض لايضر لأنه نقض بلفظ مستقبل وانما هو احد جزئي العلة والعلة هي المجموع ولم يرد النقض عليها فان الغي الجزء المتروك وبين أن كون العقد بيعاً لاتأثير له في عدم الصحة وان العلة الجزء الباقي وحده ورد النقض حينئذ للعلة بكمالها فيكون كما تقدم وتجيء الاحوال الستة

على عدم اقتضاء العلة ولا يخالف فيه القائل بالمذهب الثانى فلا يرد ماذكر واما اذا كان التخلف لايهما فالدليل شامل له لكن حينئذ يرجع القول الثانى الى ما اختاره ابن الحاجب (قوله) ان وجد المانع ، يعني وظهر كما عرفت او انتفى الشرط (قوله) وهذا مسلم في المستنبطة ، كما اختاره ابن الحاجب (قوله) في اطراد الحكمة ، اي في اشتراط اطرادها (قوله) ومعناه ، اي معنى اطرادها (قوله) دون ضابطها ، الذى هو العلة

التعليل بالعلة مع تخلف الحكم عن حكمتها وذهب قوم الى أنه يضر فيكون الكسر مبطلا للعلية ، مثاله قولنا في المسافر العاصي بسفره مسافر فيعمل برخصة السفر كغيره ثم تبين مناسبة السفر للترخيص بما فيه من المشقة فيقال ماذكرتموه من حكمة المشقة منتقض لوجودها في حق أرباب الصنايع الشاقة في الحضر كالحدادة والفلاحة وحمل الاثقال في القيظ في القطر الحار مع انتفاء الرخصة في حقهم ، إحتج الجمهور بأن العلة هي المظنة (١) ولم يرد عليها نقض فوجب العمل بها وانما كانت هي العلة لظهورها وانضباطها فاقيمت مقام الحكمة المقصودة لخفائها واختلافها بحسب الاشخاص والاحوال وقوله ( وعدم اعتبار قدر (٢) لايبطل اعتبار آخر ) إشارة الى شبهة الاقلين وجوابها ، أما الشبهة فتقريرها أن المظنة تبع الحكمة (٣) واذا لم يعتبر المقصود فالوسيلة التابعة أجدر ، وأما الجواب فتقريره أن قدر الحكمة كالمشقة في المثال يختلف وعدم اعتبار قدر من الحكمة لايبطل اعتبار قدر آخر منها (٤) وخفاء الحكمة وتعسر ضبطها قادح في تيقن القدر المعتبر منها في الحكم ولابد في ورود النقض من تيقن مساواة حكمته لما يراد نقضه واذا لم تتيقن المساواة فلعل ما في صورة النقض أقل حكمة أو لعل (٥) التخلف فيه لمعارض يجعل قدر الحكمة فيه ناقصاً أو باطلا وظن التخلف لاتعارض به العلة القطعية وتيقن وجود ذلك القدر أو اكثر

---

من اشتراط الاطراد وعدمه هذا حكم اطراد العلة وهي أنها كلما وجدت وجد الحكم وأما انعكاسها الخ اه (١) وهي السفر اه عضد (*) فان قيل الحكم بعلية السفر حكم وضعي شرعي فان كان ذلك الحكم معللا بمناسب للوضع فليس هناك مناسب الا المشقة فيصح أن يقاس الصنعة الشاقة عليه لاثبات هذا الحكم الوضعي أعني العلية للترخيص ، قلنا ذلك انما يلزم من يجوز القياس في الاسباب أما من يمنعه فهو يمنع تعليله بغير إرادة كونه معرفاً للحكم ولا تتحقق إرادة التعريف كما سيأتي اه جلال (٢) من الحكمة في صورة النقض لأمر كوجود مانع اوعدم شروط لايبطل إعتبار قدر آخر في غير صورة النقض اه (٣) في نسخة تتبع اه (٤) عبارة المختصر وشرحه للعلامة الجلال قدس سره مالفظهما ، وأما قوله حتى لو تخلف الحكم في محل النقض وقد قدرنا وجود قدر الحكمة أو اكثر وان بعد هذا التقدير ابطل هذا النقض علية الحكمة فكلام لاحاصل له لأن الكلام في ماذا يحكم به المجتهد عند ظهور النقض مع ظن وجود قدر الحكمة في محل النقض ولابد من القول باعتبار ذلك الظن كما في سائر الاقيسة فانها ليست قطعية اوعدم اعتباره وانه يلزم منه نفي القياس رأساً لأن مداره على ظن وجود قدر الحكمة في الفرع والا كان منع العمل بذلك الظن في محل دون محل تحكماً بحتاً ولا مخاص عن هذا المضيق الا بالتزام قياس الصنعة الشاقة على السفر في كونها سبباً للرخصة ونحو ذلك اومنع القياس في الاسباب لأن هذا النقض المسمى كسراً انما ورد على علة الحكم الوضعي عند من صحح تعليله بغير إرادة تعريف مناط الحكم التكليفي اه (٥) ولعل نسخ اه لأن احتمال المعارض يمنع من القطع فلا يلزم من وجود تلك الحكمة في الحضر وجود الحكم فظهر أن قدر تلك الحكمة في الحضر مظنون

(قوله) لما يراد نقضه هو حكمة الاصل (قوله) لاتعارض به العلة القطعية ، وهي السفر (قوله) وتيقن وجود ذلك القدر الخ ، اشارة الى سؤال وجوابه تقرير السؤال انا نفرض النقض في صورة يكون وجود حكمة مساوية او زائدة متيقناً مقطوعاً فيتعارض قطعيان اعني وجود العلة قطعاً وانتقاضها تبعاً لانتقاض حكمتها المساوية او الزائدة قطعاً فيتساقطان وتبطل العلية والجواب ان هذا الفرض بعيد ولو تحقق وجب ان تبطل العلية لكن لا في كل صورة بل في صورة لم يثبت حكم آخر اليق بتحصيل تلك الحكمة من ذلك الحكم كما في المثال المذكور

بعيد (١) ومع بعده يمكن أن يثبت حكم آخر اليق بتحصيل تلك المصلحة كما لو قيل تقطع اليد باليد للزجر فيعترض بأن القتل العمد العدوان أليق بحكمة الزجر ولم تقطع فيه اليد فيجاب بأن القتل اكثر عدوانا من القطع فيليق (٢) بالزجر عنه حكم يحصل به زجر اكثر من زجر القطع يحصل به ما يحصل بالقطع من الزجر وزيادة وهو القتل فلو فرض (٣) تيقن التساوي وانتفاء المعارض وعدم حكم آخر بطلت العلية وبما ذكرناه يعرف أن مساواة الفرع للاصل في الحكم تستلزم المساواة في الحكمة اذ الاقل قد لايعتبر والاكثر قد لايحصل بذلك الحكم بل بأغلظ منه (ولا) يضر العلة أيضاً عند الجمهور النقض المكسور وهو (نقض بعض اوصافها) بأن يكون ذلك البعض موجوداً مع الحكمة المعتبرة (٤) من دون حكم فيكون بالنسبة الى المجموع (٥) كسراً لوجود الحكمة بدونه (٦) وبدون الحكم وبالنسبة الى ذلك الوصف (٧) نقضاً فكان بين النقض والكسر (٨) فسمي نقضاً مكسوراً ، مثاله قول الشافعي رضي الله عنه في منع بيع الغائب (٩) مبيع مجهول الصفة عند العقد فلا يصح كبعتك عبداً فينقض بما لو تزوج امرأة لم يرها فانها مجهولة الصفة عند العقد وهو (١٠) صحيح فحذف قيد كونه مبيعاً ونقض الباقي وإنما ذهب الجمهور الى أن ذلك لايضر خلافاً لقوم

---

اوتأثيره مظنون اه منتهى السؤل والامل (١) ولو تحقق مع بعده وجب ان تبطل العلية لكن لافي كل صورة بل في صورة لم تثبت الخ اه عضد وسعد هذا المنقول معنى قول المؤلف فيما يأتي فلو فرض الخ اه (٢) عبارة السعد في حاشية المختصر هكذا فيليق بالزجر عنه حكم يحصل به زجر اكثر من زجر القطع وذلك الحكم امر يحصل به مايحصل بقطع اليد وزيادة على ذلك فشرع القتل الذي يحصل به ابطال اليد وسائر الاعضاء ليكون زائداً على القطع الذي لايحصل به سوى ابطال اليد اه والله اعلم (٣) لكن لايخفى ان الزجر ليس وصفاً للمحلين كما في المشقة فانها وصف السفر والصنعة الشاقة والنقض انما يكون بوجود الوصف المناسب في محل النقض لابوجود الغرض فان الحكمين المختلفين كالفعلين المختلفين لايشتركان في الغرض البتة بيانه ان الغرض من القطع الزجر عن السرقة والغرض من القصاص الزجر عن القتل والوجود المطلق كالعدم المطلق لايصح التعليل به فكما لايصح ان يقول ضربته لعدمما لايصح ان يقول ضربته لوجود ما اه من شرح العلامة الجلال قدس سره (٤) وهي رفع الغرر وقطع التشاجر اه (٥) أي مجموع كونا مبيعاً مجهول الصفة اه منتخب (٦) أي المجهول اه (*) في تزويج المرأة لانه يقول المعترض الحكمة تحصل باعتبار الجهالة فتكون بمنزلة وجود الحكمة في صنعة شاقة بدون السفر اذ المجموع هنا بمثابة السفر وقد وجدت الحكمة بدونه لانها قد حصلت بالجهالة فقط في التزويج بدون الحكم اه (٧) جهالة الصفة لانه مع الغاء الوصف المتروك وهو المظنة كالسفر اه (٨) لانه أي النقض ان نسب الى مجموع الوصف فهو كسر لوجود الحكمة بدونه وبدون الحكم وان نسب الى بعضه وهو الذي تخلف به الحكم عنه فهو نقض اه ابهري (٩) أي غير المرئي اه منتخب (١٠) أي التزويج اه منتخب

(قوله) وبما ذكرناه وهو قوله ولا بد في ورود النقض من تيقن مساواة حكمته لما يراد نقضه (قوله) بان يكون ذلك البعض وهو مجهول الصفة موجوداً مع الحكمة لان المعترض يقول هذا البعض من الاوصاف قد تضمن الحكمة ولم يترتب عليه الحكم في صورة النقض وهي تزويج المرأة فكان هذا نقضاً لهذا الوصف (قوله) فيكون ، اي ماثمن فيه بالنسبة الى المجموع كسراً لان مجموع ما علل به المستدل لم يوجد في التزويج وانما وجدت الحكمة فقط لانها حاصلة بالجهالة على ما ذكره المعترض وحينئذ يكون المجموع كالسفر والتزويج كصنعة شاقة فكما ان الحكمة قد وجدت في الصنعة بدون السفر الذي هو المظنة كذلك وجدت الحكمة في التزويج بدون المظنة وهو مجموع ماعلل به المستدل فكان كسراً للحكمة فقط (قوله) او بان المنقوض الخ «١» في شرح المختصر لامدخل له في التأثير بان يبين عدم تأثير كونه مبيعا بان العلة كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد لانه مستقل بالمناسبة انتهي فجعل استقلال المنقوض علة لعدم التأثير لاقسيما له

«١» في الصفح الأيسر س ٤

( لانها ) أي العلة ( المجموع ) (١) ولا نقض عليه اذ لايلزم من عدم علية البعض (٢) عدم علية الجميع ( الاأن يلغى ) البعض ( الاخر ) من الاوصاف مع نقض بعضها فانه يضر العلة المركبة ويبطلها (٣) ككونه مبيعاً في المثال فانه اذا الغي ببيان أنه طردي (٤) لادخل له في التأثير أو بأن المنقوض مستقل بالمناسبة كجهالة الصفة عند العقد تم النقض وبطلت العلة لوروده على مايصلح علة ولا يكون مجرد ذكر ذلك الوصف دافعاً للنقض خلافاً لشرذمة ، وحاصله سؤال أن العلة اما المجموع أو الباقي وكلاهما باطل فالمجموع للالغاء والباقي للنقض ( ولا ) يضر العلة أيضاً ( عدم (٥) انعكاسها ) عند الجمهور وذهب قوم الى جعل الانعكاس شرطاً في علة حكم الاصل وهو كلما عدم الوصف عدم الحكم ومبنى الخلاف على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فان جاز جاز الحكم بدونه بل بوصف آخر وان لم يجز فثبوت الحكم دونه دليل على أنه ليس علة والا لانتفى بانتفائه العلم أو الظن بالحكم عندنا أو نفس الحكم في العمليات (٦) عند المصوبة لان مناط الحكم عندهم أو العلم الظن فينتفي بانتفائهما ويمكن أن يقال بانتفائه نفسه عندنا اما لان تعلقه بالمكلف بدون علمه أو ظنه تكليف بالمحال واما لان العلة الدليل الباعث فيجوز أن تخالف مطلق الدليل (٧) فيلزم من عدمها عدم الحكم لان الاحكام الشرعية تابعة لمصالح العباد وجوباً أو تفضلا على اختلاف الرأيين بخلاف الدليل المعرف فانه لايلزم من عدمه عدم (٨) المدلول في نفس

لايصير جزءاً من العلة اذا قام الدليل على انه ليس جزءاً ويتعين الباقي لصلوح العلية فيبطله بالنقض ويصير حاصله سؤال ترديد وهو ان العلة اما المجموع أو الباقي وكلاهما باطل اما بالمجموع فلالغاء الملغى واما الباقي فللنقض ( قوله ) وحاصله ، اي عدم كون مجرد ذكرذلك الوصف الخ (قوله) والا لانتفى بانتفائه العلم او الظن بالحكم ، اشار المؤلف عليه السلام بذكر العلم او الظن الى انه لاينتفي نفس الحكم بانتفاء دليله اذ لايلزم من انتفاء دليل الشيء انتفاؤه والا لزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء الصانع تعالى وانه باطل بل انما يلزم انتفاء العلم او الظن بالصانع فانا نعلم قطعاً ان الصانع لو لم يخلق العالم او لم يخلق فيه الدلالة لمالزم انتفاؤه قطعاً قال في شرح المختصر هذا على رأينا وهو ان المصيب واحد واما على رأي المصوبة فلا حاجة الى هذا العذر لان مناط الحكم عندهم العلم او الظن فاذا انتفى انتفى الحكم ( قوله ) عندنا ، وهو ان المصيب واحد (قوله) في العمليات، قيد المؤلف عليه السلام بهذا لان الخلاف في التصويب انما هو في المسائل العملية الظنية كما يأتي في باب الاجتهاد ( قوله ) ويمكن ان يقال بانتفائه ، اي انتفاء الحكم نفسه عندنا وهو القول بان المصيب واحد ( قوله ) اما لان تعلقه ، اي تعلق نفس الحكم (قوله) وجوبا ، كما هو رأي المعتزلة وقوله او تفضلا كما هو رأي الاشعرية ( قوله ) بخلاف الدليل المعرف

---

(١) أي المركب من كونه مبيعاً ومن كونه مجهول الصفة لا مجهول الصفة وحده اه منتخب (٢) أي المجهولية والجميع أي هي مع المبيعية ، وذلك لجواز ان يكون للجميع ماليس لجزئه اه منتخب (٣) لوجودها وتخلف الحكم عنها لا لمانع اه (٤) أي لا مناسب ولا شبية بالمناسب اه منتخب (٥) في شرح ابن جحاف مالفظه ، واما انعكاسها وهو انها كلما انتفت انتفى الحكم فقد اختلف فيه على مذاهب مبنية على الخلاف في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين او علل كل منها مستقل المختار انه لايضر عدم الانعكاس لجواز تعدد العلل فلا يلزم من عدم العلة عدم الحكم لجواز ان يثبت بعلة أخرى وهو قول اكثر المتأخرين من ائمتنا عليهم السلام والفريقين ، وفي المسئلة اقوال أخر أحدها المنع من جواز تعدد العلل مطلقا عقلا وشرعاً في المستنبطة والمنصوصة معاً ، قال المؤلف رحمه الله وهو رأى الأمام يحيى بن حمزة رحمه الله اه (٦) الظنية اه في حاشية الاولى حذف في العمليات كما في العضد اه الوجه في زيادته ماذكره في ميلان اه (٧) وفي نسخة فيجب اه (*) اذ المقيد غير المطلق اه منتخب (٨) لما عرفت من أن الدليل ملزوم وانتفاء الملزوم لايدل على انتفاء اللازم لجواز كون اللازم أعم ، وانتفاء الاخص لايوجب انتفاء الاعم واعترض بعض الافاضل ولله دره بان الكلام في الباعث على الحكم المسمى برهاناً لمياً ولا شك في أن الامي علة وجود الحكم وان كل موجود لايصدر الا عن علة واحدة وان صدر مثله عن غيرها ، وبعدذلك تعلم أن الخلاف خبط في غير محل النزاع اه شرح جلال (*) قال الابهرى هنا ، ولا حاجة الى

الامر ، ولما كان مبنى الخلاف في اشتراط الانعكاس على الخلاف في جواز تعدد العلل (١) ومتفرع عليه رابط بين المبحثين ونبه على كون الاول فرعاً عن الثاني بقوله ( لجواز تعدد العلل ) فجعله دليلا على عدم اشتراط الانعكاس وصح ذلك مع كونه مختلفاً فيه لما يجيء من الدليل ، اذا عرفت ذلك فجواز تعدد العلل مع اتحاد الحكم المعلل بها مذهب أكثر المتأخرين من اصحابنا والفريقين (و) في هذا المبحث أقوال أخر أحدها ( المنع ) للتعدد ( مطلقاً ) سوآء كانت العلل منصوصة أو مستنبطة وهو رأي الامام يحيى بن حمزة والآمدي ورواه البرماوي عن الباقلاني والجويني ، (و) ثانيها المنع للتعدد ( في المستنبطة ) خاصة فيجوز تعدد العلل المنصوصة وهو مذهب الاستاذ وابن فورك والامام الرازي واتباعه واختاره السيد ابراهيم بن محمد في فصوله ، (و) ثالثها المنع له ( في المنصوصة ) خاصة فيجوز تعدد المستنبطات ، (و) رابعها المنع (٢) ( للوقوع ) فقط وهو مانقله ابن الحاجب عن الجويني ونقل عنه الامدي خلافه وعبارته في البرهان محتملة للروايتين ، وقوله ( أقوال ) خبر لقوله المنع وما عطف عليه مبين لكون كل من تلك المتعاطفات قال به قائل كما حققناه ، ولا بد (٣) من تحرير محل النزاع فنقول الحكم المعلل بالعلل المتعددة اما أن يكون واحداً بالنوع

الاعتذار بان المراد بانتفاء المدلول عند انتفاء دليله انتفاء العلم اوالظن به لاانتفاؤه في نفس الامر لظهور بطلانه ، وذلك لأن مرادنا بالعلة هي الباعثة على مشروعية الحكم لتضمنها تحصيل المصلحة او تكميلها اودفع المفسدة او تقليلها وهي مخالفة لمطلق الدليل لأن الدليل اذا اطلق يراد به معرف الحكم فيمكن أن يقال العلة الباعثة عدمها مستلزم لعدم الحكم اذ الحكم الشرعي تابع لمصالح العباد اومستلزم لها أما وجوبا كما هو رأى المعتزلة اوتفضلا كما هو رأينا ونفي اللازم مستلزم لنفي الملزوم وعدم الدليل المعرف لايستلزم عدم المدلول في نفس الامر اه (١) وفي نسخة لجواز التعدد اه (٢) عبارة العلامة العضد في تفصيل المذاهب هكذا وفيه مذاهب احدها يجوز ثانيها لايجوز ثالثها وهو مذهب القاضي يجوز في المنصوصة دون المستنبطة رابعها عكسه وهو انه يجوز في المستنبطة دون المنصوصة ثم بعد الجواز قد اختلف في الوقوع فالجمهور على الوقوع ومختار الامام انه يجوز لكن لم يقع اه قال السعد قوله ثم بعد الجواز الخ يشير الى أن هذا اختلاف آخر في المذهب الاول لاما توهم الشارحون أن مختار الامام مذهب خامس مقابلا للمذاهب الاربعة السابقة اه واذا عرفت كلام الشرح وشرحه علمت أن جعل المؤلف هنا المنع الوقوع مذهباً من مذاهب الاختلاف في جواز تعدد العلل وعدمه غير صايب اذ ليس الا من مذاهب اختلاف آخر بين اهل اول مذاهب الاختلاف الاول وهم القائلون بجواز تعدد العلل مطلقاً اه (٣) في شرح السيد العلامة المحقق الجلال رحمه الله على المختصر في هذا البحث مالفظه ، ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول الحكم كما عرفت هو خطاب الشارع ولا شك في أنه باعتبار تعلقه جزئي شخصي وباعتبار مفهوم مطلقه كلي فالنزاع ان كان في علية كلية فلا شك في تعددها بتعدد انواعه فان تحريم الزنا غير تحريم السرقة وعلة كل من التحريمين غير علة الآخر وان كان النزاع في علة الشخصي منه أعني الخطاب المتعلق بخصوص

الحكم ، هذا مقابل لقوله الدليل الباعث ( قوله ) ومتفرع عليه ، هكذا فيما وقفت من النسخ والظاهر متفرعا بالنصب لانه معطوف على خبر كان

أو واحداً بالشخص والاول يجوز تعدد علله بحسب تعدد اشخاصه بلا خلاف كتعليل قتل شخص بردته وثان بالقصاص (١) وثالث بالزنا ورابع بترك الصلاة والثاني متفق على امتناع تعدد العلل العقلية فيه لانها مؤثرة وتأثيرها في واحد (٢) محال كما قرر في محله وأما العلل الشرعية فهي محل النزاع ، والحجة (لنا) على الجواز (الوقوع)(٣) كتحريم وطء الحائض المعتدة المحرمة وكالحدث من قيء وزوال عقل

---

تكليفياً كان او وضعياً فلا شك في عدم تعدد علته ، أما الوضعي فان تعيين السفر مثلا علة حكم وضعي غير الحكم بعلية المرض للفطر وعلة كل من الحكمين الوضعيين غير علة الآخر لما عرفناك من أن علة الوضع انما هي مناسبة الموضوع نفسه للحكم التكليفي ولا شك في أن مناسبة السفر للترخيص في الفطر غير مناسبة المرض له ولا في أن كلا من الوصفين حكم مغاير للوضع ومعلل بعلة واحدة وهي مناسبة نفسه ، وأما التكليفي فينبغي أن يعلم اولا أن علة وجود الحكم غير علة وجود المحكوم فيه فان الشارع اذا حكم بوجوب قتل المرتد ووجوب قتل القاتل بغياً فهنا حكمان متغايران تمايز كل منهما بما اضيف اليه المحكوم فيه وهو القتل فاذا اتفق اتحاد المرتد والقاتل اتفق متعلق الحكمين فاذا قتل ذهب الوهم الى أن قتله معلل بالعلتين وانما العلتان للحكمين اللذين تعلقا بقتله أعني الوجوبين لا لمتعلقهما أعني القتل فان النزاع انما هو في تعدد علة الحكم لا في تعدد علة المحكوم فيه على أن علة القتل نفسه انما هي حز الرقبة فلا تعدد في علة الحكم ولا في علة المحكوم فيه هذا أن اريد بالعلة المناسب لشرع الحكم ، أما اذا اريد بها النشأية وكانت مجموع اوصاف كما لو كان شرع الحكم بالقصاص للزجر عن القتل وتشفي ولي الدم فكذا العلة واحدة لأنها مركبة والنزاع في التعدد لا في التركب فسياً في الكلام فيه واذا لم تكن مجموع أوصاف فهي متحدة كما أن حكمها متحد ، وبعد هذا تعلم عدم توجه قوله ، «لنا» على صحة تعدد العلة « انه لو لم يجز لم يقع وقد وقع فان اللمس والبول والغائط والمذي يثبت بكل واحد منها الحدث» وانما لم يتوجه لأنه مبني على أن الحدث أمر غير حدوث المذكورات وذلك وهم وانما هي انفسها احداث حكم في كل منها بحكم وضعي هو كونه سبباً لايجاب الوضوء ولا شك في أن الايجاب المسبب عن كل واحد من تلك الاسباب غير الايجاب المسبب عن الآخر فكل منها محكوم فيه بكونه سبباً لايجاب مغاير للايجاب المسبب عن الآخر فليس كل منها علة لايجاب واحد ضرورة ومنشأ توهم الاتحاد وهو اخذ الحكم على مفهومه الكلي الشامل لانواعه ، وقد عرفت أن النزاع في الجزئي المتشخص بتشخص متعلقه «و» كذلك الكلام في « القصاص والردة » حيث يقال أنه « يثبت بهما القتل » لما عرفت من أن النزاع انما هو في الحكم ولم يثبت بهما حكم واحد لأن الثابت بهما إيجابان متعلقان بالقتل الكلي على ما تقرر من أن المطلوب في المطلق هو الماهية لا بشرط شيء أو ما صدقت عليه وعلة القتل الخارجي انما هي استعمال ما به القتل في المقتل وهذا تحقيق ما اراده المانعون لتعدد العلة اه المراد (١) وكذا العضد والاولى أن يقال بقتل عمد عدوان اذ هو العلة اه (٢) قال البرماوي لانهما بمعنى تأثير كل واحد واجتماع المؤثرات على أثر واحد محال كما قرر في محله اه من شرحه على الفيته (٣) في شرح ابن جحاف ما لفظه ، لنا أنه لو لم يجز لم يقع وقد وقع كالحدث الحاصل بالبول والغائط والتقاء الختانين وهي امور متغايرة توجب حكماً واحداً وهو الحدث وكالمرض والسفر يوجبان حكما واحداً وهو الترخيص في الصوم ونحو ذلك واذا وقع جاز ، والمستنبطة والمنصوصة

وخروج (١)من فرج وكل من ذلك علة مستقلة في حكمه والوقوع فرع الجواز لايقال الاحكام متعددة ولذا ينفي قتل القصاص بالعفو ويبقى قتل الردة والعكس بالاسلام (٢) ، لانه يجاب بأن ذلك تعدد (٣) بالاضافة الى الادلة وذلك لاينافي الوحدة الشخصية والا لزم تعدد الشخص الواحد اذا حصلت له اضافات الى كثيرين كالابوة والبنوة والاخوة والجدود وغيرها ، قيل كيف لاتتعدد والقتل بالردة حق لله تعالى وبالقصاص حق للعبد ، قلنا ذلك تابع لاختلاف الاضافة (٤) لالاختلاف الحقيقة ليتعدد نوعاً ولاتمسك (٥) بأنه لولم يجز تعدد العلل لم يجز تعدد الادلة لان العلة دليل باعث فهو أخص ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم ، إحتج المخالف (الاول) وهو المانع مطلقاً بأنه لو جاز تعدد العلل المستقلة لوجب أن (يستلزم

---

مستويان في ذلك واحتجاجهم بمنع إتحاد الحكم حينئذ بمعنى أن الحدث الحاصل بالبول غير الحاصل بالغائط والترخيص الحاصل بالسفر غير الحاصل بالمرض مدفوع بانه يستلزم تعدد الحكم الواحد بالشخص باعتبار إضافته الى ادلته المعرفة له واللازم معلوم البطلان ، أما الاولى فلانه ليس هنا امر يوجب التعدد وغير إضافته الى كل من العلل المعرفة له ، وأما الثانية فبالضرورة فان الانسان الواحد مثلا لو اضيف الى معرفاته الدالة على تشخصه كان يقال غلام زيد وابن عمرو وابى بكر واخي خالد فان كلامن هذه تعرفه وشخصه مستقلا دفعة وعلى البدل ، وتعدده بالاضافة الى كل منها معلوم بطلانه ضرورة وأيضاً فان ماسوى العلل من الادلة تعدد ولا توجب تعدد المدلول إتفاقاً كما اذا قيل الدليل على هذه المسئلة الكتاب والسنة والاجماع والعلل الشرعية ادلة وليست بمؤثرات في الحكم حتى يلزم أثر بين مؤثرين فاذا كانت ادلة جاز تعددها كغيرها من الادلة اه (١) في نسخة وخارج (٢) ينتفي قتل الردة ويبقى قتل القصاص وذلك اذا رجع الى الاسلام ولم يعف عن القصاص واذا كانت الاحكام متعددة حسب تعدد اسبابها فلا يتم دليلكم اه رفواً (٣)عبارة المختصر وشرحه للنيسابوري ، قلنا إضافة الشيء كالقتل الى احد دليليه كالقصاص والردة لايوجب تعدداً في ذلك الشيء والا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط وليس كذلك شرعاً اه ولهذا تكفي نية رفع احد الاحداث لرفع الكل ، ولقائل أن يقول لم لايجوز أن تكون متعددة لكن يرتفع الكل بارتفاع واحد منها اه من حل العقد (*) قد عرفت أن انتفاء التعدد انما هو في القتل لافي الحكم المتعلق به فانه متعدد لما عرفناك والنزاع انما هو في تعدد علة الحكم اه جلال (٤) الاضافة الى الادلة لأن معنى وجوب القتل بالردة كونه حقاً لله تعالى وبالقصاص كونه حقاً للعبد فهذه من توابع الاضافة ، واعلم أنه سيجيء في الاستدلال على مذهب الامام أنه يدعي أن الاحكام ههنا متعددة ولانسلم الاتحاد للانفكاك لأنه قد ينفك حدث البول عن حد اللمس ولهذا لو نوى بعض احداثه لم يرتفع غيره عند بعض والانفكاك في القتل بسبب الردة والقصاص ظاهر ، وقال هنالك معترضاً على ذلك وانى له اثبات التعدد في الحدث والجواز لايكفيه لأنه مستدل ، وفيه إشارة الى أنه لو منع التعدد ، بناء على الجواز كفى المانع ذلك واستدل هاهنا على بطلانه بقوله اذليس ثمة الخ ، وبيانه أن الواحد بالنوع اذا تعدد لابد له مما به الاختلاف وليس هاهنا مابه الاختلاف الا الاضافة وهو غير موجب للتعدد والا لزم تعدد الشخص الواحد اذا عرض له الاضافات الى كثيرين بالابوة والنبوة والاخوة والجذودة وغيرها وهو ضروري البطلان اه ابهرى والله اعلم (٥) أي لا استدلال

---

(قوله) كالابوة الخ ، فيلزم تعدد كل واحد من المذكورات بالاضافة الى اشخاص كأبوة زيد وأبوة عمرو مثلا ومثله البنوة وما بعدها

(قوله) كأبوة زيد وابوة عمرو ، الظاهر ان المراد اضافة الشخص الى كل من المذكورات ككونه إبا لفلان وابنا لفلان وهكذا الخ اه محسن بن اسمعيل الشامي ح

التناقض ) (١) للزوم استقلال كل منهما وعدمه نظراً الى ثبوت الحكم وثبوته بغيره ولان العلتين اذا اجتمعتا فى زمن واحد فى محل واحد ثبت الحكم بكل منهما لكونه علة مستقلة وانتفى ثبوته بكل منهما لثبوته بالاخر ولان اجتماعهما فى محل يستلزم اجتماع المثلين (٢) فيه لان المفروض ان كل واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الاخر واجتماع المثلين يوجب اجتماع النقيضين لان المحل يستغني بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنياً عنهما غير مستغن عنهما هذا لازمة مطلقاً ومع فرض ترتب حصولها يلزم تحصيل الحاصل (٣) أيضاً ( قلنا ) هذا كله إنما يتم (فى) العلل ( العقلية ) (٤) المفيدة للوجود لاالشرعية المفيدة للعلم بالوجود لجواز تعدد المعرفات والبواعث لتحصيل المصالح ودفع المفاسد وحينئذ لانسلم لزوم الاستقلال وعدمه لان معنى الاستقلال (٥) هنا الكفاية فى الثبوت به عند الانفراد لامطلقاً

---

به كما صنع ابن الحاجب اه (١) لوجوه ثلاثة ، الاول اللزوم الخ ، الثاني ولأن العلتين ، الثالث ولأن اجتماعها الخ اه (٢) وهما الحكمان المعلولان في محل واحد واجتماع المثلين محال لاستلزامه رفع الاثنينية لعدم الامتياز بالذاتيات ولا باللوازم ولا بالعوارض لتساوى نسبتها اليهما اه رفواً والله اعلم (٣) لأن الحكم حصل بالمتقدمة منهما فالمتأخرة توجب تحصيل الحاصل اه رفواً (٤) في شرح ابن جحاف ، قلنا أما العلل العقلية وهي مايلزم من وجوده وجود امر فسلم لاالشرعية وهي مايفيد وجوده العلم بوجود أمر ولا نريد باستقلالها ان الحكم يثبت بكل منها حال الاجتماع بل انها اذا انفردت استقلت باثباته وسميت مستقلة حالة الاجتماع مجازاً لأنها تصير مستقلة حال الانفراد فلا يلزم التناقض (٥) عبارة المختصر وشرحه ، « واجيب بأن معنى استقلالها أنها اذا انفردت استقلت فلا تناقض » ، قال العلامة الجلال في شرحه ، وعند ضبطك لما نبهناك عليه تعلم أن هذا الجواب مبني على الغفلة عن محل النزاع اذ النزاع في علل الموجودات اذ كل موجود فهو خارجي وكل خارجي فهو شخص علة كان اومعلولا ويستحيل حصول الوجود الشخصي مرتين لأن علته شخصية ، وأما كون وجود مثلها في النوع يوجب حصول مثله في محل آخر فلا نزاع فيه لأن النزاع ليس في العلة بالقوة الموجودة في الكلي انما النزاع في العلة بالفعل ، وأما ما « قالوا لو جاز » تعدد العلة « لاجتمع المثلان » فبعض الافاضل فسر المثلين بالأثرين وهو وهم لأن المثلين حينئذ عبارة عن حكمين يتفقان نوعاً ويختلفان شخصاً والنزاع انما هو في تأثير العلتين حكما واحداً بالشخص وعلل ذلك بترتب قوله « فيستلزم النقيضين » لأن التعليل « بكون المحل مستغنياً » في تحصيل الحكم فيه باحدى العلتين عن الاخرى غير مستغن عن الاخرى اذ الفرض انها محصلة للحكم فيجتمع في كل واحدة منهما الاستغناء عنها وعدم الاستغناء عنها وانه إجتماع النقيضين في كل واحدة ، أما لو كان المراد بالمثلين الحكمين لما اجتمع النقيضان لأن المحل لايكون مستغنياً عن واحدة رأساً للحاجة اليها في تحصيل حكمها الذى انفردت به فالحق أن المراد بالمثلين هو العلتان المتماثلتان في تأثير الواحد ليتم الاستغناء عن كل واحدة بالاخرى في حالة اجتماعهما «وفي» حالة « الترتيب » اى كون احداهما بعد الاخرى يلزم « تحصيل » المتأخرة « الحاصل » من المتقدمة اذ الفرض أن الحكم واحد بالشخص وبعد ذلك تعلم ضعف الجواب بقوله ، « قلنا » ذلك انما يلزم « في العلل العقلية » فاما في الدليلين فلا

---

(قوله) ولان العلتين اذا اجتمعتا ، توهم بعض الناظرين ان التعليل الاول مغن عن هذا وليس كذلك فان التناقض في الاول في استقلال العلة وعدمها وهاهنا فى ثبوت الحكم بكل من العلتين وعدم ثبوت الحكم (قوله) هذا لازمه مطلقا ، اي لازم تعدد العلل سواء كانت مرتبة أومعاً (قوله) تحصيل الحاصل ، حيث حصل بالعلة الثانية ما كان حاصلا بالاولى (قوله) ايضاً ، اي كما يستلزم اجتماع النقيضين (قوله) المفيدة للوجود ، اي لوجود المعلول (قوله) وحينئذ لانسلم لزوم الاستقلال وعدمه لان معنى الاستقلال هنا الكفاية الخ ، قد جعل المؤلف عليه السلام هذا متفرعا على ماقبله وليس كذلك اذ هو جواب مستقل يصلح جوابا عن لزوم التناقض ولزوم اجتماع المثلين ولزوم تحصيل الحاصل على فرض ترتبها كما اشار الى ذلك السعد وقد نقل المؤلف عليه السلام حاصل كلامه وتوضيح كلام المؤلف عليه السلام بأيراد ما ذكره حيث قال انما يلزم ما ذكره المخالف لو كان معنى الاستقلال ماذكره من لزوم ثبوت الحكم بها في الواقع وليس كذلك بل معناه كونها بحيث اذا وجدت منفردة يثبت الحكم بها وهذه الحيثية لايزول عنها فيما اذا ثبت الحكم بغيرها وحده اوبهما جميعاً فلا يلزم عدم الاستقلال أصلا ولايلزم في صورة

---

(قوله) قد جعل المؤلف هذا متفرعا على ماقبله وليس كذلك ، الظاهر صحة كلام المؤلف فلا وجه للاعتراض فتأمل فيه والله اعلم اهـ ح عن خط شيخه

وهي لاتنافي الثبوت بالآخر ولا الثبوت بالمجموع عند الاجتماع اذ يصدق عنده انه كاف فيه لو انفرد فيكون مستقلا حقيقة عند الاجتماع لا مجازا وغاية ما فيه تخلف الحكم لمانع هو الاجتماع أو الحصول بآخر ، إحتج ( الثاني ) (١) وهو المجوز في المنصوصة دون المستنبطة بأن قال ( لابعد في ) تعدد العلل ( المنصوصة ) اذ لامانع من أن يعين الله تعالى لحكم امارتين (و) أما ( المستنبطة ) فاذا اجتمعت الاوصاف التي يصلح كل منها علة فانه يجب أن تحكم بان كلا منها (جزء) من العلة (٢) ( لعدم دليل الاستقلال ) والا عادت منصوصة والاستقلال امر زايد ، فالاصل عدمه ( ورد باستنباطه ) أي الاستقلال ( من محال الانفراد ) يعني ان لنا الى معرفة الاستقلال طريقاً استنباطية لانصا وهي انا اذا نظرنا اليها في محال انفرادها وجدناها مستقلة فيستنبط العقل من ذلك ان كلا منها مع الاجتماع لم ينفك عن صفة الاستقلال بالمعنى المذكور آنفاً ، إحتج ( الثالث ) (٣) وهو المجوز فى المستنبطة دون المنصوصة بأنه ( يلزم ) من تعدد

---

يلزم ذلك ووجه ضعف الجواب ماتقدم من أن النزاع انما هو في الباعث وهو علة لوجود الحكم لا للعلم به ولا يلزم هنا مايلزم هناك يعنى في بحث وجوب انعكاس العلة من النظر لأن النظر انما حسن هناك «» على دعوى استلزام الانتفآء للانتفآء ، وهنا المدعي إستلزام الوجود للوجود ويمتنع أن يكون للواحد بالشخص وجودان على أنا لانسلم أن العلم الواحد بالشخص يحصل عن كل واحد من الدليلين لاستحالة إدراك الدليلين دفعه ، ومع الترتب دلالة الثاني تأكيد لدلالة الاول لاتحصل للمدلول اه «» أى في بحث وجوب إنعكاس العلم قبل هذا البحث قريباً اه والله اعلم (١) في شرح ابن جحاف ، إحتج الثاني القائل باشتراط الانعكاس وعدم التعدد في المستنبطة وأما المنصوصة فيجوز ، قال أما المنصوصة فلا يبعد أن يعين الشارع لحكم امارتين فصاعدا فيجوز ، وأما المستنبطة فلا يجوز فيها التعدد لأن الاوصاف اذا اجتمعت وكل منها منها صالح للعلية حكمنا بأن كلا منها جزء العلة وان العلة هي المجموع لأن المتبادر بحسب الظاهر المستنبطة من ثبوت الحكم بها والقول بأن العلة بعض الاوصاف دون بعض او كلا منها علة مستقلة تحكم محض لأن ثبوت الحكم بها لا يدل عليه ولا يؤخذ منه فيكون تحكما او ترجيحا بلا مرجح ورد ماذكر بان استقلال كل منها يستنبط من محال الانفراد كما اذا اجتمعت في محل فثبت الحكم ثم انفرد كل منها في محل فيثبت الحكم به وحده فيستنبط العقل ان العلة كل منها مستقلا حالتى الاجتماع والانفراد اه (٢) اذ الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين في نظر العقل اه عضد (*) اذ يجوز أن يكون مجموعها هو العلة عند الشارع فلايتعين استقلال كل منها اه شرح محلى على الجمع (٣) في شرح ابن جحاف ، إحتج الثالث القائل بعكس مذهب الثاني ، قالوا لو تعددت المنصوصة لزم التعارض فيها لقطعيتها لأن الشارع عينها باعثة على الحكم فتكون قطعية ولا يقع التعارض والاحتمال في القطعيات ، وأما المستنبطة فيجوز لأنها ظنية فيمكن إستواء المستنبطتين ويغلب كل منهما بترجح فيغلبا على الظن ويجب إتباعهما ، قلنا كون المنصوصة قطعية ممنوع لأن المراد بالنص مايقابل الاستنباط لاما يقابل الظهور فهي ظنية

---

الاجتماع الثبوت بهما وعدم الثبوت لان الثبوت حينئذ بهما جميعاً وهي في هذه الحالة مستقلة بمعنى انها بحيث اذا وجدت منفرده ثبت الحكم بها انتهى وبما ذكرنا ظهر معنى قول المؤلف عليه السلام لامطلقا يعني بان يثبت الاستقلال مع الاجتماع ومع الانفراد وقوله وهي اي الكفاية بهذا المعنى لاتنافي الثبوت بالآخر كما اذا ترتبت (قوله) اذ يصدق عنده ، اي عند الاجتماع (قوله) فيكون مستقلا حقيقة عند الاجتماع لا مجازاً ، هذا اشارة الى ما في شرح المختصر من ان تسمية ماذكر بالاستقلال مجاز وقد دفعه فى الحواشي حيث قال فيها وانت خبير بأنه اذا كان معنى الاستقلال هذا لم يحتج الى جعله مجازاً (قوله) لعدم دليل الاستقلال هذا مبنى على ما رجحه المؤلف عليه السلام في خاتمة شرحه من ان عدم الدليل دليل على عدم الحكم وعدل عما في شرح المختصر من الاستدلال بان الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين لماذكره في حواشيه من ان ذلك معارض بالمثل وهو ان الحكم بالجزئية دون العلية تحكم (قوله) والا عادت منصوصة ، لايخفى ان المعنى والا يعدم دليل الاستقلال بل وجد عادت منصوصة وليس ذلك بمراد والظاهر ان قوله والا عادت منصوصة انما يظهر ترتبه على الاستدلال بالتحكم كما في شرح المختصر وبيان ذلك انه قال اذ الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين في نظر العقل ولانص يعين احدهما والا رجعت منصوصة وهو خلاف المفروض ، قلت ويمكن ان يوجه كلام المؤلف عليه السلام بان المراد والا يعدم دليل الاستقلال بل وجد وليس الا النص (قوله) بالمعنى

(قوله) وليس ذلك بمراد ، كلام المؤلف قويم فتأمل اه احمد بن صالح أبي الرجال

العلل (التعارض في المنصوصة لقطعيتها) لكون الشارع عين ما كانت هي الباعثة له على الحكم ولا يقع فيما عينه التعارض وهذا (بخلاف الاخرى) وهي المستنبطة فانها وهمية فيمكن أن يكون الباعث هذا كما يمكن أن تكون ذاك على سوآء وقد يؤيد كلا منهما مرجح فيحصل الظن بعلية كل منهما ، (قلنا) ماذكرتموه من قطعية المنصوصة (ممنوع) فقد تكون دلالة النص ظنية كما مر ولو سلم فيجوز القطع بالاستقلال مع التعداد اذا كان البواعث متعددة من حصول المصالح ودفع المفاسد ، واحتج (الرابع) وهو القائل بالجواز(١) دون الوقوع بأنه لاشك في جوازه عقلا ولكنه ممتنع شرعاً لأنه (لو ثبت شرعاً لوقع ولو نادراً) والتالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فلان ماوضح امكانه وتكثرت موارده قضت العادة بامتناع عدم وقوعه وأما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لعلم عادة (وما ذكر) فيما سبق من الصور القاضية بالوقوع ليس من محل النزاع لكونه (متعدد (٢) الاحكام) للانفكاك اذ يوجد

---

أيضاً ولئن سلم قطعيتها فتعددها لايستلزم التعارض لأن تعدد البواعث جائز فمن أين يلزم تعارض القطعيات اه (١) لجواز التعدد عقلا ، المانع للوقوع قال أما جوازه عقلا فيجوز نظراً الى المصالح الكلية وإمكانه من طريق العقل في غاية الظهور وأما ثبوته شرعاً فلا لأنه لو ثبت شرعاً لوقع ولو نادراً أما الملازمة فلامكانه وجوازه واضحاً معلوماً مع التكثر والتكرار لموارده والعادة تقضى بامتناع أن لايقع مثله اصلا ، وأما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لعلم عادة ولما لم يعلم لم يقع وأما ماذكر من نحو كون البول والغائط ونحوها علتين لحكم واحد وهو الحدث فيجوز أن يكون متعدداً لاحكام فيكون لكل علة حكم مخالف لحكم العلة الاخرى فيكون الحدث الحاصل بالبول غير الحاصل بالغائط وليس من تعدد العلل في شيء ورد ما ذكرتموه بمنع انتفاء اللازم من أنه لم يقع بل وقع وتجويزه لتعدد الاحكام في نحو البول والغائط غير كاف له لأنه مستدل لأن الثانية من مقدمتي دليله لما منعت افتقر في إثباتها الى إقامة الدليل عليها ولا شك أنه لا يلزم من تجويز تعدد الاحكام القطع بتعددها قطعاً ، وأما التجويز فلا يكفيه ولا يثبت دعواه ، وعلى القول بجواز تعدد العلل فان ترتبت فلا خلاف بين المجوزين أن الحكم حاصل بالاولى ، وأما اذا اجتمعت ووقعت دفعة في زمن واحد فقد اختلفوا فيه ، فالمختار أن كل واحدة علة مستقلة كغيرها من العلل لأن القول بالجزئية يخرجها عن الاستقلال وقد ثبت إستقلالها ، والقول بأن العلة واحدة معينة أو مبهمة تحكم واذا بطل القولان ثبت الثالث وهو أن كل واحدة مستقلة اذ لا مخرج عن الثلاثة ، وقيل بالجزئية حالة الاجتماع والا لزم ماتقدم من شبه المانع من التعدد وهو أن القول بالاستقلال حالة الاجتماع يستلزم إستقلال كل وعدمه واستغناء المحل من كل وعدمه وهو التناقض ، والقول بواحدة معينة أو مبهمة تحكم فيلزم القول بالجزئية أذ لا مخرج عن الثلاثة وقيل بل العلة واحدة مبهمة والا لزم ما ذكر من شبه المانع لو قيل بالاستقلال ، أو التحكم لو قيل بواحدة معينة ، والجواب عن هذين تقدم اه من شرح جحاف (٢) بمعنى ان وجوب الوضوء مثلا من البول غير وجوبه من اللمس ووجوب القتل للردة غير وجوبه من القتل ونحو ذلك قال وانما خفي التعدد لاتحاد متعلق الوجوب واتحاد التعلق

---

المذكور انفاء ، وهو ان المراد بالاستقلال انها بحيث اذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها وقد سبق بيان ذلك (قوله) فانها وهمية ، اي ليست بقطعية (قوله) وقد يؤيد كلا منهما مرجح الخ ، في هذا دفع لما قيل ان تساوي امكانها لايفيد صحة التعليل بهما بل ربما ينافي التعليل بواحدة منهما لعدم المرجح (قوله) ظنية كما مر ، والمراد بالنص هاهنا مقابل الاستنباط (قوله) ولو سلم فيجوز القطع بالاستقلال الخ ، عبارة السعد ولو سلم فتعدد البواعث جائز فلا يكون في اجتماعها تعارض حتى يلزم تعارض القطعيات

---

(قوله) اي ليست بقطعية ، فالمراد منها المعنى اللغوي لا الاصطلاحي الذي في مقابلة الظني اه منتخب من النقود

أحدها (١) دون الاخر ومع الاجتماع يرتفع واحد ويبقى آخر ، ( ورد بمنع الثانية فلانسلم أنه لم يقع ولم ينقل كما فى الصور المذكورة وانى له اثبات (٢) التعدد فى احكامها ( وتجويز التعدد ) في احكامها ( غير كاف ) له لكونه مستدلا (٣) واثباته فيها بالدليل فى غاية البعد مع أنه قد نقل عن المستدل بهذا الدليل وهو الجويني القول بصحة تدبير الامة المستولدة ويكون لعتقها يوم موت السيد (٤) سببان فكلامه مضطرب ، (و) ههنا تفريع ( على ) القول بالجواز مع ( الوقوع ) وهو أنها اما ان تقع مترتبة أو مجتمعة ان ترتبت فحكى القاضي عضد الدين الاتفاق (٥) على أن الحكم بالاولى وحدها فان أراد اتفاق الاكثرين فحق والا فان العلامة الفناري قال في فصوله والمذهب عند مشايخنا أن العلة المجموع (٦) ترتبت أو اجتمعت محتجاً بأن العلل الشرعية امارات باعثة اعتبر الشرع للاقدام على الاحكام فجاز تواردها ولو على شخص واذا جاز فلا تدافع فلا ترجيح بالسبق وغيره وما ذكره هو الموافق لما ذهب اليه (٧) أصحابنا من أنه اذا اجتمع حدثان كوطئين أو وطيء وحيض كفى فى رفعهما الغسل بنية أحدهما من غير فرق بين المتقدم منهما والتأخر ولو كان المتقدم منهما هو العلة فى وجوب الغسل لوجب تخصيصه بالنية والله اعلم وان وقعت مجتمعة فاما أن تكون العلة كل واحد

---

لا يمنع تعدد الحكم فيه لما عرفناك من ان الحكم جزئي شخصى والشخص الواحد كما انه لايكون في محلين لايكون عن سببين غير مركب احدهما مع الاخر الا ترى ان وجوب الجلد للشرب غير وجوبه للقذف مع التماثل في كون كل منهما وجوب جلد وبيان التغاير يظهر في ان الجلد لاحدهما لا يسقط الجلد الآخر وكذا قال بعضهم الوضوء بنية رفع حدث البول لا يرفع حدث اللمس لكنه ضعيف لان الطهارة والحدث متباينان وتباين الكليين يستلزم تباين جزئياتهما فلا يبقى شيء من جزئيات الحدث مع شيء من جزئيات الطهارة اه جلال (١) وفي شرح المحلي على الجمع ماصورته والامام يجعل الحكم فيها متعدداً أى الحكم المسند الى واحد منها غير مسند الى الآخر وان اتفقا نوعاً اه وقد تقدم رد هذا عند شرح قوله لنا الوقوع اه (٢) أى من أين للامام ، سيما وقد سبق أن التعدد ليس الا في الاضافة وتجويز التعدد واحتماله لا يكفيه بل لابد له من الدليل المثبت له لأنه مستدل لامعترض حتى يكفيه الاحتمال اه منتخب (٣) ولا يصح الاستدلال بالتجويز وانما يكون التجويز سنداً للمانع نحو أن يقول لانسلم كذا لم لايجوز أن يكون كذا اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد (٤) وفي نسخة موت سيدها اه (*) ولا يصح عندنا لعدم الفائدة اه بحر وشرحه ولعل له فائدة على قول من يجيز بيع ام الولد فيمنع بيعها في هذا المثال لأجل التدبير اه (٥) وعبارته اقول القائلون بوقوع تعدد العلل المستنبطة إتفقوا على أنها اذا ترتبت حصل الحكم بالاولى اه (٦) الاولى الجميع كما يظهر من الدليل لأنه لو كان العلة المجموع لكان كل واحدة جزءاً للعلة وهو خلاف قوله محتجاً بأن العلل الخ ولما لم يتنبه سيلان لذلك اعترض المصنف في قوله هو الموافق لما ذهب اليه اصحابنا اه عن خط السيد العلامه عبد القادر رحمه الله (٧) في حاشية مالفظه ، ينظر فان الظاهر الفرق وانما كفت نية واحدة عند اصحابنا لأن ماهية الجنابة واحدة لأنها علل

---

(قوله) لكونه مستدلا ، اي لكونه في معرض الاستدلال على امتناع تعدد العلل وعلى ان الحكم في صورة تعدد العلل متعدد (قوله) في كفى رفعهما الغسل بنية احدهما : هذا لايفيد ماذهب اليه الفناري من ان العلة المجموع واما مخالفته لما في شرح المختصر فظاهر

---

(قوله) هذا لايفيد ماذهب اليه الفناري ، حق العبارة ان يقال لايتفرع على ماذهب اليه كما لايخفى على المتأمل ثم الظاهر مناسبة ماذهب اليه الاصحاب لما ذكره الفناري نظراً الى انه القول بعلية المجموع عند الاجتماع بلا ترجيح للسبق فحينئذ قالوا يكفي نية واحد عند اجتماع الاحداث ولايشترط للرفع نية الاول فقد أفاد ان العلة المجموع مطلقاً نظراً الى ان المجموع مركب والمركب ينتفى بانتفاء أحد أجزائه فأيها نوى المحدث كفاه اذ بانتفائه ينتفي المجموع المركب منه ومن غيره من الاحداث والله اعلم عن خط السيد زيد بن محمد ح

أو المجموع أو واحد الا بعينه وقد قال بكل منها قائل ، والمختار عند أصحابنا وابن الحاجب والحلواني من الحنفية أنها ( اذا حصلت مرة فعلل ) مستقلة عند الاجتماع كاستقلالها عند الانفراد وذلك ( كغيرها ) من الادلة فلو امتنع كون كل واحد علة لامتنع اجتماع الادلة على مدلول لما تقرر من ان العلل الشرعية (١) أدلة واللازم منتف باتفاق ( و ) لانها لولم تكن عللا مستقلة لكان كل واحدة جزءاً (٢) أو كانت العلة واحدة والقسمان باطلان ( لان الجزئية تبطل الاستقلال ) الثابت لكل منها (٣) كما أن الادلة المتعاضدة لوقيل بجزئية كل منها مع الاجتماع لكان مبطلا للاستقلال (و) القول بأن العلة ( واحدة ) منها معينة أو غير معينة مع كونها متساوية ( تحكم ) محض (٤) ، ولزومه في المعينة أظهر ولذلك لم يقل به أحد ( وقيل بالثاني ) وهو أن العلة المجموع فيكون كل منها جزء علة ( والا لزم شبه المانع ) المشار اليها بقوله يستلزم التناقض إن كان كل منها علة ( أوالتحكم ) ان كانت واحدة وقدتقدم جواب

---

مستقلة مختلفة اهـ (١) تقدم له قريباً أن العلة دليل باعث فهو أخص وانتفاء الاخص لايوجب انتفاء الاعم فالملازمة ممنوعة ، ولذا قال مؤلف الفواصل هناك هذا يخالف قولهم في مواضع أن العلة بمعنى الدليل وقد صرحوا في تعدد العلل بأنه كتعدد الادلة ، ثم الظاهر ان حق العبارة لامتنع استقلال الادلة اهـ (٢) والعلة المجموع اهـ (٣) حال الانفراد ، وحال الاجتماع لايصلح مانعاً من الاستقلال واجيب بأن معنى الاستقلال صدور الحكم عنها وحدها ويستحيل وجود الشخص مرتين اهـ شرح جلال على المختصر (٤) إذ لاأولوية لاحدهما على الاخرى ولقائل أن يقول ليس الاول باطلا بما ذكرت لان الاستقلال انما هو حالة الانفراد ولا الثاني لان التحكم انما يلزم لو قضينا على واحد بعينه ، أما اذا قضينا على أحدهما لابعينه فلا اذ هو وصف صالح لهما فان قلت متى قضينا على أحدهما فقد دفعنا أحدهما مع الاستواء ، قلت دفعنا لاحدهما معارضة صاحبه ولكنا لانعرف أقواهما حتى نعرف عين الدافع من المدفوع فجعلنا محل القضاء

---

( قوله ) او واحد لابعينه ، لم يذكر المؤلف عليه السلام احتمال أن تكون واحدة معينة لما يأتي انه لم يقل به احد (قوله) لان الجزئية تبطل الاستقلال ، قال في حواشي شرح المختصر ان اراد الاستقلال في الجملة اوبمعنى كونها بحيث يثبت الحكم بها وحدها عند الانفراد فغير مفيد وان اراد الاستقلال عند الاجتماع بمعنى ثبوت الحكم بها فنفس المتنازع (قوله) اوغير معينة ، هذا مقتضى كلام السعد لكن التحكم مع عدم التعيين غير ظاهر ولذا فان القائل الثالث قيد الحكم بالمعينة في استدلاله الآتي (قوله) وقيل بالثاني وهو ان العلة المجموع ولم يصرح المؤلف عليه السلام في المتن بالقائل بذلك ولا بالقائل بان العلة واحدة حتى يشير بقوله وقيل بالثاني الخ وقيل بالثالث الخ اليهما انما صرح بذلك في الشرح فيما سبق لكن قد اشار المؤلف عليه السلام في المتن الى ذلك بقوله ولان الجزئية تبطل الاستقلال اذ من لازم الجزئية كون العلة المجموع  وبقوله وواحدة تحكم (قوله) شبه المانع جمع شبهة (قوله) المشار اليها سابقاً بقوله يستلزم التناقض ، والتناقض وان كان شبهة واحدة في التحقيق الا انه بالنظر الى تعدد موجباته كما سبق متعدد فصح كونه شبهاً بهذا الاعتبار (قوله) ان كان كل منها علة ، هذا ليس قيداً لقوله يستلزم التناقض بل هو قيد بقوله والا لزم شبه المانع ومعنى هذا التقييد ان هذا الالزام بالنظر الى القائل بان كل واحدة علة وقوله او التحكم بالنظر الى القائل بان العلة واحدة (قوله) وقد تقدم جواب كل من الطرفين ، اما الاول ففي اول البحث حيث قال قلنا في العقلية واما التحكم فلم يستدل المؤلف عليه السلام بالتحكم فيما تقدم وانما استدل به في شرح المختصر كما عرفت وأجاب في شرح المختصر عن لزوم التحكم بأنه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل وهو أنها كما اجتمعت في محل ينفرد كل واحد في محل فيثبت فيه الحكم فيستنبط العقل ان العلة كل واحد لاالكل وقد اجاب المؤلف عليه السلام هنالك بحاصل هذا الجواب فيما تقدم حيث قال وورد باستنباطه من محل الانفراد لكن لم يجعله المؤلف عليه السلام جوابا عن

---

( قوله ) قال في حواشي شرح المختصر ، المراد حاشية السعد ولا ينبغي نقله على عبارة المؤلف لانعكاس عبارة العضد اذ حاصل عبارة العضد هكذا ان الجزئية باطلة بثبوت استقلال كل فجعل الاستقلال دليلا على بطلان الجزئية فورد عليه اعتراض السعد بلاريب و اما المؤلف فقد جعل الجزئية مبطلة للاستقلال واستدل لذلك بالقياس على الادلة فلا فائدة في نقل ذلك عليه اصلا والله اعلم اهـ محسن الشامي رحمه الله ح (قوله) لكن التحكم مع عدم التعيين غير ظاهر ، في جعل العلة واحدة من غير تعيين دون المجموع تحكم اهـ محمد بن زيد رحمه الله ح

كل من الطرفين (١) ، ( وقيل بالثالث ) وهو أن العلة واحدة غير معينة ( والا ) يكن كذلك ( لزم ماذكر ) من كون الجزئية وشبه المانع يبطل الاستقلال (٢) ( أو التحكم فى المعينة ) والحاصل فى هذا الاحتجاج أنه لايصح الاستقلال بناء على شبه المانع لتعدد العلل ولا الجزئية لابطالها الاستقلال ولا كون العلة واحدة معينة للزوم التحكم فتعين أن تكون العلة واحدة غير معينة وقد مر جواب ذلك مع كون التحكم أيضاً شاملا لمدعاه ( ولا ) يضر العلة أيضاً ( كونها أمارة ) أي وصفاً لايظهر اشتماله على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو تكميلها او دفع مفسدة أو تقليلها فيجوز التعليل بما لايطلع على حكمته ( لحصول التعريف للحكم بها وهو من اقوى فوائدها ، ( قيل ) كونها مما يعرف الحكم لايتصور الا وهي ( مستنبطة من الحكم ) يعنى حكم الاصل لان التنصيص عليها أوالاجماع تصريح بالحكم فان قولك حرمة الخمر معللة بالاسكار تصريح بحرمة الخمر فلايصدق أن الحكم إنما عرف بها ( فيدور ) فى المستنبطة حينئذ لانها لاتعرف الا بثبوت الحكم فلا يجوز عرفان ثبوته بها ، ( قلنا ) لانسلم أن كون الوصف معرفا للحكم معناه أنه لايثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعي لابد له من دليل شرعي نص أو اجماع بل معناه أن الحكم يثبت بدليله ويكون الوصف امارة بها يعرف أن الحكم الثابت حاصل فى هذا الجزئي (٣) مثلا فالعلة واقفة على العلم بشرعية الحكم بدليله و ( الواقف عليها ثبوته ) أي معرفة ثبوته ( فى المواد الجزئية ) فاذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونها مايعاً احمر يقذف بالزبد كان ذلك امارة على ثبوت الحرمة فى كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من افراد الخمر فلا دور ،

( مسئلة ويجوز تعليل حكمين ) شرعيين بعلة واحدة فان كان تعليلهما بعلة واقعاً ( بامارة ) (٤) فهو جائز ( اتفاقاً ) اذ لا امتناع فى نصب علامة (٦) واحدة على حكمين مختلفين (و) ان كان واقعاً ( بباعث ) (٧) على شرع الحكم فقد

---

مبهماً اه سبكي (٣) ينظر أين ذكر جواب التحكم فيما تقدم اه يؤخذ من قوله ورد باستنباطه من محال الانفراد ومعنا هذا في سيلان اه (٤) أى كل واحدة منهما تبطله اه (٥) في التحرير وشرحه ، مثلا معرف حرمة الخمر النص والاسكار معرف الجزئي المشاهد أنه منها أى من افراد الاصل فتعرف حرمته أى الاصل فيه أى في المشاهد فلادور اه تحرير وشرحه (٥) وهي التى لايكون وجود الحكم لاجلها بل تكون معرفة فقط اه نيسابورى (٦) وفي نسخة امارة اه (٧) أى تلك العلة باعثة اه والفرق بين الباعث والامارة ان الباعث وصف ضابط لحكمة مقصود من شرع الحكم والامارة لا تكون كذلك بل معرفة للحكم اه اصفهانى

---

التحكم بل عن الاستدلال بغير التحكم وحينئذ يستقيم كلام المؤلف عليه السلام هنا اذ قد مر جواب التحكم لانه يؤخذ جوابه مما سبق فلا اعتراض ( قوله ) مع كون التحكم ايضاً شاملا لمدعاه لقوله سابقاً واحدة معينة اوغير معينة لكن قد عرفت عدم ظهور التحكم في غير المعينة ( قوله ) قيل مستنبطة الخ ، اعلم ان ابن الحاجب ذهب الى منع التعليل بالامارة فى المنصوصة المستنبطة كما صرح بذلك في شرح المحقق قال لانها لو كانت مجرد امارة لم يكن لها فائدة الا تعريف الحكم وانما يعرف بها الحكم اذا لم تكن منصوصة او مجمعاً عليها لان التنصيص على العلة او الاجماع تصريح بالحكم فلا يصدق ان الحكم انما عرف بها فبقي ان يعرف بها وهي مستنبطة وحينئذ يلزم الدور لان المستنبطة لاتعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور ، وأجاب السعد عما ذكره بان كون الوصف معرفا للحكم ليس معناه انه لايثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعي لابد له من دليل الى آخر ماذكره المؤلف فانه عليه السلام قد نقل حاصل كلامه وظاهر ما ذكره السعد انه جواب عما ذكره في شرح المختصر في المنصوصة والمستنبطة واما المؤلف عليه السلام فانه في المتن ساق الكلام في المستنبطة لانه استدل للمخالف بالدور واجاب عنه وقال فيدور فى المستنبطة وكان الاولى التعميم فيهما كما هو ظاهر ما ذكره السعد والله اعلم ( قوله ) فهو جائز اتفاقا

( قوله ) لكن قد عرفت عدم

اختلف في جوازه والمختار الجواز ( اذ لا أي من مناسبة مانع من مناسبتهما ) (١) وصف لحكمين(٢) كالزنا المثبت للجلدوالرجم ليحصل بهماالزجر التام وكالسرقة للقطع زجراً له ولغيره () عن العود وللتغريم للمال الفايت عند الشافعي والرد للقائم عندنا جبراً لصاحب المال، ( قيل ) ذلك محال اذ يلزم منه تحصيل الحاصل اذ قد (حصلت الحكمه بواحد ) من الحكمين لان معنى مناسبة الوصف للحكم حصول الحكمة التي هي المصلحة فى شرعيته عند حصوله فاذا حصل أحد الحكمين فقد حصلها ثم اذا حصل الاخر حصلها أيضاً وهو تحصيل الحاصل ، ( قلنا ) لانسلم لزوم تحصيل الحاصل لجواز انْلا تحصل الحكمة المقصودة (٣) بواحد من الحكمين ( بل بهما ) معا كما فى مثال الزاني ( أو ) تحصل ( بالاخر اخرى ) (٤) كما فى مثال السارق (٥) (و) يجوز أيضا ( كونها (٦) حكما شرعياً ) اما بمعنى الامارة فلا كلام فيه للقطع بأنه لا امتناع في جعل الشارع أحد الحكمين أمارة للاخر بأن يقول اذا حرمت كذا فقدحرمت كذا واما بمعنى الباعث فقيل يجوز وقيل لايجوز والمختار الجواز ( لجواز اجراء المسالك فيه ) من نص وسبر وتقسيم ومناسبة وغيرها ( قيل ) فى الاحتجاج لمذهب المانعين الحكم المجعول علة إما أن يتقدم وجوده على ماهو علة فيه أو يتأخر عنه أو يقارنه والكل باطل لان ( التقدم نقض ) للعلة لوجودها من دون حكمها ( والتأخر ممتنع ) لما سبق من امتناع تأخر ثبوت العلة عن ثبوت حكمها ( والمقارنة تحكم ) لعدم اولوية أحدهما بالعلية ، ( قلنا ) جواباً عن احتجاجهم ( لايضر النقض لمانع ) لما سبق ( ولا تحكم مع نحو المناسبة ) من سائر المسالك ( وقيل يجوز ) أن تكون العلة حكما شرعياً لامطلقاً بل اذا كان ( لتحصيل مصلحة فقط ) (٧) كما يقال في بطلان (٨) بيع الخمر علته النجاسة لمناسبتها المنع من الملابسة تكميلا لمقصود البطلان وهوعدم الانتفاع والنجاسة حكم شرعي كما تقدم ،واما اذا كان لدفع مفسدة يقتضيها حكم الاصل فلايجوز ( لان ) الحكم ( الشرعي لايكون منشأ مفسدة )

---

(١) مضاف لى المفعول اه (٢) مختلفين كحفظ العقل لتحريم الخمر ولوجوب الحد على شاربها بمعنى أنه باعث للشارع عليهما اه رفواً (٣) كما ينبغي اه (٤) أى يحصل بالحكم الآخر حكمة اخرى اه (٤) مثل الذى حصلت بالاولى وحينئذ لايكون تحصيلا للحاصل لانه حصل من الحكم الثانى مثل ماحصل بالاول لاعينه فان حفظ العقل تحصل من تحريم الخمر بالنسبة الى العاقل وأما بالنسبة الى الجاهل فيحصل من وجوب الحد اذ العاقل يرى الحق فيتبع والجاهل يرى السيف فيرتدع اه رفواً (٥) وهو جبر صاحب المال اه (٦) أى العلة اه (٧) تلزم من شرع الحكم الذى هو العلة اه نيسابورى (٨) اذا قيل الخمر مثلا نجس فيبطل بيعها كالخنزير فالاصل ههناهو الخنزير

---

بل واقع بلا خلاف كغروب الشمس لجواز الافطار ووجوب المغرب ( قوله ) زجراً له ولغيره عن العود ، لو قال زجراً لغيره وله عن العود لكان احسن ليكون قوله عن العودقيدللسارق ( قوله ) وللقائم عندنا ، اي الباقي (قوله) والتأخر ، اي تأخر الحكم الذى هوعلة ممتنع لما مر من امتناع كون ثبوت العلة متأخراً عن ثبوت حكم الاصل (قوله) ولاتحكم مع نحو المناسبة الخ ، اي مع ثبوت علية الحكم بالمناسبة وغيرها من المسالك

---

ظهور التحكم في غير المعينة ، وقد عرفت دفعه بالمنقول اولا عن السيد محمد بن زيد ح

مطلوب دفعها والا لم يشرع ابتداء وهذا القول هو الذي اختاره ابن الحاجب ، ( قلنا ) جواباً عما احتج به ( قد يشتمل ) الحكم الشرعي ( على مصلحة راجحة ومفسدة ) مرجوحة مطلوبة الدفع فحينئذ ( تدفع بحكم آخر ) شرعي ( لتبقى تلك ) المصلحة ( خالصة ) عن شائبة الفساد وذلك كحد الزنا فانه حكم شرعي مشتمل على مصلحة راجحة هي حفظ النسب وهو حد ثقيل لما فيه من اتلاف النفوس وايلامها وكان في كثرة وقوعه مفسدة ما ، فشرع المبالغة والاحتياط في طريق ثبوته اعني الشهادة دفعاً للمفسدة المرجوحة فوجوب الحد المفضي الى كثرة الاتلاف والايلام حكم شرعي وهو علة لوجوب كون الشهداء أربعة دفعاً لمفسدة الكثرة لتبقى مصلحة حفظ النسب خالصة (و) يجوز في العلة أيضاً ( كونها مركبة ) من عدة اوصاف كالقتل العمد العدوان (١) عند الجمهور خلافاً لقوم (لما تقدم) (٢) من جواز اجراء مسالك العلة فيها (قيل ) في الاحتجاج لمذهب الاقلين ( العلية صفة زائدة ) (٣) لامكان تعقل المجموع بدونها واحتياجها الى النظر والمجهول غير المعلوم وحينئذ ان لم يقم شيء من اجزائه فليست صفة والا (فان قامت ) العلية (بواحد ) من اجزاء ذلك المركب فقط فهو العلة وحده ولا مدخل لسائر الاجزاء في العلية (او ) قامت (بكل واحد ) من الاجزاء ( فهو العلة (٤) أيضاً ) يعني كل واحد من الاجزاء يكون علة مستقلة دون المجموع (أو ) قامت ( بالمجموع ) من حيث هو (٥) بمجموع ( فان لم يكن له جهة وحدة ) بها يكون المجموع مجموعاً (٦) ( فظاهر ) انه لم يكن امر آخر سوى تلك الاوصاف فالعلية القائمة بها إما قائمة بكل وصف أو ببعض الاوصاف وفيه ما عرفت ( والا ) يكن كذلك بل كان له جهة وحدة ( نقل ) الكلام (٧) ( فيها ) فيقال

(قوله) لما فيه من اتلاف النفوس ، كما في رجم المحصن وايلامها كما في الجلد ( قوله ) وهو علة لوجوب كون الشهداء اربعة ، في السعد حكم شرعي معلل بوجوب الاربعة في الشهود ( قوله ) فظاهر انه لم يكن أمر آخر ، يعنى تقوم به العلية وعبارة السعد فتمام ماذكرنا ظاهر لعدم أمر آخر سوى الاوصاف المتعددة

---

وحكمه بطلان البيع والنجاسة التى هي حكم شرعي علة باعثة على بطلان بيعه لتحصيل مصلحة تتبعها هي التنزه عن مزاولة القاذورات وبطلان البيع أيضاً حكم شرعي وانما جاز ذلك لانه لايمتنع أن يستلزم ترتيب احد الحكمين على الآخر حصول مصلحة لايستقل بها احدهما كما في هذا المثال اه رفوا (١) جعل مجموع الثلاثة الاوصاف علة واحدة للقصاص اه من شرح الجلال (٢) قال العضد ، لنا أنه لايمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من أوصاف متعددة مما يظن عليته بالدليل اه (٣) على ذات العلة اه سبكي (*) عبارة العضد ، قالوا أولا لو صح تركب العلة لكانت العلية صفة زائدة واللازم باطل ، أما الملازمة فلانا نعقل المجموع ونجهل كونها علة للذهول وللحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم قطعاً ، وأما انتفاء اللازم فلان صفة الكل ان لم تقم بشيء من اجزائه فليست صفة له الخ مثل ماههنا اه المراد نقله وهو أوضح من عبارة الكتاب اه (٤) وهو خلاف المفروض اه سبكي (٥) يعنى أنه ان قام ببعضها جزء وببعضها الآخر جزء آخر لزم أن يكون للعلية ثلث ونصف وربع اه سبكي (٦) أى شيئاً واحداً اه (٧) من

قيامها إما بواحد أو بكل واحد أو بالمجموع فتحقق (١) جهة وحدة أخرى ( وتسلسل قلنا ) بعد النقض (٢) بنحو الخبر (٣) والاستخبار ( بل ) هي صفة ( اعتبارية ) لاوجودية ( والا لزم ) من قيامها بالوصف وان كان باطلا (٤) ( قيام المعنى بالمعنى ) (٥) وانه محال (و) يجوز أيضاً تعليل الحكم العدمي بعدم المقتضي التعين وهو مما لانزاع فيه وأما (تعليل العدمي بمانع (٦) أو انتفاء شرط ) كتعليل عدم صحة البيع بالجهل (٧) بالمبيع أو عدم وجوده في الملك فهل يقتضي وجود المقتضي كبيع من أهله (٨) في محله والمختار انه ( لايقتضى ) التعليل بأيهما ( وجود المقتضى لنفيهما ) أي المانع وعدم الشرط ( للحكم ) اذاوجدا أو أحدهما ( مع وجوده ( أي المقتضي ( فمع عدمه ) يكون انتفاء الحكم معهما ( أجدر ) للخلو عن المعارض ، ( قيل ) في الاحتجاج للمخالف

---

العلية الى تلك الوحدة اه سبكي (١) مضارع ، تأمل اه مولانا زيد بن محمد وعبارة السعد فيتحقق جهة وحدة اخرى وتسلسل اه وعبارة ابن الهمام كما هنا اه (٢) عبارة العلامة العضد الجواب أنه منقوض لكون الكلام المخصوص خبراً واستخبار لجريانه فيه مع تعدد حروفه قطعاً ، والجواب على التحقيق أنه لامعنى لكون الوصف علة الا أن الشارع قد قضى بثبوت الحكم عندها رعاية لحكمة ما وليس ذلك صفة له بل الشارع جعله متعلقاً به فلا يلزم ماذكرتموه ولو سلم فانما يلزم ذلك لو لم تكن العلة اعتبارية اضافية بل وجودية وليست وجودية والا لكانت معنى والوصف المعلل به معنى أيضاً فيلزم قيام المعنى بالمعنى وانه محال والحاصل انه لولم يصح بالمتعدد للزوم ذلك المحال لم يصح في الواحد لمحال آخر ملازم له اه المراد نقله وفي حاشية السعد توضيح لهذا وقد نقله سيلان رحمه الله (٣) أي الخبر والاستخبار صفتان للكلام وليستا بزائدتين عليه ولا قائمتين به لانه عرض اه (*) مثل زيد قائم فان الخبرية ان قامت بكل حرف منه فكل حرف خبر وليس كذلك وان قامت بحرف واحد فهو الخبر دون باقي حروفه وليس كذلك اه رفواً (٤) فان وصف الخبرية والاستخبارية جارية فيهما مع تركبهما من عدة حروف والله اعلم وكذا الامر والنهي اه (٥) بسيطاً نسخ ، هكذا في نسخ بعض تلامذة المصنف وهو في فصول البدايع (٦) لان العلية عرض ومجموع الاوصاف أيضاً عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال اه سبكي على المختصر (٧) واعلم أنه اذا اريد قياس نفي حكم شرعي على نفي حكم آخر وكانت علة نفي المقيس عليه وجود وصف مانع من المنفي اوكانت علة نفيه انتفاء شرط له ووجد مانعه بعينه في محل آخر او وجد انتفاء شرطه أيضاً في محل آخر فاراد القايس نفي الحكم في المحل الآخر لأنها وجدت فيه علة النفي في المحل الاول فقال المصنف لم يلزم القايس أن يبين في الفرع وجود المقتضى وقال غيره بل يلزم بيان وجود مقتضى الحكم الذى يراد نفيه في الفرع ، مثاله أن يقيس المستدل المغصوب المجهول الصفة على المبيع المجهول لها في عدم صحته لاشتراكهما في الجهالة المانعة أو انتفاء العلم الذى هو شرط فاستدل المصنف بقوله ، « لنا أنه اذا انتفى الحكم وهو الصحة « مع المقتضى » وهو عقد البيع مثلا كان انتفاء الحكم « مع عدمه اجدر » اه من شرح المختصر وشرح الجلال عليه وهي اوضح مما هنا اه (٨) مثال المانع ، وقوله أوعدم وجوده في الملك ، مثال انتفاء الشرط اه (٩) أي من مكلف مختار في محله أي مما يصح بيعه لامثل الكلب والخنزير والخمر اه

---

(قوله) بعد النقض بنحو الخبر ، يعني انه اولا منقوض بكون بالكلام خبراً او استخباراً لجريانه فيه مع تعدد حروفه قطعاً ونحو الخبر كل صفة لمركب كما ذكره السعد (قوله) لاوجودية ، ليلزم قيامها بمحل (قوله) والا ، اي وان لم تكن العلة اعتبارية بل وجودية تقتضي محلا يقوم به لزم من قيامها بما هو متفق عليه وهو الوصف الواحد وان كان اي قيامها به مع كونها وجودية باطلا قيام المعنى الوجودى بالمعنى وهو محال وفي دلالة العبارة على هذا قصور وخفاء وعبارة السعد فحصل من هذا معارضة ، تقريرها لولم يصح التعليل بالمتعدد لزوم المحال الذى هو كون العلية صفة زائدة ووجودية لم يصح التعليل بالوصف الواحد المتفق عليه لمحال آخر لازم للمحال الاول وهو قيام العرض بالعرض والتالى باطل اتفاقا فيبطل عدم صحة التعليل بالتعدد (قوله) بالجهل بالمبيع ، هذا وجود مانع (قوله) فهل يقتضي ، اي التعليل بهما وجود المقتضى اي هل يجب وجوده (قوله) لنفيهما ، اي المانع وعدم الشرط ليس هذا متعلقا بالمقتضي لانه حجة لصحة التعليل بهما مع عدم المقتضي والمعنى انه اذا تحقق مع المقتضي انتفاء الحكم فاذا تحقق بدون المقتضي كان اجدر (قوله) اذا وجد ، اي المانع وعدم الشرط (قوله) اواحدهما ، هذا على قول الكوفيين اذ العطف على الضمير المتصل من غير فصل ولا تأكيد

اذا لم يوجد المقتضي كان ( عـدم الحكم لعدمه ) لا لهما كما زعمتم فكان اسناد انتفاء الحكم الى وجود المانع ، وانتفاء الشرط باطلا ، ( قلنا ) لايلزم من استناده الى عدم المقتضي أن لايستند اليهما اذ غايته أنها ( أمارات متعددة ) وذلك جائز ، فان قيل أن هذا الانتفاء أصلي لاشرعي وكلامنا في القياس الشرعي فكيف يجوز القياس له ، قلنا هو شرعي لان عدم المدرك مدرك شرعي بدليل قوله تعالى « قل لااجد » الاية حيث جعل العدم فيها دليلا (١) وهو كثير في الفتاوي والاحكام مثل قولهم فوائد الغصب لاتضمن لانها لم تغصب ويجوز ان يكون قياساً عقلياً وذكر اثناء الشرعيات استطراداً

**مسئلة** (قيل يثبت حكم الاصل ) المنصوص عليه ( بالعلة لانها الباعث) للشارع على اثبات حكم الاصل (٢) وهذا مذهب الشافعي وبعض الحنفية (وقيل) انما يثبت ( بالنص لانه المعرف ) للحكم وهذا مذهب الجهور من الحنفية اذا عرفت ذلك ( فلا خلاف ) بين القولين ( معنى ) وانما الخلاف لفظي لان الحنفية لاينكرون كون العلة باعثة للشارع على شرع حكم الاصل وانما الذي ينكرونه كونها هي المعرفة لحكم الاصل بالنسبة الينا والشافعية لايقولون بذلك ، والشافعية لاينكرون كون النص معرفاً للحكم بالنسبة الينا وانما الذي ينكرونه كونه باعثاً على شرع الحكم والحنفية لايقولون بذلك ، واعلم ان القوم قد اختلفوا في تعريف العلة فقيل انها المؤثرة وقيل المعرف وقيل الباعث لاعلى سبيل الايجاب (٣) والقولان الاخيران اقرب الى الصواب ،

---

(١) هذا الدليل في غاية الضعف لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، يعلم جميع مااوحي اليه بدليل ان علينا جمعه وليس كل عالم يعلم جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الاحكام فلايدل في حق العالم عدم وجدانه الدليل على عدم وجوده ونظير ذلك قول القائل لااجد في خيلي ابيض لانها محصورة عنده ولم اجد فيما أمرني به السلطان كذا ، ولا يكون دليلا على العدم قول من يقول لم أجد في خيل عصرنا أبيض ولم أجد في أمر السلطان للناس كذا ، وفي المواقف وشرحها تحقيق لذلك فيحسن الرجوع اليه اه عن خط السيد العلامة عبد القادر ابن احمد رحمه الله (٢) هذا وهم تبع المصنف فيه ابن الحاجب والآمدى وقد رده في شرح جمع الجوامع المحلي تبعاً للسبكي فقال ، قال الآمدى هي الباعثة عليه وقال أنه مراد الشافعية في قولهم حكم الاصل ثابت بها أى انها باعث عليه ، وأن مراد الحنفية أن النص معرف له وان كلا لايخالف الآخر في مراده وتبعه ابن الحاجب في ذلك ، قال المصنف ونحن معاشر الشافعية انما نفسر العلة بالمعرف ولا نفسرها بالباعث ابداً ونشدد النكير على من يفسرها بذلك لأن الرب تعالى لايبعثه شيء على شيء فمن عبر من الفقهاء عنها بالباعث ، أراد أنها باعثة للمكلف على الامتثال نبه عليه ابي رحمه الله اه عن خط السيد العلامة ايضاً (٣) أى لاموجبة لذاتها كالعقلية ، وهذا هو الذى أختاره في الفصول ونسبه الى جمهور المعتزلة وقال بعض الفقهاء

بالبراءة الاصلية ( قوله ) فكيف يجوز القياس له ، اي لاجله بان يكون هو علة القياس الشرعي ( قوله ) لان عدم المدرك ، اي عدم المقتضي وعدم الشرط ( قوله ) لانها لم تغصب ، فعدم الغصب قد جعل علة لحكم شرعي وهو عدم الضمان ( قوله ) ويجوز ان يكون ، اي القياس لأجل هذا الانتفاء قياساً عقلياً (قوله) وذكر اثناء الشرعيات ، اي فيها (قوله) وانما الذي ينكرونه كونها هي المعرفة الخ ، وقوله انما الذي ينكرونه كونه باعثاً الخ عبارة شرح المختصر وبالحقيقة لاخلاف بينهما لان الشافعية تعني بما قالته ان العلة هي الباعثة والحنفية لاينكرونه والحنفية تعني بما قالته ان النص هو المعرف للحكم والشافعية لا ينكرونه قال السعد لظهور ان حكم الاصل قد يكون مقطوعا به والعلة المستنبطة مظنونة ولأنه قد يكون تعبداً لا علة له واما عبارة المؤلف عليه السلام فكما ترى فليتأمل ( قوله ) وقيل المعرف ، هذا لجمهور الاشعرية لان الحكم عندهم قديم فلا يصح فيه التأثير او لان عدم المؤثر عندهم هو الله تعالى كما ذكره في شرح الجمع ( قوله ) وقيل الباعث لاعلى سبيل الايجاب ، اي لاموجبة

( قوله ) واما عبارة المؤلف فكما ترى كلام المؤلف مثل كلام العضد فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

ولما فرغ من بيان شروط العلة شرع في بيان الطرق الدالة على عليتها لان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلابد من اثباته بالدليل وذلك اما اجماع او نص او استنباط فقال ﴿ فصل ﴾ ( وطرق العلة ) ويعبر عنها أيضاً بمسالك العلة (منها الاجماع ) وانما قدمه على النص الذي هو الاصل للاجماع (١) لوجهين أحدهما ان الاجماع أقوى قطعياً كان او ظنياً (٢) ولهذا يقدم على النص عند التعارض وثانيهما ان النص تفاصيله كثيرة والمراد من ثبوتها بالاجماع ان تجمع الامة على ان هذا الحكم علته كذا كاجماعهم فى حديث مسلم والترمذي والنسائي لايحكم أحد بين اثنين وهو غضبان على ان علته شغل القلب وتشويش الغضب للفكر ولا يتوهم ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف واثبات بالقياس لان الاجماع قد يكون ظنياً كالثابت بالاحاد والسكوتى وقد يكون قطعياً وثبوت الوصف المجمع على عليته فى الاصل او فى الفرع ظني وقد يكون القطعي معارضاً في الفرع(٣) كالصغر علة لولاية المال اجماعاً فكذا النكاح ( و منها النص ) من الكتاب والسنة ( وهو صريح ) وهو مادل بوضعه وغير صريح وهو مالزم مدلول اللفظ (و) الصريح ( مراتبه ) اربع اقواها ( النص فى التعليل ) بحيث لايحتمل غير العلية مثل لعلة كذا وقوله تعالى « من أجل ذلك كتبنا ، وكى تقر عينها ، واذاً لاذقناك » ( ثم الظاهر ) في التعليل ويحتمل غيره كلام التعليل وباء السببية وان الداخلة (٤) على مالم يبق

---

وابن زيد انها موجبة لابذاتها بل بجعل الشارع لها موجبة فاضافة الوجوب اليها كاضافة وجوب القطع الى السرقة ، قال الامام يحيى فيكون حدها عندهم انها الوصف المؤثر على جهة الايجاب فالشدة علة في التحريم كما أن العلم علة مؤثرة في العالمية على جهة الايجاب ، وقال جمهور الاشعرية انها معرفة فقط كالزوال لأن الحكم عندهم هو خطاب الله القديم والقديم لايصح أن يؤثر فيه شيء قال في شرح الفصول ، وهذا أصل قد تقرر فساده هكذا فى الفصول وشرحه، وفي الجمع وشرحه وفي تعريف العلة أقوال أحدها وبه قال أهل السنة أنها المعرف للحكم أى تدل على وجوده ولا تؤثر فيه لان المؤثر هو الله تعالى قال في شرحه ثم حكى المصنف خلافاً في أن حكم الاصل ثابت بالعلة أو بالنص قال وبالاول قال اصحابنا وبالثانى قال الحنفية قال ووجه ذكر هذه المسئلة بعد هذا التعريف يعنى قوله قبيل هذا انها المعرفة للحكم التنبيه على خطأ ابن الحاجب في قوله ان اصحابنا بنوا قولهم ان حكم الاصل ثابت بالعلة على تفسيرها بالباعث اه (١) ولذلك عكس البيضاوى اه (٢) ومنع الرازى وجماعة وقوعه على الاسباب ومثل الوقوع بالاجماع على كون الصغر علة الولاية على الصغير واجيب بأن دليل العلية نص القرآن في قوله تعالى « وابتلوا اليتامى » الاية فيكون ذلك من الثانى من المسالك اه جلال (٣) ظاهره أن القطعي المعارض هو الاجماع وعبارة العضد ، او يكون ثبوت الوصف في الاصل اوفي الفرع ظنياً او يدعي الخصم معارضاً في الفرع اه والله اعلم (*) والمعارض قوله عليه الصلاة والسلام الثيب اولى بنفسها من وليها اه عقد للقرشى (٤) لانها مشتركة والمشترك

---

لذاتها كالعقلية بل هي داعية اليه فقط وهذا هو الذى اختاره في الفصول ونسبه الى جمهور المعتزلة (قوله) ولما فرغ من بيان شروط العلة قد عرفت فيما سبق في بحث اشتراط عدم تضمن المستنبطة زيادة على النص ان المؤلف عليه السلام لم يصرح بالشرطية في اكثر المسائل التى سبقت لما فيها من الخلاف مع انها من شروط العلة فكلامه هنا مبنى على هذا (قوله) حكم خبرى ، اي يحتمل خلاف الواقع فلابد من اثباته بالدليل اذ لو كان انشائياً لم يتصور اثباته بالدليل ولو كان ضروريا لكان مستغنيا عن اثباته بالدليل ، قال السعد فان قيل اليست الاحكام الشرعية تثبت بالدليل مع ان عامتها طلب قلنا المثبت بالدليل هو ان فعل كذا قد تعلق به خطاب كذا وهو خبرى (قوله) معارضاً فى الفرع ، خص اعتبار المعارض بالفرع لان الاصل مجمع عليه فلا معارض له (قوله) فكذا النكاح ، والمعارض في الفرع هو البكارة

وان ءلك المـال يخيـل كما ذكره في المطول في بحث الشرط (قوله) بطريق

للمسبب مايتوقف عليه سواه فقد تجي اللام العاقبة والباء لنحو المصاحبة وان للزوم من دون سببية ولثبوت أمر على تقدير اخر بطريق الاتفاق ومنه أن بالفتح (١) مخففاً ومثقلا بتقدير اللام فان التقدير كالتصريح (ثم مادخلت عليه (٢) الفاء على الوصف) المعلل به نحو فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دماً (او الحكم) المعلل نحو فاقطعوا أيديهما(٣) وسره(٤) ان الفاء للترتيب والباعث مقدم عقلا متأخر خارجاً فجوز ملاحظة الامرين ودخول الفاء على كل منهما والفاء لم توضع للعلية بل للترتيب ثم يفهم منه العلية بالاستدلال فمن جهة كونها للترتيب بالوضع جعلت من أقسام مايدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعلت استدلالية لاوضعية صرفة فكان مادخله الفاء مرتبة دون ماتقدمها هذا اذا كان (في لفظه عليه) الصلاة و(السلام أي اذا ورد على لسانه من الكتاب والسنة (ثم) مادخلت فيه الفاء (في لفظ الراوي) نحو سهى فسجد فانه يزيد هنا احتمال غلط الراوي في الفهم ولكنه لاينفالظهور(ه) مكان مرتبة دون ماسبقها والوجه في كون هاتين المرتبتين دون المرتبة الثانية ماافاده بقوله (لان دلالتها على العلية لابالوضع) كما عرفت شرحه ومنه يعلم بطلان مافي المحصول ان قوله فانه يحشر ملبياً ايماء فان العلية تفهم من الفاء لامن الاقتران وقد اختلف في ان المكسورة المشددة اذا وقعت في مقام التعليل نحو «ان النفس لأمارة بالسوء» وانها من الطوافين ، فقيل من النص من المرتبة الثالثة لان اللام مضمر معها (٦) لامقدر والمضمر ازل من المقدر وقيل من الايماء لانها لم توضع

---

كما عرفت لايتعين احد معانيه الا بالقرينة ودلالة القرينة بالظهور لابالنصوص اه جلال

(١) كقوله تعالى « ان كان ذا مال وبنين » اه (٢) فيه الفا نسخة اه(*) قوله ثم مادخلت عليه الفاء وقوله ثم في لفظ الراوي هذان قسمان من الظاهر وقد جعلهما قسيمين له فلو قال ومنه مادخلت عليه الفاء في لفظه لكان احسن ولعله يقال التقديم ثم الظاهر الذي دخلت عليه الخ فلا اعتراض اه (٣) والظاهر ان هذا من الشرط كما تقدم لان الفاء دلت على ان المبتدا متضمن له لان اللام موصولة كما عرفت والفاء لاتدخل في خبر المبتدا على الصحيح وبهذا تعلم ان ماذكره بعض الافاضل من ان الفاء إنما دخلت في الاول على العلة وفي الثاني على الحكم لكون الفاء للترتيب والباعث متقدم في التعقل متأخر في الوجود فجوزت ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما غفلة منه عن كون الكلام في مطلق العلة اعم من الغائية و الفاعلية والذي يجب تأخره وجوداً إنما هو في الغائية اما الفاعلية فان تقدمها واجب مطلقاً فدخول الفاء على الحكم فيها لتأخره كما في السارق والسارقة فاقطعوا فهي لاتدخل مطلقاً الا على متأخر الوجود اه جلال (٤) السر العلة كما في شرح الفصول حيث ذكر العلة وفي السعد الحكمة وهي بمعنى العلة ايضاً اه عن خط السيد العلامة عبد القادر ابن احمد رحمه الله (٥) قد مر ان مادخله الفاء قسيم الظاهر لفهمه من ثم ولعل الظهور اعم مما دخله الفاء اه حبشي (٦) كانه اراد بالمضمر المحذوف ، وقد بين الجامي الفرق بين المقدر

---

(قوله) من دون سببية ، نحو زيد الاتفاق ، نحو ان كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق (قوله) وسره ، اي والحكمة في دخول الفاء تارة في الوصف وتارة في الحكم (قوله) ملاحظة الامرين ، اي تقدم الباعث في العقل وتأخره في الخارج (قوله) ودخول الفاء ، عبارة شرح المختصر دخول الفاء بغير واو وهي اولى (قوله) على كل منهما ، اي الحكم والعلة (قوله) ثم يفهم منه ، اي من الترتيب (قوله) بالاستدلال ، والنظر في الكلام بان هذا ترتب حكم على الباعث المتقدم عليه عقلا او ترتب الباعث على حكمه الذي يتقدمه في الوجود فمن جهة الخ (قوله) نحو سهي فسجد ، قال السعد فان قيل الفاء في هذا القسم داخل في الحكم دون الوصف مع ان الراوي يحكي ما كان في الوجود ، قلنا الباعث قد يتقدم في الوجود ايضاً كما في قعدت عن الحرب جبنا التهي وكذا السارق والسارقة فاقطعوا (قوله) فان العلية تفهم من الفاء ، فكانت من اقسام الصريح وهذا تعليل للبطلان (قوله) لامن الاقتران ، فلا يكون من الايماء (قوله) مضمر معها لامقدر ، اذ لو قدر لفتحت

---

(قوله) وتأخره في الخارج ، ولا يخفى ان هذا الحكم ليس بكلي اذ كثيراً ما يكون الباعث متقدما في الخارج ومنه قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وقوله سهى فسجد وزنى ماعز فرجم اه سعد (قوله) وهي اولى ، انما كانت

للتعليل بل لتقوية وقوع مطلوب المخاطب ومترقبه ودلالة الجواب على العلية(١) إيماء وفي كلام عبد القاهر مايرجح الاول حيث قال انها في هذه المواقع تغني غناء الفاء (وغير الصريح) من النص (يسمى (٢) تنبيهاً) على العلة (وإيماء) اليها وبعض الاصوليين جعل الايماء مسلكا مستقلا نظراً الى ان دلالته ليست بحسب الوضع (وهو الاقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل (٣) لكان بعيداً) يعني ان التنبيه والايماء هو ان يقترن حكم بوصف لولم يكن هو ونظيره للتعليل لكان ذلك الاقتران بعيداً وقوعه من الشارع لفصاحته واتيانه بالالفاظ في مواقعها(٤) ولتنزه كلامه عما لافائدة فيه (فنه خبر الواقع في نهار رمضان) وهو أعرابي قال لرسول ﷺ واقعت أهلي في نهار رمضان فقال إعتق رقبة أخرجه الستة واللفظ لابن ماجه وهذا مثال كون الوصف بنفسه للتعليل فيستفاد منه كون الوقاع علة للاعتاق لان ايراد الامر به في معرض الجواب يجعله في معنى واقعت فكفر وان كان دونه في الظهور لتقدير الفاء والا لزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة ولذلك كان احتمال ان يكون ابتداء كلام او زجراً للسائل عن سؤاله كقول السيد لعبده وقد سأله عن شيء اشتغل بشأنك بعيداً جداً (فان حذف بعض الاوصاف)(٥)

---

والمحذوف في حد الكلمة فجعل المحذوف مايتلفظ به في بعض الاحوال نحو الهلال والله والمقدر مالايتلفظ به في حال نحو المستكن في قم واللام لايتلفظ بها مع المكسورة ويجوز التلفظ بها مع المفتوحة مثل قوله لانك خير الناس في كل موضع اه عن خط السيد العلامة عبدالقادر ابن احمد ، فمقتضى المنقول عن الجامي أن اللام مع المكسورة مقدر لامحذوف (١) لعله يريد ان في الآية استئناف اوجب حذف العاطف كان سائلا سأل فقال لم لا تبرىء نفسك وانت نبي معصوم فقال ان النفس فهذا الجواب حكمه حكم الجواب في خبر المواقع اه (٢) ويسمى تنبيه النص وايماء النص اى ان النص نبه واومأ اليها ولم يصرح بها اه جلال (٣) أى لاجل كونه علة الاخر المقترن به والصواب حذف اللام من قوله للتعليل لانها تدل على أن أحدهما ذكر التعليل وليس كذلك فان العلة في مثال الاعرابي هو قوله واقعت ولم يذكر للتعليل كما لايخفى اه جلال (٤) في مواضعها اه نسخة (٥) لان الاوصاف في

---

ان كما في ان بالفتح (قوله) وفي كلام عبدالقاهر ما يرجح الاول ، وقد استوفي الكلام في ذلك في المطول (قوله) وبعض الاصوليين ، اختاره المهدي عليه السلام وصاحب الفصول ورواه عن ابي الحسين والآمدي (قوله) جعل الايماء وكذا في شرح المختصر أي هذا المسلك وهو التنبيه والايماء فاكتفى بذكر الايماء وعبارة القسطاس التنبيه والايماء (قوله) وهو ، اي الوصف (قوله) لفصاحته الخ ، اي بلاغته ، فيكون قوله واتيانه كالتفسير فيناسب معنى البلاغة ، ووقع كلامه عليه السلام ان يكون جوابا فيفيد التعليل (قوله) ولتنزه كلامه عما لافائدة فيه ، مقتضى هذا انه لولم يكن للتعليل لم يفد اصلا ومقتضى ما يأتي من انه لم ان يكن للتعليل بأن يكون زجراً او ابتداء كلام انه قد افاد وان كان بعيداً فقد جمع المؤلف عليه السلام بين تعليلين عدم الافادة وهو لبعض الاصحاب وما يأتي وهو لابن الحاجب وشراح كلامه والاولى الاقتصار على ما يأتي لان كلام المتن وبيان قصة الاعرابي مبنيان عليه وعلى تعليل بعض الاصحاب يكون قوله ولتنزه علة مستقلة لاعلة للبعد (قوله) لان يراد الأمر به الخ ، أي بالاعتاق (قوله) وان كان ، أي مانحن فيه دونه أي دون واقعت فكفر لان الفاء فيما نحن فيه مقدرة ولاحتمال عدم الجواب كما يأتي (قوله) والا لزم اخلاء السؤال الخ ، المعنى وان لم يكن في معناه لم يكن جوابا وحينئذ لزم اخلاء السؤال الخ ولولم تحمل العبارة على هذا وفسرت بما هو الظاهر منها لكان المعنى وان لم يجعله في معناه لزم اخلاء السؤال الخ ولو قال المؤلف عليه السلام لان أمره صلى الله عليه وآله وسلم بالاعتاق جواب له والا لزم الخ فيكون في معنا الخ لكان اظهر وعبارة شرح المختصر فانه يدل على ان الوقاع علة للاعتاق وذلك لان عرض الاعرابي واقعته عليه لبيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم الخ ما في شرح المختصر نخذه منه (قوله) ولذلك كان احتمال الخ ، أي للزوم اخلاء السؤال عن الجواب المستبعد في كلامه صلى الله عليه وآله وسلم كان احتمال ان يكون ابتدأ كلام كما لوقال العبد لسيده طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء (قوله) فان حذف بعض الاوصاف ، هذه نسخة وهي كما في شرح المختصر وقد يوجد في بعض

---

اولى لان الظاهر ان الملاحظة هي المجوزة للدخول، ويفهم من قوله اولى ان لكلام الشارح رحمه الله وجه صحة وهو كذلك فانه اذا كان جوز من المجهول كانت الملاحظة نائباً وما عطف عليه كالتفسير لكن لما كان فيه ماعرفت من عدم ثبوت عطف التفسير في غير كلام المؤلفين من البلغاء كان مرجوحا بالنسبة الى الاول اه محمد بن زيد رحمه الله ح (قوله) وعبارة القسطاس التنبيه والايماء ،

في مثله وعلل بالباقي ( فتنقيح (١) المناط ) أي تنقيح ماناط الشارع الحكم به وهو حذف بعض الاوصاف والتعليل بالباقي كحذف كونه اعرابياً فان اصناف الناس في حكم الشرع سواء، وكون المحل اهلا فان الزنا أجدر به وكونه وقاعاً اذ لا مدخل لخصوصيته بقي كونه افساداً للصوم ولا يخرج بهذا عن كون الحديث مثالا لكون الوصف المذكور للتعليل لان المراد (٢) فهم العلية منه لافهم عليته والاول أعم من الثاني، ولما انجر الكلام الى ذكر المناط وهو العلة توجهت الاشارة الى انواع النظر والاجتهاد فيه فنقول لما كانت العلة هي متعلق الحكم ومناطه فالنظر أما في تحقيق المناط أو تنقيحه او تخريجه اما الاول فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها سواء عرفت بالنص(٣) أو بالاجماع (٤) او بالاستنباط نحو ان يعرف ان الشدة المطربة مناط تحريم شرب الخمر بالاستنباط فيكون النظر في كون النبيذ ذا شدة مطربة المظنون بالاجتهاد وتحقيق (٥) المناط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة فيه معلومة بالنص او الاجماع وانما الخلاف فيما اذا كان مدرك معرفتها الاستنباط واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد

---

المثال المذكور كونه اعربياً وكون المحل اهلا أي زوجة وكونه وقاعاً وبقي كونه افساداً اهـ (١) فتنقيح للعلة أي تخليص لها عما يشوبها من غيرها ويسمى تنقيح المناط اهـ مختصر وشرح الجلال عليه (٢) بقوله لو لم يكن للتعليل لولم يفهم منه التعليل فيكون معنى ، قولنا لولم يكن للتعليل لولم يكن مفيداً للتعليل اهـ (٣) كما في جهة القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهي معروفة بقوله تعالى « وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » وكون هذه الجهة جهة القبلة مظنون اهـ شرح تحرير (٤) كالعدالة فانها مناط وجوب قبول الشهادة وهي معلومة بالاجماع وأما عدالة شخص معين فمظنونة تعرف بالاجتهاد اهـ تحرير (٥) على ثبوت الواو ينبغي أن يحمل على العطف التفسيري على الاجتهاد والمظنون خبراً لكون ، وفي بعض النسخ حذفها فيكون الخبر تحقيق المناط

---

النسخ فان حذف فتنقيح مناط ولعله نائب حذف بصيغة المجهول ويعود الى المصدر بالتأويل أي أوقع الحذف أو لعله بصيغة المعلوم والضمير عائد الى القياس لدلالة السياق عليه (قوله) ولايخرج بهذا الخ أي بحذف كونه وقاعا وينظر في فاعل يخرج ولعله ضمير عائد الى خبر المواقع وقوله الحديث من وضع الظاهر موضع المضمر اذ الظاهر أن يقال ولايخرج بهذا عن كونه مثالا وما ذكره المؤلف عليه السلام دفع لما يقال اذ الغي الوقاع كما ذكرتم مع انه الوصف المقترن به الحكم لم يكن الحديث مثالا لما نحن فيه وخرج عن المبحث فاجاب بان المراد بكون الوصف للتعليل فهم التعليل منه فيصدق على كونه نفسه للتعليل وعلى كون غيره للتعليل كالافساد ولذا كان الاول اعم من الثانى كما ذكره المؤلف عليه السلام لكن يرد ان قولهم لو لم يكن للتعليل ظاهر في ان المراد كون الوصف نفسه علة اللهم الا ان يكون التقدير لولم يكن مفيداً للتعليل فيشمل الامرين (قوله) في آحاد الصور ، أي صور الفروع المتنازع فيها بين الخصمين هل هي موجودة فيها ام لا كالنبيذ ونحوه مثلا ( قوله ) بعد معرفتها في نفسها ، أي بعد معرفة ان علة الاصل وصف معين ( قوله ) نحو ان يعرف ، هذا مثال لمعرفتها بالاستنباط (قوله) ان الشدة المطربة، هكذا في شرح المختصر في بحث شروط الفرع وقيل الاظهر ان يقال ان الاسكار مناط الخ وقد سبق نظير هذه العبارة ( قوله ) المظنون بالاجتهاد ، المظنون صفة كون النبيذ ذا شدة وقوله تحقيق المناط خبر فيكون الخ ولعل المراد بالنظر يعني من المستدل والمعترض وقوله المظنون بالاجتهاد يعني عند المستدل لئلا يرد ان المظنون بالاجتهاد اذا كان حاصلا عند المستدل والمعترض لم يحتج الى النظر ولو تعلق قوله بالاجتهاد بقوله بالنظر صح كون النظر والاجتهاد منهما والمظنون عند المستدل ولم يتعرض في شرح الجمع لما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) ولا يعرف خلاف ، يعني بين مثبتي القياس (قوله) الاحتجاج به ، أي بالقياس الثابتة علته بتحقيق المناط فيرجع الضمير الى مايفهم من السياق وقوله فيه أي في هذا القياس المذكور وأما ارجاع الضمير الى تحقيق المناط فلا يخفى مافيه وقوله معلومة أي في اصله (قوله) وأما تنقيح المناط ، أي تلخيص الوصف الذى ناط الشارع الحكم به فالعلة في تنقيح المناط لم يستخرجها القياس لكونها مذكورة في النص بل انما نقح النص بأن أخذ منه ما

---

فعلى هذا لا يكون قسما من النص بل قسما مستقلا فتأمل اهـ ح عن خط شيخه ( قوله ) أي في هذا القياس ، الظاهر اعادة الضمير الى حكم الاصل فتأمل اهـ ح عن خط شيخه ( قوله ) لم يستخرجها القياس ، وفي نسخ القائس اهـ

في تعيين مادل النص على كونه علة من غير تعيين اما لخصوصية ذلك الوصف المنصوص كما في حديث الاعرابي لكونه ظهر بالاجتهاد ان ذلك الوصف لايصلح للعلية فتعين ان يكون المناط مافيه من العموم (١) وهو افساد الصوم وأما لذات الوصف بان يدل ظاهر على التعليل بمجموع أوصاف فيحذف بعضها عن درجة الاعتبار أما لانه طردي واما لثبوت الحكم من دونه ويناط بالباقي وكل ذلك بالاجتهاد والرأي بما يساعد عليه من الادلة وهذا النوع دون الاول وان أقر به أكثر منكري القياس او منكره في نوع كابي حنيفة فانه ينكر القياس في الكفارة ويستعمل تنقيح المناط فيها لانه يسميه استدلالا (٢) ويفرق بينه وبين القياس فيخص القياس بما يكون

والمظنون صفة كون النبيذ ذا شدة اه وكشط الواو سيلان في نسخته اه (٢) عبارة شرح المختصر ويناط بوصف عام وهو مطلق الافساد اه والله اعلم (٣) وفي نسخة استدلاليا اه

---

يصلح للعلية وترك مالا يصلح بخلاف تخريج المناط فان المجتهد كأنه اخرج العلة من خفاء فلذا يسمى تخريج المناط (قوله) في تعيين مادل النص ، أي في تعيين شيء دل النص على كونه علة على جهة الاجمال ولذا قال من غير تعيين مثلا قد دل النص على كون الافساد علة من غير تعيين لاحتمال ان يكون العلة خصوصية الوقاع لكن النظر والاجتهاد قدعينا كونه افساداً والمراد بالنص هنا الظاهر لأنه في مقابلة الاستنباط ولذا قال المؤلف عليه السلام فيما يأتي بان يدل ظاهر (قوله) اما لخصوصية ذلك الوصف ، علة لتنقيح المناط لالتعيين مادل النص أي نقح المناط لاشتماله على خصوصية لاتصلح للعلية وقوله فيما يأتي واما لذات ، اي وأما لاشتماله على ذات لامدخل لها في العلية فهو علة لتنقيح المناط أيضاً (قوله) مافيه ، أي ما في ذلك الوصف أي المعنى الذى فيه من العموم وهو الافساد لشموله الاكل وسائر المفطرات ، والحاصل ان الوقاع فيه معنيان كونه افساداً وكونه وقاعاً والاول هو المعنى العام والثانى هو المعنى الخاص فألغي المعنى الخاص وانما قال المؤلف عليه السلام أما لخصوصية ذلك الوصف وأما لذات الوصف اشارة الى انه اما ان يبنى على مذهب الحنفية ومالك بالغاء الخصوصية فتجب الكفارة بالاكل والشرب ونحوهما واما أن يبنى على مذهب غيرهما من الغاء الذات ككونه اعرابياً مثلا والمراد بذات الوصف جميع الوصف ككونه اعرابياً مثلا لكن يكون المراد الغاء ذات الاوصاف التى هي غير الوقاع واما هو فلا يصح الغاء ذاته كما لا يخفى هذا ماظهر في تفسير ذات الوصف وعبارة شرح الجمع واضحة فانه لم يعبر عن الثانى بذات الوصف بل قال تنقيح المناط قسمان ان يدل ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوص ذلك الوصف عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط بالاعم كما حذف المالكية والحنفية خصوص الجماع وعلقوا الكفارة بوصف عام وهو مطلق الافطار ثم قال الثانى أن يدل لفظ ظاهر على التعليل بمجموع أوصاف فيحذف بعضها عن درجة الاعتبار أما لأنه طردى أو لثبوت الحكم بدونه وينـاط بالباقي كتعيين جماع المكلف لاعتبار الكفارة من الاوصاف المذكورة في حديث الوقاع من كونه أعرابياً وكون الموطوءة زوجة وغير ذلك من الاوصاف الطردية ، ﴿ فائدة ﴾ فرق في حواشي الفصول بين تنقيح المناط وبين طريقة السبر والتقسيم المسماة بتعيين المناط بأن العلة في تنقيح المناط يمكن أن تكون مجموع الاشياء بخلاف تعيين المناط فان العلة أحد الاشياء على البدل ولذا عرفه في الفصول بقوله تعيين المناط تعليق الحكم بوصفين فصاعدا على البدل ثم يعين أحدهما بالاجتهاد كعلة الربا هل الكيل اوالطعم اوالقوت أوالمالية (قوله) وكل ذلك ، أي حذف بعضه لكذا وبعضه لكذا وإبقاء بعضه (قوله) بما يساعد عليه ، أي على ماذكر من الادلة والباء متعلقة بالاجتهاد يعني أن بعض الادلة يساعد بعضاً ويدل عليه وبعض الادلة يساعد بعضاً آخر (قوله) وهذا النوع ، وهو تنقيح المناط دون النوع الاول ، أما مادل بالنص والاجماع فيه على تعيين علة الاصل فرجحانه ظاهر وهذا لم يعرف فيه خلاف فان التنقيح لم يدل النص والاجماع على تعيين علة أصله وانما تعينت بالاجتهاد وأما ما كان مدركه معرفة علة أصله هو الاستنباط فينظر في وجه ترجيحه ولعل وجهه ماذكر في شرح الجمع من أنه يشترط إتفاق الخصمين على العلة في تحقيق المناط وانما النزاع بينهما في الصور المعينة بخلاف التنقيح (قوله) وان اقر به ، أي بهذا النوع أكثر منكري القياس وانما أقروا به لأنهم بنوا على أن النص على التعليل نص على التعميم ذكره في شرح الجمع (قوله) ويستعمل تنقيح المناط فيها ، أي في الكفارة فيقول مثلا قد دل النص على وجوب الكفارة

---

(قوله) فيما يأتي واما لذات ، عبارة المؤلف واما لذات الوصف اه (قوله) أي على ماذكر من الادلة ، الظاهر عود الضمير الى كل ذلك واما قوله من الادلة في عبارة المؤلف فهي بيان ما يساعد عليه فلا تخلو عبارة المحشي من قلق اه ح قال اه شيخنا دامت افادته

الالحاق بذكر الجامع الذي لايفيد الاالظن والاستدلال بما يكون الالحاق فيه بالغاء الفارق الذي يفيد القطع وأجراه مجرى النص فى نسخه والنسخ به والزيادة به على النص ولم يجوز نسخه بخبر الواحد ، واما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد فى اثبات علة الحكم الذي دل النص اوالاجماع عليه دون علته وذلك كالاجتهاد فى اثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر ونحوه حتى يقاس عليها كل ماساواها فى ذلك وهذا فى الرتبة دون النوعين الاولين ولذلك انكره اهل الظاهر والامامية وطائفة من معتزلة بغداد ، قال الغزالي رحمه الله تعالى تنقيح المناط هو الجمع بين الفرع والاصل بالغاء الفارق وتخريجه هو الجمع بينهما باستخراج الجامع وحاصل ماذكرنا يرجع اليه ، واعلم انه لاتنافى في مسلك النص بين مراتب الصريح ومراتب الايماء فقد يجتمعان كما فى قوله ﷺ وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم قال فلااذن رواه ابوداود والترمذي والنسائي وابن ماجه وقال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن خزيمة والحاكم فلو لم يكن نقصان الرطب باليبس لاجل التعليل لانتفت الفائدة من ذكره اذ الجواب يتم من دونه فقد اجتمع في هذا المثال الايماء للاقتران والنص لاذن والظاهر للفاء اذ لو لم يبق الا واحداً منها لافاد التعليل ( وخبر الخثعمية ) روى الستة انه ﷺ لما سألته الخثعمية ان أبي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج أينفعه ان حججت عنه فقال أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته (١) أكان ينفعه قالت نعم(٢) وهذا مثال النظير لانها سألت عن حجها عن أبيها (٣) فذكر عليه السلام نظيره وهو قضاؤها دينه ورتب عليه الحكم وهو النفع فكان علة له والا لزم ان يكون ذكره عبثاً ففهم منه ان نظيره فى المسؤل عنه علة لمثل ذلك الحكم (و)هذا ( يسمى ) (٤)عندالاصوليين ( تنبيهاً على أصل القياس ) لمنافيه من ذكر

على المفطر بالجماع ولا فرق بين النكاح وغيره من الاكل والشرب بالافطار الا كون النكاح إيلاج فرج في فرج والاكل إزدراداً وابتلاعاً لغير المايع والشرب ابتلاعا للمايع وهذا الفارق ملغى في الشرع فيجب حذفه وحينئذ يتناول النص كلا الامرين ولهذا اجراه ابو حنيفة مجرى النص كما سيأتى (قوله) كون الشدة المطربة، أي الاسكار (قوله) دون النوعين الاولين ، اذلم ينص في تخريج المناط على علة الاصل ولم ينبه عليها (قوله) قال الغزالي رحمه الله تعالى ، تنقيح المناط هو الجمع بالغاء الفارق وقوله حاصل ما ذكرناه يرجع اليه ، في رجوعه اليه خفاء فان المؤلف قال فيما تقدم فتعين أن يكون المناط مافيه من العموم ، وقال فيناط بالباقي فيردان مقتضى كلام المؤلف كون الالحاق بجامع ومقتضى كلام الغزالي ان الالحاق بألغاء الفارق لابالجامع (قوله) اذ لو لم يبق الا واحد منها لافاد التعليل ، في كون هذا علة للسابق خفاء وفي شرح المختصر ، وكونه مفهوماً من الفآء واذن لاينافي الايمآء اذ لوقدرنا انتفاءهما لبقي فهم التعليل

---

(١) حكى لي بعض مشايخي أن سماع الحديث فقضيتيه باثبات الياء على خلاف القياس فيبحث عن صحة ذلك اه برطي ، الحاق الياء بعد تاء المؤنث مع الهاء لغة حكاها أبو علي ذكره مناه الرضي في بحث الضمائر في شرح قوله فالمرفوع المتصل ، ولفظ الرضي ، قال أبو علي وقد تلحق الياء تاء المؤنث مع الهاء قال رميتيه فاقصدت وما اخطأت الرمية اه قال في حاشية هنالك على قوله وما اخطأت الخ ، هكذا ضبط في نسخ ، وفي نسخة السيد ابراهيم باسناد الفعل الى الرمية وتخفيفها اه (٢) قال عليه الصلاة والسلام فحق الله احق بأن يقضى سألته الخثعمية عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على التعليل به أي كونه علة للنفع والا لزم العبث ففهم منه أن النظير في المسؤل عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع اه عضد (٣) يريد عن قضاء حجها عن أبيها هل ينفعه بمعنى هل يسقط وجوبه فقضاء حجها وصف والنفع بالمعنى المذكور حكم اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٤) قال في المختصر وشرحه للعلامة الجلال مالفظه ، وهذا الجواب من النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيه تنبيه على

الاصل الذي هو دين الآدمى على الميت والفرع وهو الحج الواجب عليه والعلة وهو قضاء فرض الميت فقدجمع فيه ﷺ اركان القياس كلها (١) ونحوه مافى الصحيحين جاءت إمرأة الى رسول الله ﷺ فقالت يارسول الله ان أمى ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها فقال أرأيت لوكان على أمك دين فقضيته أكان يؤدي ذلك عنها قالت نعم قال فصومى عن أمك وقدمثل للنظير بحديث عمر سأل عن قبلة الصائم فقال ﷺ أرأيت لو تمضمضت من الماء وانت صائم أتفطر قال لا قال فمه رواه ابو داود والنسائي (٢) ذكر حكم المضمضة ونبه على علته ليثبت في المسؤل عنه مثله، واعترض الآمدي على التمثيل به بانه ليس مما نحن فيه (٣) لانه لايصلح ان يكون علة لعدم الافساد الا مايكون مانعاً منه وكونه مقدمة للمفسد لم تفض اليه لايصلح لذلك غايته عدم مايوجب الفساد ولا يلزم منه وجود مايوجب عدم الفساد بل هو نقض لما توهمه عمر (٤) من ان مقدمة المفسد مفسد وفيه بحث لان في قوله عليه الصلاة

---

أركان القياس الاصل والفرع والعلة ودلالة المكلفين على العمل به وفي ما قالوه نظر لان الكلام في علة القياس التمثيلي وهذا من الاقتراني والوسط في الاقتراني وان كان علة للتصديق بالنتيجة فهم شرطوا فيه أن يندرج الاصغر في مفهوم الاوسط ويندرج الاوسط في مفهوم الاكبر فالحكم على الاصغر بمجهول الكبرى انما يصح بعد تسليم كليتها ليتحقق الاندراج ولا يتم في التمثيل لأنه اذا قيل النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فان سلمت كلية الكبرى لم يكن ثبوت الحرمة للنبيذ بالقياس على الخمر بل بالعموم وان منعت لم يتم الاقترانى لأن شرطه تسليم كلية الكبرى فاذاً ليس مثال الخثعمية بقياس تمثيلي وانما هو اقترانى لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نبهها على الصغرى لأن كون الحج ثابتاً في الذمة يستلزم كونه ديناً فالحج دين قضية معقولة وكل دين ينقضى بقضاء الولد مسلمة، فالحج ينقضي بقضاء الولد لازم لابالتمثيلي بل بالعموم، وقد عرفت أنهم اشترطوا في القياس التمثيلي ان لا يكون الفرع ثابتاً بالعموم وكثيراً مايلتبس القياسان على الفحول كما توهموا أن قول أمير المؤمنين عليه السلام اذا سكر هذى واذا هذى افترى قياس منه للمظنة على المئنة تمثيلي وانما هو اقترانى لان المظنة لم تشارك المئنة في السببية بالقياس وانما شاركتها باستقراء ربط الشرع لحكم المئنة بالمظنة وان كان استقراءً ناقصاً فالمظنة سبب للحكم بالنص لابالقياس وسيأتى تحقيقه اه والله اعلم

(١) عبارة مختصر المنتهى، وفيه تنبيه على الاصل والفرع والعلة وقريب منه عبارة العضد فناسب ذكرها لثلاثة من أركان القياس، وأما قول المؤلف عليه السلام فقد ذكر أركان القياس كلها فكان عليه ان يزيد ذكر الحكم اه عن خط السيد عبد القادر رحمه الله، وقد زاد لفظ أركان الجلال في شرحه على المختصر كما رأيت في الحاشية الاولى اه (٢) وضعفه احمد، وقال النسائي أنه منكر اه سبكى (٣) أى التنبيه على اصل القياس اه (٤) قال في شرح العلامة الجلال على المختصر مالفظه، يعنى أن عمر قاس المظنة على المئنة في كونها علة للافساد فنقض النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم العلة بوجود المظنة التى حكم عمر بعليتها في المضمضة مع عدم الحكم وهو الافساد ( لا ) أن ذلك ( تعليل لمنع الافساد ) الذى حكم به النبي صلى الله عليه

(قوله) فقد جمع صلى الله عليه وآله وسلم اركان القياس وفي ذلك دليل حجية القياس ولذا قال في شرح المختصر وفيه تنبيه على اصل القياس وعلى علة الحكم فيه وعلى صحة الحاق الفرع بها أي بالعلة (قوله) ذكر حكم المضمضة الخ، توضيح ذلك انه نبه على ان عدم ترتب المقصود وهو الشرب على المقدمة علة لعدم اعطائها حكم المقصود وقد ذكر حكم المضمضة وهو عدم الافساد ونبه على علته وهو عدم ترتب المقصود اعنى الشرب عليها ليعلم ايضاً ان القبلة ايضاً لا تفسد لعدم ترتب الوقاع عليها (قوله) ليس مما نحن فيه، أي ليس ذلك تعليلا لمنع الافساد بكون المضمضة مقدمة للمفسد لم تفض اليه لانه لا يصلح الخ (قوله) وفيه بحث، أي فيما

والسلام (١) تنبيهاً على الوصف المشترك بين المضمضة والقبلة وهو عدم حصول المقصود منهما وهو يصلح للعلية (٢) لعدم اشتراط المناسبة في الوصف المومى اليه ( ومنه ) أي من الايماء وهو مرتبة من مراتبه (الفرق بين حكمين) بوصفين اما (بصفة) أي بصيغة الصفة مع ذكر الوصفين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان (٣) او ذكر احدهما فقط نحو القاتل لا يرث(٤) ( او) بصيغة ( استثناء ) نحو «فنصف مافرضتم الا ان يعفون» (٥)(او) بصيغة (غاية ) نحو« ولاتقربوهن حتى يطهرن» (٦) ( او ) صيغة ( شرط ) نحو اذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيد ( او ) بصيغة (غيرها) كالاستدراك نحو «لايؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان (٧) ووجه استفادة العلة من ذلك كله ان التفرقة لابد لها من فائدة والا صل عدم غير المدعى وهو افادة علية ذلك الوصف ، واعلم ان فهم العلية لايستلزم القياس كما في آية السرقة عند من لايلحق النباش او يقول بأنه يسمى سارقاً (٧) وآية الزنا وحديثه عند من لايلحق اللائط ولا كون العلة متعدية للاتفاق على جواز كون المنصوصة ولو بالايماء قاصرة ( ومنه ) أي من الايماء وهو مرتبة أخرى ( ذكر )

ذكره الآمدي (قوله) لعدم اشتراط المناسبة في الوصف المومى اليه ، هذا ليس على اطلاقه لما سيأتي من اختيار المؤلف عليه السلام للتفصيل وهو اشتراط المناسبة في القسم الأخير فقط وهو لايقضي القاضي وهو غضبان وكأنه اراد بعدم اشتراط المناسبة فيما نحن فيه اعني حديث عمر إلا في القسم الأخير وهذا التأويل بناء على ان المراد فهم المناسبة وظهورها كما سيأتي وأما اذا كان المراد اشتراط نفس المناسبة في الواقع فلا بد منها في كل علل الايماء كما سيأتي ان شاء الله تعالى (قوله) او يقول بانه يسمى سارقا ، فيثبت الحكم فيها من غير قياس (قوله) وحديثه ، أي حديث الزنا الموجب للرجم

---

وعلى آله وسلم ( اذ ليس فيه ) أي في ذكر المضمضة ( مايتخيل كونه مانعاً من الافساد ) الذى حكم النبي بعدمه وهذا بناء من المصنف على مااختاره فيما سبق من صحة تعليل النفي بوجود مانع النفي وان لم يذكر المقتضي للافساد (اذ غايته) اى غاية ذكر المضمضة بيان المقدمة (لا نفسد) لا أنها تؤثر في الحكم الذى هو عدم الافساد وقد عرفت أن حقيقة العلة هي ماأثر في وجود الحكم فلا يكون ذكر المضمضة حينئذ تعليلا للحكم بعدم الافساد وهذا بخلاف قضاء الدين في خبر الخثعمية فانه مؤثر في النفع فيكون ذكره لتعليل النفع وعرفناك أن ذلك من القياس الاقتراني فكان عمر قال القبلة مقدمة مفسد وكل مقدمة مفسد مثله فمنع النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كلية الكبرى واسند المنع ببيان أن بعض المقدمات كالمضمضة ليس مثل ماهو مقدمة له وان صح ذلك في بعض المقدمات فان مقدمة الزنا مثله في التحريم وبهذا أي (يحدس) يثبت بالحدس أن مقدمة التكليفي مثله فان مقدمة الواجب واجبة ومقدمة الحرام محرمة دون مقدمة السبب فلا يكون سبباً مثله اه المراد نقله (١) أرأيت لو تمضمضت اه (٢) ان لم يكن مناسباً لعدم الخ اه سبكي (٣) ذكر حكمين أحدهما للراجل والاخر للفارس وفرق بينهما بالفروسية وعدمها اه جلال والله اعلم (٤) فان الحكمين توريث غير القاتل وعدم توريث القاتل ولم يذكر توريث غير القاتل ولايتوهم أن توريث غير القاتل مفهوم وكلامنا في الفرق بين الحكمين المنطوقين لانا نقول توريث غير القاتل منطوق بآية المواريث ولا كذلك المفهوم فان الفرض أن لادليل عليه الا المفهوم (٥) فانه فرق بين وجوب نصف الفريضة وعدم وجوبه بصفة العفو المذكورة بالاستثناء وقد عرفت أن المخصصات كلها راجعة الى الصفة اه جلال (٦) ذكر حكم الطاهرات بقوله « فأتوا حرثكم » وحكم الحائضات بقوله ولاتقربوهن وفرق بين الحكمين بوصف الغاية وهو الطهارة اه جلال والله اعلم (٧) يدل على أن التعقيد علة المؤاخذة اه سبكي (٨) أى بأن يكون ممن يثبت القياس في اللغة فلا يحتاج الى القياس هنا في إثبات الحكم اذ

وصف ( مناسب مع الحكم )(١) نحو لايقضي القاضي وهو غضبان نبه على علية الغضب لشغله للقلب وتشويشه للنظر لعدم جواز القضاء ونحو اكرم العلماء واهن الجهال (٢) وذلك لانه يغلب من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار هذا اذا ذكر الوصف والحكم كلاهما (٣) (و) اما اذا لم يقع الا ( ذكر واحد ) منهما فاختلف فيه على اقوال ثلاثة ( قيل ايماء ) مطلقاً سواء كان المذكور هو الوصف والحكم مستنبط نحو «واحل الله البيع» فان حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة (٤) او الحكم والوصف مستنبط وهو كثير ومنه اكثر العلل (٥) المستنبطة نحو حرمت الخمر (٦) ( لانه ) يعني الايماء في هذه المرتبة ( الاقتران ) بين الوصف والحكم ( معنى ) وهو يتم بذكر احدهما وتقدير الاخر (و) قيل ( لا ايماء ) في شيء منهما ( لانه الاقتران ذكراً ) وهو منتف (و) قيل هو ( ايماء في ) ذكر ( الوصف ) دون الحكم لا في ذكر الحكم دون الوصف (لان ذكر الملزوم ) وهو العلة لكونها تستلزم حكماً ويستتبعه

---

حكمه حينئذ داخل في عموم قوله تعالى « والسارق والسارقة » الآية لان من أثبت القياس في الائمة لم يحتج اليه في الاحكام اه والله اعلم (١) فان قلت قد سبق أن غير الصريح وهو الايماء واخواه ماافاده اللفظ من احوال مذكور وكانت الحال غير مذكورة وهنا قد ذكر الحكم وحاله وهو الوصف ، قلنا حاله علية الوصف ولم تذكر صريحاً كقولك لاجل كذا ولا ظاهراً بنحو لام التعليل اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٢) فانه يسبق الى الفهم أن العلم علة للاكرام والجهل علة للاهانة اه منتخب (٣) في شرح ابن جحاف أما لو ذكر أحدهما فقط والآخر مقدر فذكر الوصف وحده كقوله « وأحل الله البيع » فالوصف المذكور حل البيع والحكم المقدر صحة البيع وذكر الحكم وحده ونحو حرمت الخمر فالحكم المذكور تحريم الخمر والوصف المقدر هو الاسكار فهل يكون ذلك ايماء ، فيه ثلاثة مذاهب قيل هو ايماء لان الاقتران الذي يحصل به الايماء هو الاقتران معنى وهو حاصل سوآء كانا مذكورين معاً أو أحدهما مذكور والاخر مقدر وقيل لا ايمآء لان الاقتران الحاصل به الايماء هو الاقتران ذكرا ولم يكونا مذكرين معاً فلا اقتران فلا ايماء وقيل ايماء في ذكر الوصف وحده لانه ملزوم للحكم وذكر المزوم كذكر لازمه فكان ذكره في قوة ذكرهما معاً فيحصل الاقتران ذكراً فيكون ايماء بخلاف ما لو ذكر الحكم وحده لانه لازم للوصف وذكر اللازم ليس ذكراً للملزوم لانه أعم ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص اه منه(*) وعبارة النيسابوري فهذا ماوقع الاتفاق عليه من اقسام الايماء لان كلا من الحكم والوصف المقترن به مذكور صريح اه (٤) فان قيل الصحة حكم عقلي ، قلنا لايضر ذلك لانه قد تقدم ان القياس العقلي مالم يكن للشرع مدخل في شيء من اركانه فهذا قياس شرعي وقد يتكلف بان اللام في الصحة عوض عن المضاف اليه اى صحة البيع ويكون من اضافة الصفة الى الموصوف اى البيع الصحيح والبيع الصحيح حكم وضعي لانه سبب للملك اويكون مثالا على رأى من يجعل الصحة حكما شرعياً ولا يضر كون المؤلف اختار خلافه لان المراد بالمثال تصور المسألة لاتصحيح المثال اه عن خط السيد عبد القادر ابن احمد (٥) انما قيد بالاكثر لان المستنبطة قد توجد في غيره اه منتخب (٦) فان الحكم وهو التحريم صريح والوصف وهو الشدة المطربة مستنبطة منه اه رفواً

(قوله) لشغله للقلب وتشويشه للنظر ، فيجوز ان يخرج منه الغضب اليسير ويلحق به افراط الجوع والعطش ونحو ذلك مما يشوش واما اذا كان العلة عين الغضب لم يخرج منه شيء ذكره في حواشي الفصول (قوله) لعدم جواز ، متصل بقوله علية الغضب (قوله) او الحكم ، أي او كان المذكور هو الحكم الخ (قوله) لانه ، أي الايماء والاقتران ذكراً اذ به يتحقق الاقتران

(قوله) كذكر لازمه ، وهو صحة البيع فيكون كالمذكور فيتحقق الاقتران (قوله) فلا بد فيه من كون المدلول حكما اوحالا المذكور ، فاللازم مذكور بذكر ملزومه بخلاف العكس لكن يقال المدلول عليه في الايماء هو العلية وهي حال المذكور وهو الحكم سواء ذكر الملزوم وهو الوصف وذكر اللازم وهو الحكم اما مع ذكر الملزوم فلما عرفت من ان اللازم مذكور بذكر ملزومه واما مع ذكر اللازم وهو الحكم فاذا كان مذكوراً صريحاً فالمدلول عليه وهو العلية حال المذكور وهو الحكم المعلل اذ قدسبق للمؤلف عليه السلام في مفهومات الخطاب ان العلية في الايماء حال غير مذكور لمذكور هو المعلل فتأمل (قوله) على تفسير الايماء ، بانه أما الاقتران معنى او الاقتران ذكراً او الاقتران معنى بشرط ذكر الوصف دون الحكم لا العكس ﴿٥٦٠﴾ (قوله) واما ثمرته ؛ أي الخلاف المبني على تفسير الايماء فهي الخلاف في تقديمه عند التعارض فمن قال بانه ايماء قدمه على القياس المستنبط أي الثابتة علته بالاستنباط ومن قال بانه ليس بايماء لم يقدمه عليه والذى في شرح المختصر هل يكون ايماء يقدم عند التعارض على المستنبطة بل ايماء انتهى وينظر هل اثبات هذه الثمرة ينافي كون الخلاف لفظياً ام لا (قوله) لصحة العلية ، أي لكون علل الايماء صحيحة (قوله) والمختار اشتراطه ، لعل تذكير الضمير باعتبار المضاف اليه وهو الوصف أو باعتبار ان معنى مناسبة الوصف كونه مناسباً (قوله) في القسم الاخير ، وهو لايقضي القاضي وهو غضبان لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض ولهذا قال المؤلف عليه السلام الذى يفهم أي القسم الاخير الذى يفهم العلية لأجل المناسبة أي مناسبته الحكم (قوله) لافي الباقي ، أي من اقسام علل الايماء لان التعليل يفهم من غير المناسبة وقد وجد (قوله) والمراد شرط فهم المناسبة الخ ، يعني انما ذكر من التفصيل انما يصح اذا اريد بالمناسبة ظهورها واما نفس المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة لافي الامارة المجردة ذكره في شرح المختصر وكلام المؤلف عليه السلام دفع لما يقال كيف لم يشترط المناسبة في سائر الاقسام ، فاجاب بان المراد اشتراط فهم المناسبة

( كذكر لازمه ) (١) فيتحقق الاقتران (٢) وذكر اللازم بخلاف ذلك لان اثباته لايستلزم اثبات ملزومه(٣) فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يتحقق الاقتران وهذا القول ارجحها لان الايماء كما عرفت من أقسام المنطوق فلا بد فيه من كون المدلول حكما او حالا للمذكور وقد نبهك على ان الخلاف لفظي مبني على تفسير الايماء ( و ) اما ( ثمرته ) فهي (الخلاف في تقديمه ) (٤) عند التعارض (على) القياس ( المستنبط ) (٥) ومما يحسن بيانه الخلاف في اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه لصحة العلية فقيل يشترط (٦) مطلقاً وقيل لا (٧) والمختار اشتراطه (٨) في القسم الاخير الذي يفهم للمناسبة لافي الباقي والمراد شرط فهم المناسبة اذ نفسها لابد منها في كل علة باعثة (٩) وان خفيت ( ومنها ) أي من طرق العلة ( السبر (١٠) والتقسيم ) وهو المسلك الثالث

(١) والحل يستلزم الصحة وربما يقال الصحة موافقة الامر والحل اعم منها لوجوده في المباح والاعم لايستلزم الاخص انما الامر بالعكس اه جلال والله اعلم (٢) والحل يستلزم الصحة التي هي الحكم فكأن الحكم مذكور والوصف أيضاً مذكور ، فكلاهما مذكور بخلاف العكس مثلا لاتبيعوا البر بالبر فان حرمة الربا لايلزمه التعليل بالوزن مثلا ، وانما قلنا ان الوصف وهو الحكم يستلزم الحكم الذى هو الصحة لأنه لو لم يكن صحيحاً لم يكن مثمراً وكان عبثاً ومنصب الشرع يجل عن شرع مثله اه رفواً (٣) لجواز كون اللازم أعم من الملزوم اه منتخب (٤) أى الايماء وقوله على القياس المستنبط وعبارة المتن المستنبطة اه (٥) الظاهر من هذه الثمرة مخالفة كون الخلاف لفظياً اه عن خط العلامة عبدالقادر (٦) لأن الغالب من تصرفات الشارع ان يوافق تصرفات العقلاء اه رفواً والله اعلم (٧) لايشترط مطلقاً واليه ذهب الغزالي اه رفواً لأن التعليل يفهم دون المناسبة اه منتخب (٨) عبارة المختصر وشرحه للنيسابورى ، وثالثها المختار أن نقول ان كان التعليل فهم من المناسبة كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لايقضى القاضى وهو غضبان اشترطت المناسبة لامتناع فهم التعليل فيه بدون المناسبة بالفرض والا فلا كما في سائر اقسام الايماء لأن كل واحد منها مستقل في إفادة التعليل فلم يحتج الى اشتراط المناسبة اه (٩) لا الامارة المجردة عن المناسبة اه منتخب (١٠) في كون

(قوله ) فاذا كان مذكوراً صريحاً الخ ، يقال رب حكم لاعلة له وهو معنى وجود اللازم بدون الملزوم لاحتمال ان اللزوم غير بين اوله ملزوم آخر وقول المؤلف ان العلة في الايماء الخ لا ينافيه فذلك فيما كان ايماء وهو تعليل وما نحن فيه اعني ذكر الحكم فقط ليس بايماء

( وهو حصر اوصاف الاصل ) الموجودة فيه الصالحة للعلية فى بادي الرأي ومعرفها باعيانها ( ثم ابطال بعضها ) وهو ماعدا الذي يدعي انه علة ( بدليله ) أي بدليل الابطال وسيجيء بيان طرقه فالحصر عند التحقيق راجع الى التقسيم والسبر (١) الى الابطال كتعيين الكيل ثم ابطال علية القوت والطعم فى قياس الذرة على البر (و) فيه تمهيدات ، الاول انه ( يكفى ) المستدل فى بيان الحصر اذا منع ان يقول بعد قوله بحثت ف( لم أجد ) سوى هذه الاوصاف ويصدق لعدالته وتدينه فلا يتهم بانه لم يبحث او بحث ووجد ولم يذكره ترويجاً لكلامه وذلك (٢) مما يغلب ظن العدم لان الاوصاف العقلية والشرعية مما لو كان لما خفي على الباحث عنه فلا يقال عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود (او) يقول ( الاصل عدم غيرها ) فان ذلك يحصل الظن المقصود ( و ) الثاني ان المستدل ( لاينقطع ان أبدي ) من جهة المعترض ( وصف ) آخر كان يقال فيما سبق من المثال (٣) وصف آخر وهو كونه خير قوت ( فيبطله ) المستدل حينئذ

---

هذا الطريق يفيد ظن العلية نظر ، ولم يعده صاحب التنقيح طريقاً ، وكذلك تنقيح المناط ، وقال يعني صاحب التنقيح علماؤنا لم يعتبروها ، وقال على تقدير قبولهما يرجعان الى النص او الاجماع اه ووجه النظر ، انه أما ان يراد بكون الاوصاف صالحة ظن العلية رجع الطريق الى المناسبة والاخالة وحينئذ يرجح بين تلك الاوصاف مع التنافي ومع عدمه يصح كل منها على الصحيح من جواز تعدد العلل ، وأما ان يراد بكونها صالحة أى ببادى الرأى دون التحقيق ثم يبطلها الا واحداً بحسب التحقيق فيقال قد جعلتم من طرق الابطال عدم ظهور المناسبة فهل ظهرت المناسبة في المستبقي بحسب التحقيق رجع الى المناسبة ام لم تظهر بل اكتفى بما كان عليه من المناسبة ببادى الرأى فقد فرضنا أن تلك الصلوحية لاتفيد ظن العلية وسيأتي في الطرد والعكس زيادة بيان لهذا ، فان قلت تجدد للمستبقي حصول ظن العلية بعد ابطال سائر الاوصاف وان لم تظهر مناسبة لئلا يخلو الحكم عن العلة ، قلت فهل توجبون قبل السبر لزوم ظهور تعليل الحكم المعين في الجملة والسبر انما هو لتعيين العلة إن لم توجبوه فلعل هذا الحكم مما لايلزم ظهور علته وإن اوجبتموه فاما في نفس الامر كما هو قول مثبتي الحكمة وهو حق قطعاً لكن يلزم منه ظهورها لنا واما ان لم توجبوا ظهورها لنا فهلم دليلا والادلة الآتية إنما تقتضي اللزوم بحسب نفس الأمر وسنبين ذلك قريباً اه من نجاح الطالب للمقبلي رحمه الله (١) لم لم يقل والابطال الى السبر كما قال الحصر الى التقسيم ولعله للتفنن في العبارة لان الحاصل واحد اه (٣) أى عدم الوجود مع البحث اه (٢) في نسخ بعد هذا هنا

---

وظهورها وذلك في القسم الاخير فقط واما نفس المناسبة فلا بد منها في جميع علل الايماء وقد عرفت ما ذكرنا في قول المؤلف عليه السلام لعدم اشتراط المناسبة في الوصف المومى اليه فانه اطلق هنالك عدم الاشتراط ، واعلم ان المؤلف عليه السلام قد اختار في مباحث شروط العلة صحة التعليل بالامارة المجردة ولامناسبة فيها اللهم الا ان يقال هي مجردة عن ظهور المناسبة كما يفهم من قول المؤلف عليه السلام فى تفسير هاهنالك أي وصفاً لايظهر اشتماله على حكمة وقوله مما لايطلع على حكمته استقام ما ذكره هاهنا او يقال الكلام هنا مفروض في العلة الباعثة وقد اشار الى هذا في الحواشي واما شارح المختصر فقد منع فيما سبق صحة التعليل بالمجردة فكلامه موافق لما بنى عليه سابقاً (قوله) حصر اوصاف ، يعني في عدد معين في بادي الرأى فيندفع بهذا مايقال صلوح الاوصاف للعلية مع ابطال البعض متناف ، ووجه الدفع ان عدم صلوح البعض انما هو بعد النظر والتأمل ( قوله ) ومعرفتها بأعيانها ، عطفه على الحصر مشعر بانه كالتفسير له ولم يذكره في شرح المختصر (قوله) فالحصر عند التحقيق راجع الى التقسيم الخ ، ان قيل فينبغي ان يقال التقسيم والسبر ليوافق ترتيب اللفظين ترتيب معنييهما ، قلنا أجيب بكلام نسب الى ابن ابى شريف ان مجموع اللفظين علم للمسلك فهو مفرد لانظر فيه الى ترتيب انتهى ، واما الجواب بان الواو لمطلق الجمع فربما يمنع لان المراد التقدم في اللفظ ( قوله ) كتعيين الكيل ثم ابطال علية القوت والطعم ، تعيين الكيل نتيجة السبر لانتيجة التقسيم والسبر ولعل هذا بيان لحاصل المعنى واما تفسير لفظ التقسيم والسبر فبأن يقول بحثت عن اوصاف البر فما وجدت مايصلح علة للربوية في بادى الرأى الا الطعم اوالقوت او الكيل لكن الطعم والقوت لايصلح لذلك عند التأمل فتعين الكيل وهو هكذا في شرح المختصر (قوله) مما لو كان ، الاولى كانت أي الاوصاف (قوله) فيما سبق خبر مقدم وقوله وصف اخر مبتدأ مؤخر (قوله) فيبطله المستدل ،

---

فلاعليه والله اعلم اه حسن يحيى ح (قوله) الاولى كانت ، الضمير عائد الى ماقبل اه ح عن خط شيخه (قوله) وقوله وصف آخر مبتدأ ،

والا احصر (١)ولا ينقطع اذغايته منع مقدمة وهو لايقتضي الالزوم الدلالة عليها وقيل ينقطع لظهور بطلان حصره والحق لا لانه اذا ابطله تم حصره وله ان يقول لم ادخله في حصري علماً مني بعدم صلوحه علة وان يقول انما ادعى الحصر المظنون وظهور خلاف المظنون غير مستنكر كالمجتهد يظهر له خلاف مظنونه (و)الثالث ان ( الابطال) (٢) من المستدل لكون بعضها علة (أما بثبوت الحكم بالمستبقي) دون سائر الاوصاف ( في صورة) ماليعلم ان لا اثر لغير المستبقي وهذا الطريق يسمى بالالغاء نحو ان يقول المستدل القوت باطل لان الملح ربوي وليس بقوت (و) هذا ( ليس من نفي العكس)الذي قد مر انه لايفيد عدم العلية لجواز تعدد العلل وان شبهه من حيث يثبت به عدم علية الوصف بثبوت الحكم بدونه في بعض الصور وذلك ( لعدم الحاجة الى نفي الاستقلال)(٣) حتى يلزم ان يكون هذا من ذاك لان القايس يكفيه (٤) نفي جزئية المحذوف فيقول لو كان المحذوف جزءاً من العلة لما كان الوصف المستبقي مستقلا بالحكم وبه يتم المطلوب

---

وصف الخ اه (١) قال صاحب غاية الوصول والا لزم انقطاعه وابطال حصره فاذا درجه في الابطال مع ما ابطل لم يعد منقطعاً فيما يقصد من التعليل بالمستبقي اه بالفظ والله اعلم (٢) في شرح ابن حجاف ، وأما الثاني وهو ابطال بعض الاوصاف فعلى المستدل أن يبطله باى الوجوه الثلاثة أحدها قوله أما ببيان ثبوت الحكم بالمستبقي وحده في أى صورة يكون فيها المستبقي علة مستقلة فثبت بذلك استقلاله بالعلية في محل النزاع وقد يتوهم أن هذا هو نفي العكس لان حاصله أن المبطل لو كان علة لم يثبت الحكم من دونه وانه لايفيد نفي العلية عنه لما تقدم من جواز تعدد العلل وليس منه لعدم الحاجة في نفي العكس الى نفي الاستقلال اذ لايقال فيه لو كان هذا الوصف علة لما استقل الوصف الاخر بالعلية بل مداره لو كان هذا الوصف علة لما ثبت الحكم من دونه ومدار هذا على بيان استقلال الباقي بالعلية اذ بتسليم استقلاله يتم مطلوب المستدل فيكفيه في نفي ما عدا الوصف المستبقي أن الاصل عدم علة أخرى ،فان قيل واذا كان لابد من صورة يتحقق فيها استقلال الوصف المستبقي بالعلية فيستغنى عن هذا الاصل الذى استدل على العلية فيه بالسبر والتقسيم يجعل تلك الصورة اصلا فيلحق الفرع بها ولا يحتاج الى صورة السبر والتقسيم ، قلنا لو استغنى بجعلها اصلا لربما وقع المستدل في مؤنة اكثر من مؤنة السبر والتقسيم ، مثاله لو اراد المستدل إلحاق الزبيب بالبر في تحريم التفاضل فيقول ثبت تحريم التفاضل في البر فلا بد من علة لذلك وهي إما الكيل او الطعم او الاقتيات او المجموع فلا تكون هي الطعم والاقتيات ولا المجموع فتعين ان تكون هي الكيل اذ قد ثبت استقلاله بالعلية من دونها كما في الملح على فرض ثبوته فيه ، لايقال فاذا ثبت ذلك في الملح فليلحق الزبيب به ويستغنى عن البر وعن جعله اصلا لأنه يقال ربما يقع المستدل في مؤنة اكثر لكثرة الفوارق بين الزبيب والملح وبعد شبهه به فربما يحتاج الى إبطال اوصاف اكثر اه (٣) بأن يقول لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه اه عضد (٤) قلت اذ لايضره استقلال المحذوف لجواز تعدد العلل وسيأتي في بحث المعارضة في اعتراضات القياس مايؤيد هذا حيث قال أن ابدآء المعترض لوصف مستقل لاينافي تعليل المستدل لجواز

---

أي فيلزمه ابطاله (قوله) الا عليها ، يعنى لا الانقطاع والا كان كل منع قطعاً والاتفاق على خلافه (قوله) علماً مني بعدم صلوحه علة ، أي علمت في بادى الرأى بخلاف ما ثبت بطلانه فانه كان في بادى الرأي صالحاً وانما تبين بطلانه بعد التأمل (قوله) انما ادعي الحصر المظنون ، لا المقطوع (قوله) وهذا ليس من نفي العكس ، دفع لما يقال ان بيان نفي العلة بالالغاء يشبه نفي العلة بنفي العكس أي بانه انتفى عكمها لان القوت انتفى عن الملح ولم ينتف الحكم وهو الربوية بل وجد مع انه قد تقدم ان العكس ليس بشرط فلا يضر انتفاء العكس في نفي العلية لجواز تعدد العلل لكنا قد ابطلنا علية القوت بانتفاء العكس في الملح ، فاجاب المؤلف عليه السلام بانه لاحاجة فيما نحن فيه الى نفي الاستقلال أي استقلال المحذوف بل يكفي القايس نفي جزئية المحذوف وانما لم يحتج الى نفي استقلال المحذوف لان استقلال المحذوف لايضره لجواز تعدد العلل فيتم قياس المستدل بعلته وسيأتى في بحث المعارضة في الاعتراضات مايؤيد هذا حيث قال ان ابداء المعترض لوصف مستقل لاينافي تعليل المستدل لجواز تعدد العلل

---

ينظر اذ مع وجود هنا في عبارة المؤلف لاحاجة الى ماذكره المحشي اذ الخبر هنا والله اعلم اهـ ح قال شيخنا المغربي

(ولا) يقال انه حينئذ ( يستغني بجعل تلك الصورة ) التي هي الملح في المثال ( أصلا ) يقاس عليه الذرة مثلا ليسقط مؤنة الابطال لأنه يجاب بان ذلك لايستمر ( فربما يقع ) المستدل (١) ( في مؤنة اكثر ) من تلك فان الملح مثلا يجوز ان يكون له اوصاف ليست في البر يحتاج في ابطالها الى مثل تلك المؤنة او اكثر ( اوبطرديته ) (٢) أي الوصف المحذوف بان يكون من جنس ماعلم الغآؤه من الشارع أما ( مطلقاً) أي في جميع احكام الشرع كالطول والقصر ( او في ذلك الحكم ) وان اعتبر في غيره كالذكورة والانوثة في احكام العتق دون الشهادة وولاية النكاح والارث ( او بعدم ظهور مناسبته) (٣) أي الوصف المحذوف وهذا هو الطريق الثالث من طرق الحذف ولا يجب ظهور عدم مناسبة المحذوف لان المستدل مصدق في قوله بحثت فلم أجد لعدالته (فان قيل) من جانب المعترض الوصف ( الباقي كذلك ) أي بحثت فلم أجد له مناسبة ويصدق لعدالته ( فالترجيح ) (٤) هو اللازم للمستدل حينئذ للتعارض بين الوصفين الحاصلين

وحينئذ يظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين نفي العكس بان المراد به نفي عكس العلة المستقلة (قوله) ولا يقال انه ، أي المستدل حينئذ أي حين ثبت الحكم بالمستبقي في الحكم بدون سائر الاوصاف (قوله ) يستغني ، أي عن الاصل الاول وهو البر (قوله ) بان ذلك لا يستمر ، أي بأن سقوط مؤنة الابطال

---

تعدد العلل اه (١) والمراد بالمستدل هنا هو المناظر لان الناظر المجتهد وانه لايكابر نفسه بل يجب عليه العمل بظنه اه شرح ابن جحاف والله اعلم (٢) في شرح ابن جحاف ، ثانيها أن يبين المستدل كون ماعدا المستبقى وصفاً طردياً اما مطلقاً أي في كل حكم كالطول والقصر والسواد والبياض ونحو ذلك مما علم من الشارع الغاؤه في كل حكم كفي القصاص والكفارة والارث والعتق وغيرها أو في الحكم بخصوصه كالذكورة والانوثة المعلوم من الشارع الغاؤهما في نحو العتق دون القصاص والارث ونحوهما فاذا بين المستدل ذلك تم دليله اه (*) (والمجتهد) يرجع في مناسبة الوصف او طرديته ( الى ظنه ) اذ الفرض أنه عدل طالب للحق ( ومتى كان الحصر ) للاوصاف ( والابطال للبعض قطعياً ) بأن يقع الحصر بمنفصلة حقيقية والابطال باجماع قطعي ( فقطعي ) أي فتعيين العلة قطعي لكن هذا فرض محال لان المنفصلة الحقيقية انما تكون بين نفي واثبات فنفي الموجود لايعلل به والموجود لاينحصر في المذكور بقاطع لجواز كون العلة وصفاً خارجاً عن اوصاف المحل كما تقدم في النهي لامر خارج ولهذا اشتراط البعض وقوع الاجماع على كون الحكم معللا بأوصاف محله الذاتية لجواز كون العلة هي أحد لوازمه الخارجية والا يكن كل من الحصر والابطال قطعياً فظني اي فتعيين العلة ظني اه من المختصر وشرح الجلال عليه (٣) ثالثها أن لا يظهر للمستدل وجه مناسبة ماعدا المستبقى ولا يجب عليه أن يقيم الدليل على عدم مناسبته بل يكفيه أن يقول بحثت فلم اجد له وجه مناسبة ويصدق لانه عدل اخبر عما لاطريق اليه الا خبره فان قال المعترض فالمستبقى كذلك ايضا ليس له وجه مناسبة فللمستدل أن يرجح سبره على سبر المعترض بموافقة سبره لتعدية الحكم ليعم فتكثر الفائدة وليس له أن يبين مناسبة المستبقى لان بيان مناسبته خروج وانتقال من دليل الى دليل آخر اعني تعيين العلة بابداء المناسبة فيكون انقطاعاً عما كان فيه من الطريق الاولي اه من شرح بن جحاف (*) لكن الظاهر أن عدم ظهور مناسبته انما يكون لظهور طرده فيكونان معرفا واحداً ويلزم ان يكون المستبقى بخلافه أي مناسباً فلا تكون عليته ثابته بالسبر بل بالمناسبة فلا يكون السبر مسلكا مستقلا اه شرح مختصر للجلال والله اعلم (٤) يقال الترجيح

من السبر كالترجيح بالتعدية وغيرها من وجوه الترجيح الآتية في بابه ان شاء الله تعالى (و) ليس للمستدل أن يبين مناسبة وصفه لان ( بيان مناسبته خروج ) من مسالك السبر الى مسالك الاخالة ، ﴿ فائدة ﴾ (١) علة حرمة الربا اما المال او الاقتيات او الادخار او الطعم او القدر او الجنس اذ لاقائل بغيرها ، لايصلح مطلق المال علة للاجماع على جواز بيع فرس بفرسين قال الشافعي رحمه الله تعالى ولا الاقتيات والادخار لعموم لاتبيعوا الطعام بالطعام ، للقوت المدخر وغيره وكذا القدر والجنس لانه لايلايم حرمة الربا فيفسد وضعه (٢) وقال مالك رحمه الله تعالى وكذا الطعم (٣) لانه مالم يصلح للادخار يكون معرضاً للفساد فلايشعر بالعزة (٤) المؤثرة فى ذلك ، قلنا قد وجد حرمة الربا دون الطعم في الاثمان (٥) وبدون الاقتيات والادخار (٦) في الملح ولا نسلم فساد وضع القدر والجنس لان المصلحة رعاية غاية العدل وانما يتحقق فيما فيه المساواة صورة بالقدر ومعنى بالجنس على ان عليتها ثابتة باشارة النص (٧) فى مثلا بمثل لكونه حالا والحال قيد فى صاحبها (٨) والحكم ينصرف الى القيد ولذا يتعلق الطلاق بالركوب في انت طالق ان دخلت راكبة (و) اذا تقرر (٩) عندك

---

انما يكون بعد تسليم كون الدليل دليلا على تقدير انفراده ، وايضاً الترجيح بالتعدية وكثرت الفائدة اثبات للشريعة بكثرة الفائدة وهو باطل كما قلنا في وضع اللغة سواء ، وحاصله أن الواضع اراد أن يدل هذا اللفظ على عدة معان مع جوز ارادته أقل من ذلك ، وهنا اراد بدليل الاصل عدة احكام بواسطة القياس مع جواز اقتصاره على الاصل والتجوز لايكفي المدعي والحق المنع في الموضعين اه نجاح الطالب (١) ذكرها الفناري في فصوله اه (٢) أى وضع الوصف أى يبطل اعتباره اه (*) بخلاف الطعم ، حيث يشعر بالعزة لأن بقاء البشر والحيوانات به فلا يؤخذ الزائد مجاناً اه فصول بدايع والله اعلم (٣) قال في مصباح اللغة الطعم بالفتح يطلق على كل مايساغ حتى الماء ، والطعم بالضم الطعام وقولهم الطعم علة الربا المعنى كونه مما يطعم أى يساغ جامداً كالحبوب أو مائعاً كالعصير والدهن والخل والوجه أن يقرأ بالفتح لان الطعم بالضم يطلق ويراد به الطعام فلايتناول المائعات والطعم بالفتح يطلق ويراد به مايتناول استطعاماً فهو أعم (٤) اى القلة ، أى بكونه عزيزاً اذ المدخر عزيز (٥) والتمنية قاصرة اه فصول البدايع (٦) عبارة فصول البدايع ، وبدون الادخار اه (٧) قوله صلى الله عليه وآله وسلم بيعوا الذهب بالذهب مثلا الخ اه (٨) المعروف في عاملها وتوجيه العبارة ممكن اه (٩) في شرح ابن جحاف ، وأيضاً فان هذه الطريق وما بعدها لما كانت مبنية على مقدمة يمكن منعها وهي

---

(قوله) اوالادخار ، للاقتيات (قوله) اذلاقائل بغيرها ، مفهوم قوله بغيرها ان المالية قد قال بها قائل وقد ذكره في شرح الفصول عن بعضهم فيخالف قوله لايصلح مطلق المال علة للاجماع الخ وقول المؤلف عليه السلام لاقائل بغيرها خلاف ما في البحر عن سعيد ان العلة تفاوت المنفعة فيحرم التفاضل بين الزبيب والتمر والبر والذرة والدخن وعن ربيعة اتفاق الجنس ووجوب الزكاة فتحرم شاة بشاتين (قوله) للاجماع على جواز بيع فرس بفرسين ، في البحر خلاف ابن شبرمة لانه جعل العلة اتفاق الجنس فقط (قوله ) لايلائم حرمة الربا ، أي لاملائمة بين القدر والجنس وحرمة الربا أى الزيادة (قوله) فيفسد وضعه ، أى وضع الوصف علة لحرمة الربا وسيأتى في كلام المؤلف عليه السلام مايؤيد هذا التفسير حيث قال ولانسلم فساد وضع القدر والجنس ( قوله ) فلا يشعر بالعزة ، أى بكون المطعوم عزيزاً كالمدخر ( قوله ) المؤثرة ، أى العزة في ذلك أي في تحريم التفاضل لان العزة تقتضى عدم التسامح بالزيادة فيحرم (قوله) ولانسلم فساد وضع القدر والجنس الخ ، هذا منع لما ذكره الشافعي من أن الجنس والقدر غير ملائمين لحرمة الربا وأما قوله قلنا قد وجد الخ فلم يتقدم في كلام الشافعي ومالك ما يخالفه حتى يكون هذا جواباً عليه بل كلاهما موافق فلو قال المؤلف عليه السلام وايضاً فقد وجد الربا الخ ثم يقول فاما القدر والجنس الخ لكان أولى (قوله) لان المصلحة ، يعنى في تحريم الربا أي الزيادة (قوله) وانما يتحقق ، اى يثبت رعاية غاية العدل (قوله) على أن عليتها ، اى المساواة الحاصلة بالقدر والجنس ثابتة باشارة النص يعنى فليست مما نحن فيه اعنى ما تثبت عليته بمجرد السبر والتقسيم حتى يتكلف للجواب عما ذكروا ، فان قيل وكذا علية الطعم تثبت بتنبيه النص وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل ، فالجواب إن القيد في الكلام هو المثلية فينصرف الحكم اليه لاالى الطعام فلا حجة فيه للشافعي (قوله) قيد في صاحبها ، صوابه في عاملها

---

(قوله) فلم يتقدم في كلام الشافعي ومالك مايخالفه ، الظاهر انه ابطال لمذهبيهما على التوزيع فتأمل اه ح قال اه شيخنا

كيفية العمل في مسلك السبر فلا بد من اقامة دليل على اعتباره فى الشرع وكونه دليلا على العلية وكذلك مايجيء بعده من المسالك كالاخالة والشبه وغيرهما فنقول (دليل العمل بهذا) (١) المسلك (وما بعده) من المسالك (٢) انه لابد لكل حكم من علة لما ثبت من (الاجماع على تعليل الاحكام) أما (وجوباً) كماهو رأي المعتزلة (او تفضلا) كما هو رأي الجمهور (٣) وقد حصل فى اثبات هذه المسالك (٤) تقريب وهو ان

---

أن كل حكم من احكام الشرع لابد له من علة والا لم يفد السبر والتقسيم ، وكان يمكن أن يقال هذا الحكم غير معلل ، أشار رحمه الله تعالى الى دفع ذلك بقوله ودليل العمل بهذا ومابعده من الطرق ، الاجماع على تعليل الاحكام كلها إما وجوباً كالمعتزلة او تفضلا كغيرهم ولظاهر قوله تعالى « وما ارسلناك الا رحمة للعالمين » أى بمراعات مصالحهم فيما شرع لهم من الاحكام فلو فرض حكم لغير مصلحة لكان إرسالا لغير الرحمة فيكون مخالفاً لظاهر العموم ، والمراد بما ذكر من التعبد في الاحكام أن علته لم تظهر فلم يتعقل الا غير معلل أصلا اه (١) أما ان اريد أن هذه الادلة تدل على أنه لابد من علة في نفس الامر ودليل علمي عقلي وهو أن الحكيم لايفعل الا لحكمة، غايته ان الاشاعرة ناقضوا هنا لأنهم يمنعون تعليل افعاله تعالى ، وقول العضد وجوباً عند المعتزلة وتفضلا عند غيرهم كلام غير صحيح وكيف التفضل بالمال هل هو الا كالتفضل بخلق اله ثان بزعمهم كما عرف من قولهم يلزم الاستكمال بالغير ، وقول بعضهم الفائدة لا الغرض ترويج باطل ايضاً لأن الفائدة ان قصدت فهي الغرض وان لم تقصد فاتفاقيه لايصح التعليل بها حقيقة ، وقد نبهنا في المقدمات على أن ذكر الوجوب والتفضل مغالطة بغالط الاشتراك ولا اقول غلطاً حاشا المحقق العضد عن ذلك ، واذا عرفت خلاف الاشاعرة المستقر فكيف يتم الاجماع من دونهم وهم من فرق المسلمين ومناقضاتهم هنا لاتصحح الاجماع ما لم يرجعوا ويتبرؤا من نفي تعليل افعاله وهم يقيدون اطلاقاتهم في الفقه والتفسير والاصول بأنه بنوع من التأويل والمعتبر القاعدة الكلامية كما بينه البيضاوى في كتابه ونبه عليه الصفوى كثيراً وكذلك غيرهما وقد حكينا من الفاظهما في العلم الشامخ وحواشيه الارواح النوافخ وفي الابحاث المتفرقة ، وأما سائر التصرفات التى لاتحصى فبألفاظ تفيد الحكمة لاسيما المفسرين المذكورين وغيرهما الذين حذوا حذو الكشاف وتعلموا منه التعبير عن فعل الحكيم وكان غرضهم في الاصل نقض الحكمة فما قدروا على ذلك لأنه أنهاك يضاد الاسلام فبطل اصل غرضهم والفوائد في كتبهم كمن يأخذ مال الغير يتصدق به وهو من العوارض التى قدمنا العذر عنها اه نجاح الطالب (٢) المناسبة والشبه والدوران اه (٤) ﴿فائدة﴾ كثيرما يذكر العلماء التعبد ومعنى ذلك الحكم الذى لايظهر له حكمة بالنسبة الينا مع انا نجزم أنه لابد له من حكمة وذلك لأنا استقرأنا عادة الله تعالى فوجدناه جالباً للمصالح دارئاً للمفاسد ولهذا قال ابن عباس اذا سمعت نداء الله فهو أما يدعوك لخير او يصرفك عن شر كايجاب الزكاة والنفقات لسد الخلات واروش الجنايات جبراً للمتلفات وتحريم الزنا والسكر والسرقة والقذف صوناً للنفوس والانساب والعقول والاموال والاعراض عن المفسدات ، ونضرب لك فيما اشرنا اليه مثلا في الخارج اذا رأينا ملكا عادته يكرم العلماء ويهين الجهال ثم اكرم شخصاً غلب على ظننا انه عالم فالله تعالى اذا شرع حكماً حكمنا أنه شرعه لحكمة ثم ان ظهرت لنا فنقول أنه معقول المعنى وان لم تظهر فنقول أنه تعبد والله اعلم اه من شرح خليل على مختصر ابن الحاجب (٣) التى هي السبر والتقسيم ومابعده اه

(قوله) وقد حصل تقريب، المحصل له ابن الحاجب وشراح كلامه

---

(قوله) المحصل له ابن الحاجب وشراح كلامه، وفي حاشية المحصل الفنارى في فصوله اه

الاصل فى الاحكام المنصوصة التعليل أما للاجماع المذكور (١) واما لكون ارساله عليه الصلاة والسلام رحمة (٢) للعالمين يقتضي مراعاة مصالحهم واما لان التعليل هو الغالب فى الاحكام اذ التعليل (٣) بالمصالح أقرب الى الانقياد من التعبد المحض فيكون افضى الى مقصود الحكيم (٤) فالحاق الفرد بالاغلب واختيار الحكيم الافضاء الى مقصوده هو الاغلب على الظن فيثبت كون هذا الحكم المنصوص معللا وقد ثبت ظن العلية وتأثيرها بالمسلك فيجب العمل به للاجماع على وجوب العمل بالظن (٥) فى علل الاحكام كغيرها ( ومنها ) أي من طرق العلة ( المناسبة ) وهى المسلك الرابع ( وتسمى ) ايضاً (الاخالة ) (٦) لانه

(١) ولأن الغرض من الحكم أما النفع اوالضرر والتالي باطل إتفاقاً ولكونه تعالى حكيماً غنياً اه غاية الوصول (٢) فقوله تعالى « وما ارسلناك الا رحمة للعالمين » يدل على أن الاحكام لاتخلو عن علة لأنه ظاهر في التعميم من كون جميع ماجاء به رحمة للناس فلو كان جميع الاحكام او بعضها خالياً عن العلة لما كانت الاحكام رحمة لأن التكليف بالاحكام من غير أن يكون فيها حكمة وفائدة للمكلف يكون مشقة وعذاباً اه شرح مختصر المنتهى (٣) في نسخة او التعليل وفي نسخة أيضاً لأن التعليل اه قال الجلال في شرح المختصر ، هذا انما يصلح علة للرحمة لاللغلبة اه بالمعنى (٤) يقال هذا الانقياد قد حصله العلم بأن الحكيم لابد لفعله من حكمة ولايقف ذلك على ظهورها لنا ثم ان سلمنا فانا اللازم ان يحمل عليه في نفس الامر لوجوب الحكمة ولا يلزم اكثر من ذلك ولو على قول من يوجب اللطف لأن المصلحة قد تكون في عدم الظهور ولذا وقع مالم تظهر علته إتفاقاً وهو المسمى بالتعبدى فلايحصل الغرض وهو علية الوصف المبين اه نجاح الطالب (٥) قد عرفت تغاير محل دليله ومدلوله لأن الظن المطلوب هو أن هذا الوصف علة لهذا الحكم ، وهذا هو الذى زعم الاجماع عليه والذى حصلته الادلة هو حصول العلة في نفس الامر وقد اطلنا واكدنا في هذا المقام لأنه اساس كبير والبناء عليه بناء على غير اساس كما ترى وسترى مافي المناسبة دع عنك الشبه والدوران فتصفح نقل القياس المنشور فان الناس فيه طرفان غال ومقصر وخيار الامور اوساطها ، وعلى ذلك تقوم الادلة لاهلها لا لأسراء التقليد الذين يقنعهم فهم مراد المصنف وليس وراءه وراء ؛ ومثال ما اثبتوا علته بالسبر المسئلة المشهورة في الربا ، جاء النص النبوى باثباته في ستة اشياء مكرراً تكريراً يفيد مجموع رواياته مع صحة الكثير منها ومع تعددها ثبوت الربا في الستة قطعاً معدداً لها في الرويات غير مبين لعلة تقع بها الالحاق ولا عموم بحيث أن وقوعها كذلك يفيد أنها معدودة محدودة والالجاء بعموم او وصف يفيد الالحاق ثم أنهم وثبوا على ذلك النص وضمنوا أوصافاً إدعوها مظنة للحكمة ثم اخذ كل في نقض ماعدى علته وبذلك ادرك صحة علته ، فعلل بالجنس والتقدير ، ومعلل بالجنس والتقدير والقوت وبالجنس اوالطعم فقط هذه هي المذاهب المشهورة ومنهم من علل بجنس زكوى ومنهم بتفاوت المنفعتين وغير ذلك أيضاً فمنها ما كاد أن يعم جميع الارزاق ومنها دون ذلك ومن هذا المثال والممثل له تتبين لك الكاية غاية التبين وتعلم أن ذلك لايتحصل منه المقصود وهو ظن الحكم ولا يقارب وما أجرا الخفيف في هذا المحل واضرابه حتى لايدرى أنه بصدد الحكاية عن الله سبحانه انه حرم اواحل نسأل الله العافية اه نجاح الطالب (٦) والاخالة

(قوله) يقتضي مراعاة مصالحهم ، يعنى فيما شرع لهم من الاحكام كلها اذ لو ارسل بحكم لامصلحة لهم فيه لكان ارسالا لغير الرحمة لانه تكليف بما لافائدة فيه نخالف ظاهر عموم الآية (قوله ) واختيار الحكيم ، عطف على الحاق وضمير هو الاغلب عائد اليهما بتأويل المذكور (قوله) فيثبت ، أي بما ذكرنا من الاجماع والآية والعلية ويخص المناسبة استدلال ذكره ابن الحاجب وشارحه حيث قالا ولو سلم عدم العلية والحكمة المذكورتين فقد ثبت ظهور العلة بالمناسبة لانها بمجردها تفيد ظن العلية من غير ان تتوقف على ثبوت ان هذا الحكم معلل ومشتمل على حكمة ومصلحة بخلاف المسالك الاخر من السبر وتخريج المناط ونحوها (قوله) وقد ثبت ، أي والحال انه قد ثبت (قوله) العمل به ، تذكير الضمير بتأويل الوصف (قوله) ومنها المناسبة ، هى طريق الى كون المناسب وهو المناط كالاسكار مثلا علة فلذا قيل لها الاخالة لان ظن علية الوصف حصل بالمناسبة فسميت بالمصدر وهو الاخالة مجازاً ( قوله ) لانه ، أي هذا المسلك وهو المناسبة

( قوله ) تذكير الضمير بتأويل الوصف ، الظاهر عوده الى ظن العلية اه ح عن خط شيخه وفي حاشية مرجع الضمير الظن لا العلية حتى يحتاج الى التأويل بدليل قوله على وجوب العمل بالظن اه محمد بن زيد رحمه الله ح ( قوله ) لانه أي هذا المسلك ، الضمير في

(قوله) بالنظر الى الوصف ، عبارة شرح المختصر بالنظر اليه أي الى هذا المسلك يعنى بالنظر الى نفسه يظن انه العلة لمناسبته لترتب الحكم عليه فيخرج الشبه لان عليته ليس بالنظر الى نفسه واما المؤلف عليه السلام فانه عدل عن الضمير الى الظاهر وهو الوصف فأوهم ان المراد بالوصف نفس الاسكار لامناسبته والكلام في المناسبة التى هي الطريق كما عرفت اللهم الا ان يقدر مضاف أي لان مناسبة الوصف ويكون تذكير الضمير في قوله اليه بتأويل المسلك (قوله) وهي أي المناسبة تعيين العلة الخ ، المراد بالعلة الاسكار مثلا لكن في هـذا الحد مساحة لان التعيين ليس هو نفس المناسبة اذ التعيين فعل المجتهد والمناسبة امر نسبي بين الوصف وهو الاسكار مثلا وبين الحكم ويمكن ان يقال لما كانت المناسبة سبباً لتعيين علية الوصف جعلت نفس التعيين مجازاً وكأنه مجاز مشهور فلا يخل بالحد ، لكن قوله بمجرد ابداء المناسبة لايناسب هذا التأويل وعبارة شرح المختصر ويسمى تخريج المناط لانه ابداء مناط الحكم ، وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم انتهى وهي واضحة لانه جعل التعيين تفسيراً لتخريج المناط لا للمناسبة وسالمة أيضاً عن الدور في عبارة المؤلف عليه السلام لان ابداء المناسبة يتوقف على معرفة المناسبة وان كان قد دفع بان المناسبة في التعريف هي اللغوية بمعنى الملائمة كما ذكره في شرح الجمع (قوله) كالاسكار ، هـذا بيان للعلة لا للمناسبة وكأنه بحذف مضاف أي كمناسبة الاسكار ومعنى مناسبته للتحريم انه يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة هي حفظ العقل (قوله) ولايذهب عليك ان المصلحة ، الى قوله لا تنخرم الخ ضمير تنخرم في الشرح عائد الى المصلحة وفى المتن في قوله وتنخرم بلزوم مفسدة عائد الى المناسبة فلو حذف مافي الشرح وقال ان المصلحة التى لاجلها كان الوصف مناسباً اذا لزم من وجود حكمها الخ لكان اولى كما في شرح المختصر حيث قال قد اختلف في الحكم اذا ثبت لوصف مصلحي على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية لمصلحته أو راجحة عليها هل تنخرم المناسبة او لا الخ ، ويمكن توجيه عبارة المؤلف عليه السلام بان المصلحة لما كانت هي التى لاجلها كان الوصف مناسباً صح عود ضمير مافي الشرح الى المصلحة ومافي المتن الى المناسبة لان انخرام المصلحة يلزم منه انخرام المناسبة (قوله) واختيار

بالنظر الى الوصف يخال انه علة أي مايظن (و) تسمي ايضاً (تخريج المناط)(١) لابدآء مناط الحكم به (٢) واظهاره (وهي تعيين (٣) العلة بمجرد ابدآء المناسبة) بينه وبين الحكم كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص ولايذهب عليك ان المصلحة التي لاجلها كان الوصف مناسباً لاتنخرم اذا لزم من وجود حكمها وجود مفسدة ٤) مرجوحة اتفاقاً (و) اختيار الجمهور انها (تنخرم بلزوم مفسدة راجحة) عليها (اومساوية) لها وذهب البعض (٥) الى انها لاتهمل وان كانت مرجوحة والقول هو الاول (لقضاء العقل بانتفاء المصلحة حينئذ) بالضرورة ولذلك لايعد العقلاء تحصيل مصلحة درهم

---

مصدر أخال الرباعي والهمزة للصيرورة كأغد البعير اى صار ذا غدة فمعنى اخال الوصف اى صار ذا مخيلة اى مظنة للبعث على الحكم اه شرح الجلال (١) أى سبب تخريجه أى تعيينه اه جلال (٢) اى بذلك المسلك وهو المناسب اه (٣) في نسخ تخريج (٤) واعلم أنه لاسبيل الى حصول مصلحة في الكون الا بمفسدة لكن المعتبر هو الراجح منهما فان مصلحة الانزجار عن القتل ارجح من مفسدة قتل القاتل ومصلحة حفظ العقل بتحريم الشراب أرجح من مفسدة فوت اللذة بتركه ، وعلى هذا القياس ، وسيأتى تصريحهم بانه لامصلحة مع مفسدة راجحة اومساوية لكن كون امر الشارع أعنى الايجاب لطلب مصلحة ممنوع مسنداً بما تقرر في الكلام من أن طلب المصالح لايجب عقلا وان حسن الحسن العام ومن هذا جزم ائمة الكلام بأن الشرعيات لطف في العقليات والعقل انما يوجب دفع المفسدة الا ترى أن الحدود انما وجبت لدفع مفسدة الفعل المحدود فيه وصرح قوله تعالى « ان الصلاة تنهى عن الفحشآء والمنكر » بأن الامر بها لغرض النهي عن مفسدة الامرين ، نعم وربما وردت صيغة الامر للارشاد الى مصلحة دنيوية لكن ليس ذلك من الشرعيات والكلام انما هو في عللها لافي مطلق علل الافعال فانه لانزاع في تعليل أفعال العباد بطلب المصالح اه شرح مختصر للجلال رحمه الله (٥) الامام الرازى والبيضاوى اه

---

لانه للشأن ومابعده للوصف وكذافي عبارة شرح المختصر فكلام المحشي في هـذه القولة لايخلو عن تكلف فتأمل كلام المؤلف فلاغبار عليه اهـ ح عن خط شيخه (قوله) لكن في هـذا الحد مساحة ، لامساحة اذا المراد بقوله وهي أي المناسبة المراد بها المسلك فلا مانع من حمل التعيين عليها والمناسبة التى في الحد المراد بها المعنى المصدري فتأمل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) فلو حذف مافي الشرح

الجمهور ، مبتدأ خبره انها تنخرم وقوله حينئذ أي حين لزوم المفسدة الراجحة (قوله) والكلام في مصلحة ومفسدة يتحد منشأ وهما كصوم يوم العيد ، المراد ان المصلحة والمفسدة اذا انفك احدهما عن الآخر كالصلاة في الدار المغصوبة فان منشأ المصلحة كونها صلاة ومنشأ المفسدة كونها غصباً للمكان وكل واحد من الكونين ينفك عن الآخر لكن قد جمعهما المكلف بخلاف صوم يوم العيد فان صوم يوم العيد لاينفك عن الصوم وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الاحكام لكن يرد ان هذا الجواب هو شبهة المخالف على صحة الصلاة في الدار المغصوبة وقد رده اصحابنا فيما تقدم بأن الصلاة الشخصية لاتنفك أيضاً عن الغصب فمقتضي تقرير هذا الجواب هنا تسلم شبهة المخالف  وقد سبق استيفاء الكلام هنالك (قوله) أو كلياً ، بان يشمل جميع المسائل وبينه المؤلف عليه السلام بقوله وهوان المصلحة الخ (قوله) قد مر ، في شرح دليل العمل بهذا المسلك (قوله) تعذره ، ان قلنا بوجوب رعاية المصالح وقوله أو بعده ، ان لم نقل به لان الغالب في الاحكام رعايتها (قوله) على ماهو أعم من ذلك ، فيشمل ماثبت بالنص والاجماع أو بالمناسبة (قوله) ليخرج المدار ، وهو العلة الثابتة بالدوران فالحكم دائر عليها وجوداً وعدما وهي مدار للدائر واخراج المدار بناء على ما سيأتي من انه لايشترط فيه المناسبة بل التفات الشارع اليه في بعض المواد (قوله) والمستبقى في السبر ، أي الباقي من الاوصاف بعد ابطال ماعداه (قوله) ونحوها ، مما يصلح للعلية كالشبه (قوله) وليس المراد من المقصود ما يكون مقصوداً من شرع الحكم ، بل ما يكون مقصوداً عند العقلاء كما ذكر المؤلف عليه السلام اذ لو اريد المعنى الاول لزم الدور لان كونه مقصوداً من شرع الحكم انما يعرف بكونه مناسباً لان شرع الحكم وهو ترتب الحكم عليه انما هو لكونه مناسباً فلو عرف كونه مناسباً بذلك دار لكن قد تقدم للمؤلف عليه السلام وشارح المختصر في شروط العلة اعتبار كونه مقصوداً من شرع الحكم حيث قالا ولايضر كونها امارة أي وصفاً لايظهر اشتماله على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة الخ وكأنهما تسامحا لما لم يكونا هنالك بصدد التحديد (قوله) لان كونه مقصوداً من شرع الحكم ، ضمير كونه وبأنه يعود الى المقصود وهو نفس الحكمة المقصودة عند العقلاء

واحد على وجه يستلزم فوات مثله او أكثر مناسباً بل يعدون المتصرف بذلك خارجاً بتصرفه عن تصرفات العقلاء (و)ما احتج به المخالف وهو (صحة الصلاة في الدار المغصوبة) مع كون المصلحة المقتضية لها معارضة بمفسدة التحريم والمصلحة لاتزيد على المفسدة والا لما حرمت للاجماع على ان المناسبة لايخرجها لزوم مفسدة مرجوحة (ممنوع) لما سبق في صدر الكتاب من الدليل على انها لاتصح (ولو سلم فلاختلاف المنشأ) للمصلحة والمفسدة فان منشأ المصلحة من نفس الصلاة ومنشأ المفسدة من الغصب فانه لو شغل المكان ولم يصل أثم والكلام في مصلحة ومفسدة يتحد منشاؤهما كصوم يوم العيد واذا وجب رجحانها فعند التعارض لابد من ترجيحها أما جزئياً بحسب خصوصيات المواد او كلياً بان المصلحة لو لم تكن راجحة لماثبت الحكم لان ثبوته لالها قد مر تعذره او بعده (فالمناسب) بمقتضى ماذكر (ماتعينت عليته بذلك) يعني انه وصف تتعين عليته بمجرد ابداء المناسبة لابنص ولا بغيره (١) (و) يقال (في الاصطلاح) على ماهو اعم من ذلك ، فهو (وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه مايصلح) عند العقلاء (قصده) واحترز بالظاهر والمنضبط عن الخفي (٢) والمضطرب وبقوله عقلا من الشبه وقيد القصد بكونه عند العقلاء أي مقصوداً لهم من حصول مصلحة او اندفاع مفسدة ليخرج الدار والمستبقي في السبر ونحوهما (٣) وليس المراد من المقصود مايكون مقصوداً من شرع الحكم (٤) والا لزم الدور (٥) لان كونه مقصوداً من شرع الحكم يعرف

(١) كالاجماع اه مختصر منتهى (٢) كالرضي والمضطرب كالمشقة اه (٣) من الاوصاف التي تصلح للعلية ولايترتب عليها ماذكر اه (٤) كما في المعيار وجمع الجوامع وقد رده السعد بما ذكره المؤلف اه (٥) فلذا فسر

الخ ، يقال مع الحذف أين الخبر اه ح عن خط شيخه (قوله) فمقتضى هذا الجواب الخ ، يقال هو جواب تنزلي على فرض التسليم وان لم يسلم تحقيقاً فلا تنافي والله اعلم اه حسن بن يحيى (قوله) ضمير كونه وبأنه يعود الى المقصود ، الظاهر عوده الى ما

بانه مناسب (١) فلو عرف كونه مناسباً لذلك كان دوراً والمصلحة اللذة كحفظ النفس والطرف في القصاص او وسيلتهما (٢) القريبة كدفع الالم او البعيدة كفعل يوجبه او الابعد كالانزجار والمفسدة الالم او وسيلته وكلاهما نفسي (٣) وبدني ودنيوي واخروي ( فان عدم أحدها ) أي الظهور والانضباط بان كان الوصف خفياً كالرضى في المعاملات او غير منضبط كالمشقة في ترخص المسافر ( اعتبر وصف ) ظاهر منضبط ( يوجد ) الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود (٤) ( بوجوده ) أي يلازمه ملازمة عقلية او غيرها (٥) كلية او غالبة أي يكون ترتب الحكم عليه محصلا للحكمة دائماً او غالبا ويسمى مظنة كالايجاب والقبول ونفس السفر

---

المقصود بما يكون مقصوداً للعقلاء اه سعد (١) عبارة السعد انما يعرف اه (٢) في نسخة اووسيلتها وصحح، نسخة اه (٣) كالعلم والجهل اه (٤) أى مايصلح عند العقلاء قصده اه (٥) عرفية أو عادية

والكلام هاهنا في العلة كالاسكار مثلا اعنى الوصف المناسب الذى يحصل من ترتب الحكم عليه الحكمة وقد يطلق على الحكمة نفسها وقد صرح بذلك السعد حيث قال وقد تبين بما ذكرنا ان الحكمة ان كانت ظاهرة منضبطة فالعلة نفسها والافلازمها ويعبرعنه بالمظنة وذلك لانه يصدق على الحكمة الظاهرة المنضبطة انها وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه مايصلح ان يكون مقصوداً للعقلاء وهي الحكمة نفسها ، قلت ويؤيد هذا ماسبق في شروط العلة من صحة التعليل بالحكمة اذا كانت ظاهرة منضبطة لحفظ العقل وحينئذ يصح عود الضميرين الى المناسب بأرادة الحكمة أو الوصف الملازم لها كالاسكار وقد ظهر مما ذكرنا ومما سيأتى من قولهم فان عدم احدها أي الظهور والانضباط اعتبر وصف ظاهر يوجد الوصف الذى يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود بوجوده ان المناسب يطلق على الوصف الظاهر المنضبط المعتبر بنفسه في تحصيل المصلحة من ترتب الحكم عليه كالاسكار ويطلق على نفس الحكمة كحفظ النفس ويطلق على الوصف الظاهر المنضبط أيضاً لكنه ليس بمعتبر بنفسه في تحصيل المصلحة من ترتب الحكم عليه بل انما اعتبر لملازمته وصفاً آخر هو المعتبر بنفسه كالسفر الملازم في الاغلب للمشقة التى هي المعتبرة لترتيب الحكم وهو الترخيص عليها تحصيلا لمقصود التخفيف لكنها غير منضبطة لانها ذات مراتب تختلف بالاشخاص والازمان فنيط الترخيص بما يلازمها وهو السفر وكالايجاب والقبول الملازمين في الاغلب للرضاء الذى هو المعتبر بنفسه في ترتب الحكم وهو حل الانتفاع بالمبيع تحصيلا لمصلحة دفع الحاجة لكن الرضاء خفي فنيط الحكم بما يلازم الرضاء وهو  الايجاب والقبول وكاستعمال الجارح في المقتل الملازم للعمدية الذى هو المعتبر بنفسه في ترتب الحكم وهو القصاص عليه تحصيلا لمصلحة حفظ النفس لكن وصف العمدية خفي لان القصد وعدمه أمر نفسي لايدرك شيء منه فنيط القصاص بما يلازم العمدية من استعمال الجارح في المقتل (قوله) أووسيلتهما ، أي الحفظين (قوله) كفعل يوجبه ، أي يوجب دفع الالم كالاحتما مثلا والامتناع عما يكون سبباً للالم (قوله) أو الابعد كالانزجار ، فان الانزجار وسيلة الى ترك فعل يوجب الالم وترك الفعل الموجب وسيلة الى دفع الالم الوسيلة الى حفظ النفس والطرف ( قوله ) وبدنى ، أى متعلق بالبدن غير متعد الى النفس ، والوجه فيما ذكر ان العاقل اذا خير اختار المصلحة ودفع المفسدة وما هو كذلك فانه يصلح مقصوداً قطعاً ( قوله ) يوجد الوصف الذي يحصل الخ ، هذا هو الوصف المعتبر بنفسه كالمشقة وقوله المقصود ، فاعل يحصل (قوله ) بوجوده ، أي بوجود الوصف الذى ليس بمعتبر بنفسه كالسفر ( قوله ) المعتبر بنفسه كالمشقه تلازم الوصف الذى ليس بمعتبر بنفسه كالسفر ( قوله ) أي يكون ترتب الحكم عليه ، أي على الوصف الذي ليس بمعتبر بنفسه كالسفر وقوله محصلا للحكمة الخ انما حصلها لانه لما لازمه الوصف المعتبر بنفسه كالمشقة حصلت الحكمة من ترتب الحكم عليه دائماً أو غالباً فهذا تفسير لملازمة المشقة للسفر أورده المؤلف عليه السلام زيادة ايضاح ولم يذكره في شرح المختصر ، فان قلت قد اطلقوا في هذا المقام القول بان الحكمة تحصل من ترتب الحكم على الوصف الظاهر المنضبط مع انه سيأتى ان حصول المقصود قد يكون كنفي حصوله فيكون مشكوكا في حصوله وقد يكون حصوله مرجوحا ، قلت قد اشار السعد الى جوابه بأنه لاعبرة بحصول المقصود في كل جزئي وانما المعتبر الحصول في جنس الوصف فتأمل فهو مما يحافظ عليه ، فان قلت ان المشقة والرضاء جعلها

---

ما يكون مقصوداً من شرع الحكم فتأمل اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله

في شرح المختصر فيما سبق في شروط العلة نفس الحكمة وهاهنا جعلوها الوصف المعتبر بنفسه المترتب عليه نفس الحكمة وهي التخفيف ودفع الحاجة ، قلنا ماذكروه هاهنا هو الاولى ويجعل اطلاق الحكمة عليهما فيما سبق مجازاً وقد صرح بذلك في جمع الجوامع حيث قال وقد تطلق الحكمة على الوصف الضابط لها مجازاً من تسمية الدليل بأسم المدلول (قوله )في المعاملات ، هذا عائد الى لايجاب والقبول وقوله والترخص ، عائد الى السفر (قوله )فهو أي المناسب ، وهو الوصف الظاهر المنضبط سواء كان معتبراً بنفسه في تحصيل المصلحة كالاسكار أو كان معتبراً بملازمة الوصف المعتبر بنفسه له كالسفر ( قوله ) فهو باعتبار المقصود ، المراد بالمقصود الحكمة (قوله )أي افضاء الحاكم الى المقصود ، لعل هذا من سهو القلم اذ الكلام في افضاء المناسب لافي افضاء الحكم ولعله الحكم بكسر الحاء وفتح الكاف جمع حكمه على ان يراد بالحكمة الوصف المناسب مجازاً كما عرفت وعبارة شرح المختصر باعتبار افضاء المناسب الى المقصود (قوله) وهو باعتبار المقصود ، أي الحكمة وقوله قسم منه ، أي من المقصود (قوله) ضروري في اصله ، أي بالنظر الى اصله ليخرج المكمل والحاجي الذي بلغ الى حد الضروري ومعنى كونه ضروريا انه لابد منه في قوام الخلقة والتكليف ( قوله ) ولذلك روعيت ، أي هذه المرتبة التى هي اعلى (قوله) في كل ملة ، أما حفظ العقل لتحريم المسكر فان اريد أنها لم تستقر شريعة على تحليل المسكر فسلم وان اريد أنها لم تحل في وقت ما فشكل بما اشتهر من أن الخمر كانت حلالا في صدر الاسلام ، قال في شرح الفصول وقد صرح النووي بمثل ذلك وقال في حواشي الفصول عند الشافعي وكافة العلماء أن الخمر تحريمها متجدد وعند الامامية أنها محرمة على لسان كل نبي وفي كل كتاب أنزل وأن تحريمها لم يكن متجدداً انتهى ويؤيد كونها حلالا في صدر الاسلام ما أخرجه الشيخان عن أنس قال كنت ساقي القوم في منزل أبي طلحة فكان خمرهم يومئذ الفضيخ فأمر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مناديا ينادى إلا ان الخمر قد حرمت قال فخرجت في سكك المدينة الحديث ، قال شارح الفصول ومن راجع كتب الحديث تيقن أن الخمر كانت حلالا في أول الاسلام مسكرها وغيره قال والعجب من تطابق الاصوليين على الحكم بخلاف ماقضت به السنة ( قوله ) كحد قليل المسكر ، فان قليله لايزيل العقل وحفظ العقل حاصل بتحريم المسكر وانما حرم القليل للتتميم والتكميل لرعاية الخ واعلم أن المؤلف عليه السلام وغيره مثلوا المكمل وما بعده بنفس الاحكام مع أن الكلام هاهنا في تقسيم نفس المقاصد التى هي نحو حفظ النفس

---

في المعاملات والترخص ( فهو ) أي المناسب ( باعتبار المقصود ) من شرع الحكم ( و ) باعتبار ( الافضاء اليه ) أي افضاء الحكم الى المقصود من شرعه (و)باعتبار ( اعتبار الشارع ) الوصف المناسب ( ثلاثة ) اقسام لكل قسم منها تقسيم ، ( الاول وهو باعتبار المقصود قسم منه ( ضروري ) في أصله وهو اعلا المراتب في افادة ظن الاعتبار ولذلك روعيت في كل ملة (١) ( كحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال) وذلك ( بالجهاد ) الاكبر للنفس والاصغر للكفار في حفظ الدين ( والقصاص ) في حفظ النفس ( والحدود ) في الثلاثة الاخر وهي الحد على شرب المسكر وعلى الزنا وعلى السرقة والمحاربة وقدعد بعضهم من الضرورية حفظ العرض بحد القذف (و) قسم منه ( مكمل له ) أي للضروري ( كحد قليل المسكر ) لدعائه الى الكثير بما يورث من الطرب المطلوب زيادته الى ان يسكر ومن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه

---

بمعنى أن ذلك الوصف يوجد بوجود الوصف الظاهر المنضبط ويعدم بعدمه كما اعتبر في الرخص مايلازم المشقة وهو السفر ، وفي شرع القصاص ما يلازم العمدية كاستعمال الجارح في المقتل اه سعد (١) في شرح ابن ابى الخير على مختصر المنتهى ، قد ذكروا أن العفو قد وجب في بعض الامم والشرايع المتقدمة وأظنها شريعة عيسى عليه السلام وذكروا أن السكر كان جائزاً في

---

(قوله )من تسمية الدليل بأسم المدلول ، الظاهر ان يقال من تسمية السبب بأسم المسبب اهح عن خط شيخه (قوله) لعل هذا من سهو القلم ، كلام المؤلف صحيح تأمل اذ افضاء المناسب باعتبار انه سبب لافضا الحكم الى المقصود والا فالافضاء حقيقة للحكم اه حسن بن يحي (قوله ) في قوام الخلقة والتكليف ، عبارة الدواري الخليقة واستمرار التكليف اهح (قوله) فكان خمرهم يومئذ الفضيخ ، قد تكرر ذكر الفضيخ في الحديث وهو شراب يتخذ من البسر المفضوخ اي المشدوخ ومنه حديث ابى هريرة يعمد الى الحاقانه

والدين لا في احكامها كالحدود وكذا يقال فيما ذكر بعده ، فالاولى أن يحمل كلام الموالف عليه السلام على حذف مضاف أي كمقصود حد قليل المسكر وكذا يقدر فيما بعده والظاهر ان الوصف الظاهر المنضبط ههنا هو نفس شرب القليل لانه يحصل من ترتيب الحكم مايصلح مقصوداً وهو التكميل ويحتمل أن يكون الوصف هو الحكمة وهي التكميل لما عرفت من صحت اتحاد الوصف ونفس الحكمة من المنقول عن السعد فيكون التكميل وصفاً ظاهراً منضبطاً يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه وهو الحد على القليل ما يصلح مقصوداً وهو التكميل نفسه ، ويحتمل أن تكون الحكمة في ترتيب الحد على شرب القليل هي دفع المفسدة وهي الدعاء الى الكثير (قوله) وكما في رياضة النفس ، يعنى تمرينها على فعل الواجبات وترك المقبحات فان الرياضة ليست ضرورية لان حفظ الدين حاصل بدونها الا أن فى التمرن على ذلك تكميلا الحفظ وما ذكره المؤلف عليه السلام ذكره في العقد الا انه لم يقيده بقول المؤلف عليه السلام في سائر العبادات (قوله) حاجي ، اى تدعو اليه الحاجة لاالضرورة (قوله) في نفسه ، في الفصول في اصله ليخرج المكمل (قوله) كالبيع والاجارة ، هذا على حذف مضاف كما عرفت اي كمقصود البيع ومقصود الاجارة وهما حل الانتفاع المحتاج فالحكم صحة البيع والاجارة والمقصود الحل والوصف الذى يحصل من ترتيب الحكم عليه ما هو المقصود وهو الايجاب والقبول وما ذكرنا هو الموافق لما سبق في بحث مسالك العلة في قوله ومنه ذكر وصف مناسب ، حيث قال فان حل البيع وصف له قد ذكر تعلم منه حكمة وهي الصحة وهو أيضاً الموافق لما سيأتي من قولهم كالحل



للبيع ، فان قلت قد جعلوا البيع فيما يأتى مظنة الحاجة الى التعاوض ومقتضى ذلك ان البيع كالسفر وان المقصود هو الحاجة لاالحل وهو مخالف لما ذكروه هنا ، قلت لعلهم قصدوا بذلك مجرد التمثيل والمذكور هنا هو المعول عليه والله اعلم (قوله) وان ظنت ضروريتها ، دفع لما قيل ان جنس الاجارة والبيع من الضروريات اذ تشتد حاجة الناس اليهما في الغاية ولهذا لم تخل عنها الملل وبالجملة التعاون في المطالب ضروري أو مكمل له لا اقل كذا ذكره السعد (قوله) فكل واحد منها ، أي من عقود المعاوضات (قوله) لانه يؤدى فواته ، أي ليس بحيث انه لولم يشرع ذلك الفرد من الاحكام لأدى الى فوات شيء من الضروريات (قوله) بل يشتد ، اى الحاجى (قوله) وبعضه آكد من بعض ، فالحاجة الى البيع آكد من الحاجة الى الاجارة وكذا بعض افراد الحاجي آكد من بعض بحسب اشتداد الحاجة وعدمه في المواد الجزئية كما اشار الى هذا المؤلف عليه السلام بقوله والحاجي ليس في مرتبة واحدة الخ وكما قال في شرح المختصر فان الحاجة تشتد وتضعف (قوله) وقد يكون بعضه ضروريا ، قد سبق ان كل واحد منها لايؤدى فواته الى فوات شيء من الخمسة الضرورية ولعل ماذكروه مبنى على الاغلب كما اطلقوا الحاجى على الاجارة على تربية الطفل (قوله) وكشرآء المطعوم والملبوس ، للطفل وكذا لغيره كنفس الانسان ذكره في الفصول (قوله) اشد افضاء الى دوام النكاح ، لأمن الفسخ عند البلوغ فالحكم وجوب الكفاءة ومهر المثل والوصف المترتب عليه الحكمة شدة الافضاء والحكمة تكميل المقصود من النكاح الذى هو طلب النسل فالضمير في مقصوده للنكاح (قوله) تحسيني ، ولامكمل له

---

وكما فى رياضة النفس وقهرها وتهذيب أخلاقها فى سائر العبادات (و) قسم منه (حاجي) في نفسه كالبيع والاجارة فان المعاوضة وان ظنت ضروريتها (١) فكل واحد منها لايؤدي فواته الى فوات شيء من الخمسة الضرورية والحاجي ليس في مرتبة واحدة بل يشتد ويضعف بحسب اشتداد الحاجة وعدمه (وبعضه آكد من بعض وقد يكون) بعضه (ضروريا) كالاجارة في تربية الطفل الذي لاأم له وكشرآء المطعوم والملبوس (٢) لعود ذلك الى حفظ النفس واطلاق الحاجي عليه باعتبار الاغلب (و) قسم منه (مكمل له) أي الحاجي كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل لولي الصغيرة فانه أشد افضاء الى دوام النكاح وهو مكمل لمقصوده (و) قسم منه (تحسيني) وهو

---

ابتدآء الاسلام وهذا ممايتظر فيه اه صرح بان ذلك في شريعة عيسى عليه السلام في شرح المواقف (١) في نسخه ضرورتها اه (٢) قد ينازع في ضروية الملبوس وعوده الى حفظ النفس

---

فيفضخه اي يشدخه باليد وسئل ابن عمر عن الفضيخ فقال ليس بالفضيخ ولكن هو الفضوخ ، فعول من الفضيحة اراد انه يسكر صاحبه فيفضحه اه نهاية والخلقان بالضم و المحلقن والمحلق البسر وقد بلغ الارطاب ثلثيه الواحدة بهاء اه قاموس والفضيخ بالخاء والضاد المعجمة (قوله) والملبوس للطفل ، عبارة الشرح غير مقيدة بقوله للطفل ولو تركه المحشي لما احتاج الى قوله وكذا

مالا حاجة اليه ولكن فيه تحسين وسلوك المنهج الاحسن كايجاب الشهادة فى النكاح لما فيه من تمييز النكاح عن السفاح بالاظهار والاعلان وكحرمة تناول القاذورات فانه قادح في علو منصب الادمى المكرم وكسلب أهلية الشهادة من العبد وان كان ديناً عادلا على رأي حطاً لرتبته اعتباراً للمناسبة في المناصب وقد عد منه قسم اقناعي وهو المناسب فى الوهم لاعند التأمل كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فهي تناسب الاذلال والبيع الاعزاز ومعنى النجاسة وهو المنع من صحة الصلاة لايناسب بطلان البيع (١) قال بعض المحققين ، (٢) وما أحسن ماقال يمكن رد كل من الحاجية والمحسنة والاقناعية الى تكميل الضروريات الخمس او تنقيص مفسدتها على مالايخفى فان الحاجة الى المعاملات من مكملات حفظ النفوس (٣) لان حاجتها للبقاء وحفظ بقاء الشيء مكمل لحفظه وكذا مكمل المكمل مكمل وشهادة النكاح من مكملات حفظ النسب لان الخفي مظنة الجهل وفى تعدية الولاية الى غير أهلها مفسدة

---

بالنسبة الى بعض الناس وبعض الامكنة وقد يقال المعتبر الغالب اه (١) لكن قدمر أن معنى النجاسة المنع من مباشرتها وهو يناسب بطلان البيع اه عن خط السيد العلامة عبدالقادر (٢) الفناري في فصوله اه (٣) هذا يتم في مشتريات يسيرة كالقوت وما يقي من حر اوبرد ،

---

(قوله) كايجاب الشهادة ، اي كمقصود ايجاب الشهادة فالحكم الايجاب والمقصود التميز والحكمة سلوك المنهج الاحسن (قوله) وكحرمة تناول القاذورات ، أي كحكمة حرمة تناولها فالحكمة الحرمة والوصف علو المنصب والمقصود من ترتب الحكم عليه دفع مفسدة وهي القدح لانه وسيلة الى الم المقدوح (قوله) وكسلب اهلية الشهادة ، أي كمقصود سلب الخ عند عمرو وابنه وابى العباس وعند المؤيد بالله والفريقين وعند الهادي والقاسم عليهما السلام والشافعي ان شهادته تصح والكلام في شهادته لغير سيده فاما لسيده فلاتصح اجماعاً (قوله) وقد عد منه أي عد قسم من المقصود ويحتمل من التحسيني والاول هو الظاهر من كلام المؤلف عليه السلام لكن الضمير ان عاد الى المقصود من المناسب فالمناسب السابق هو الحقيقي وان كان الى التحسيني فالتحسيني من اقسام الحقيقي المقابل للاقناع ، وعبارة الفصول وينقسم المناسب الى حقيقي عقلي وخيالى اقناعي قال الاسنوى لان مناسبته ان كانت بحيث لاتزول بالتأمل فيه فهو الحقيقي والافهو الاقناعى ، قال في الفصول والخيالى الاقناعي ما يتخيل فيه مناسبة تميزه عن الطردى في اول الامر ثم اذا حقق النظر فيه ظهر عدمها (قوله) كنجاسة الخمر ، فالحكم البطلان والوصف النجاسة والحكمة الاذلال وينظر هل هو من الحكمة أي من المصلحة التي هي اللذة ووسيلتها ام لا (قوله) فهي ، أي النجاسة تناسب الاذلال أي اذلاله (قوله) والبيع الاعزاز ، أي اعزازه لان مقابلته بالمال تقتضى الاعزاز فمناسبة النجاسة للبطلان متخيله لكنها تضمحل مع التأمل لان معنى النجاسة المنع من صحة الصلاة وهو لايناسب بطلان البيع والالزم بطلان بيع الثوب المتنجس (قوله) يمكن رد كل من الحاجية الخ ، أما سلب الاهلية فلم يبين امكان رده الى تكميل ضروري (قوله) والاقناعية ، لم يذكر الاقناعية هذا البعض من المحققين في آخر الكلام وهو الاولى لما عرفت أنه مقابل للمناسب الحقيقي (قوله) لان حاجتها ، اي المعاملات فالاضافة لادنى ملابسة اي الحاجة اليها (قوله) للبقاء ، أي لبقاء النفوس وحفظ بقاء الشيء بالمعاملات مكمل لحفظها أى النفوس الذى هو ضرورى وعبارة المؤلف عليه السلام لحفظه أي حفظ الحفظ (قوله) وكذا مكمل المكمل مكمل ، فحفظ النسب أي النسل من الضياع من الضروريات ورعاية الكفاءة والشهادة مكمل له ولانهما مكملان لمكمله وهو بقاء هذا الحفظ والبقاء مكمل لحفظ النسب الضرروري وقوله لان الخفي أي الخالى عن الشهادة مظنة الجهل والجهل مظنة ضياع النسب والنسل وينظر في جري ماذكرناه فى الكفاءة (قوله) وفي تعدية الولاية الى غير اهلها الخ ، عطف على قوله الحاجة أي فان في تعدية الولاية الخ فالتحسيني حكمة اشتراط الولاية في النكاح وغيره ففي ترتب هذه الحكمة على هذا الاشتراط دفع مفسدة التخاصم

---

لغيره اه محمد بن زيد ح (قوله) أي عد قسم من المقصود ، لو جعل عائداً الى المناسب لاستراح اه حسن بن يحيى الكبسي (قوله) لم يذكر الاقناعية هذا البعض من المحققين ، عبارة فصول البدائع واقول يمكن رد كل من الحاجية والمحسنة والاقناعية الى تكميل المصلحة الدينية أو الضرورية أو تنقيص مفسدتها على مالا يخفى اه كذا في الحواشي عن خط ح وغيره (قوله) أي حفظ الحفظ

المفضي الى هلاك النفوس وهذا معنى قوله وفي درئها ، أي منع تعدية الولاية الى غير اهلها دفعها (قوله) وتناول القاذورات ، أي ولحكمة تحريم تناول القاذورات ، قد تقدم ان هذا من التحسيني فقوله هنا يورث على مايقال خبث النفس المفضي الى العصيان يقضي بانه ضروري لامكمل له لان الخبث المفضي الى العصيان وسيلة الى المفسدة التي هي ام العقاب وقوله ففي المنع عن التلبس بها الذي هو معنى تحريم تناولها دفع تلك المفسدة فينظر في كون هذا من



المكمل ويمكن ان يقال في القاذورات

التخاصم وفي درئها دفعها ، وتناول القاذورات يؤرث على مايقال خبث النفس المفضي الى العصيان ففي المنع عن التلبس بها ولو بالبيع الذي هو مظنة للرغبة وطريق للاعزاز تكميل لعدم الانتفاع به الذي هو مقصود البطلان او تنقيص لالفة النفس الامارة الكثيرة الشوق الى متخيلها ـ التقسيم ـ ( الثاني ) وهو الحاصل باعتبار افضاء الحكم الى المقصود من شرعه وقد بين التقسيم بقوله ( قد يكون حصول المقصود ) من شرع الحكم ( يقيناً ) كالبيع للحل (١) (و) قد يكون حصوله ( ظناً ) كالقصاص للانزجار اذ الممتنع (٢) اكثر وهذان لاينكرهما أحد ولذلك قال ( اتفاقاً و) قد يكون حصوله ( كالنفي ) سواء فيكون مشكوكا فيه ومثل بحد الخمر للانزجار لتقارب عدد الممتنع والمقدم والذي عرفناه في قطرنا كون الممتنع اكثر فيكون مما قبله والظاهر انه لايوجد لهذا القسم مثال على التحقيق (و) قد يكون حصوله ( مرجوحاً ) والعدم راجحاً كنكاح الآيسة (٤) لغرض التناسل فان عدم النسل منهن اكثر وهذا ان (٥) قد انكرا (٤) والمختار الجواز (لاعتبار المظنة

---

وأما شر مالا يحصى من الفضلات فلا ، فهو حاجي باعتبار الاغلب اه عن خط السيد العلامة عبد القادر رحمه الله (١) لكن لايخفى أن البيع ليس حكما شرعياً لانه قبل هذا الشرع وتقرير الشرع له لايصيره شرعياً ثم الظاهر أن مصلحته هي الانتفاع بالمبيع والثمن كما سيصرح به الآن لاالحل له لانه نفس الحكم اعني إباحة البيع فمصلحته اذاً كمصلحة القصاص اغلبية لايقينية اذلا ربط بين الفائدة والمقيد عقلي فان الكلام في العلل الغائية لافي العلل العقلية الموجبة لمعلولها اه شرح مختصر للجلال والله أعلم (٢) فيه أن الانزجار ليس لشرعية الحد بل بعضه من البعض لذلك وبعضه لعدم القدرة عليه والمراد هنا ما كان تركه وعدمه مستويين لشرعية الحد اه والله اعلم (٣) فان التوالد وان كان ممكناً عن نكاحها عقلا الا أنه بعيد عادة اه رفواً (٤) إشارة الى مايكون الحصول فيه مشكوكاً أو موهوماً وعبر عنهما في المتن بالثاني والثالث لانه اعتبر الاقسام اربعة ، الاول أن يحصل المقصود يقيناً او ظناً ، الثاني أن يكون الحصول ونفيه متساويين ، الثالث أن يكون نفي الحصول ارجح ، الرابع أن يكون نفي الحصول يقيناً والشارح جعل الاول قسمين نظراً الى اليقين والظن فصارت الاقسام خمسة لان الحصول ان كان متيقناً فالاول والا فان كان راجحاً فالثاني أو مساوياً فالثالث أو مرجوحاً فالرابع وان لم يكن محتملا اصلا فالخامس اه سعد (٥) اذلا فائدة لتعليل الحكم بهما اه رفواً

امران تناولها بالاكل وهو الذي يورث خبث النفس الذي هو وسيلة الى المفسدة فتحريمه ضروري دفعاً لتلك المفسدة الامر الثاني تناولها بغير الاكل بل بمجرد التلبس بها ولو بالبيع فتحريم ذلك تحسيني وهو المكمل للضروري الذي هو دفع تلك المفسدة فظهر حينئذ ترتب قوله ففي المنع الخ اذ هو بيان للحكم الضروري لكن ينبغي على هذا التأويل ان يراد بالانتفاع في (قوله) تكميل لعدم الانتفاع ، هو الاكل هذا وضميره عائد الى المتلبس به من القاذورات ولو قال تكميل لدفع مفسدة الاكل منها الذي هو المقصود لكان اولى اذ لم يظهر لقوله الذي هو مقصود البطلان دخل في المقصود فتأمل ولاتخلو العبارة في هذا المقام من القصور والخفاء ( قوله ) أو تنقيص عطف على تكميل وقوله لالفة النفس ، متعلق بتنقيص معمول له أي لتنقص بذلك الفة النفس الامارة بالسوء ( قوله ) الى متخيلها بفتح الياء التحتانية وتشديدها ، أي ماتتخيله النفس من الشهوات (قوله) افضاء الحكم ، الاولى افضاء المناسب «»

الى المقصود كما عرفت (قوله) كالبيع للحل كون الحل من المقاصد بناء على انه وسيلة للذة التي هي الانتفاع وقوله كالقصاص، اي كمقصود القصاص وهو الانزجار اللازم له حفظ النفس فهو وسيلة الى الحفظ (قوله) ومثل بحد الخمر ، اي بمقصود حد الخمر وهو الانزجار لانه وسيلة الى حفظ العقل (قوله) كالنفي أي كنفي حصوله (قوله) كون الممتنع اكثر احتمال قد يكون الامتناع خوفاً من الله وفي البعض لعدم القدرة والمراد أن تكون اكثرية الممتنع للانزجار (قوله) لتقارب عدد الممتنع والمقدم ، والانزجار الذي هو وسيلة الى حفظ العقل وعدمه متساويان (قوله) كنكاح الآيسة

الضمير عائد الى الشيء فتأمل اه ح عن خط شيخه «» وجد في هذا البحث بخط مؤلف الروض رحمه الله ماصورته لاالتفات الى

مـع انتفاء المئنة كحاجة التعاوض فى البيع والملك المترفه فى السفر ) فان البيـع مظنـة الحاجة الى التعاوض (١) وقداعتبر (٢) مع انتفاء ظنها (٣) اوظن انتفائها (٤) للاجماع على انه لايبطل مع ظن عدمها والسفر مظنة المشقة وقد اعتبر مـع ظن عدمها كما فى الملك المترفه يسار به فى المحفـة (٥) كل يوم نصف فرسـخ (و)قد يكون المقصود ( مقطوعاً بنفيه ) كالنكاح جعل مظنة لسقوط النطفة فى الرحم المرتب عليه ثبوت النسب وكالاستبراء جعل مظنة لبرآءة الرحم من النطفة المرتب عليه منع الوطء فلو قطع بانتفاء سقوط النطفة كما (٦) فى تزوج مشرقي بمغربية مقطوع بعدم تلاقيهماوكما لو اشترى أحد جارية ثم باعها من بايعها فى المجلس فهل يلحق بالزوج المشرقي ولد المغربية ويمنع المشتري من بيعها فى المجلس مـع القطـع بخلو الرحم من نطفة منهما فتعتبر المظنة مع القطع بانتفاء الحكمة قداختلف فى ذلك(و)الذي عليه الجمهور وهو المختار ان الوصف الذي هو المظنة ( لايعتـبر (٧) لمعارضة المئنة ) وهى الحكمة ( المظنة) (٨) ولاعبرة بالمظنة اذا عارضتها الحكمة (وقيل باعتباره نظراً الى ظاهر العلة ) من غير نظر

---

(١) اى الى العوض لان التعاوض هو البيع نفسه فصواب العبارة أن يقال مظنة دفع الحاجة بالعوض ودفعها هو نفس الانتفاع به اهجلال (٢) اى البيع الذى هو المظنة وان انتفى الظن فعلم أنه لاعبرة بالحصول في كل جزئي وانما المعتبر الحصول في جنس الوصف ذكره سعـد الدين اه والله اعلم (٣) في نسخة مع استقاطها (٤) أى ظن انتفاء الحاجه فهذا اخص مما قبله اه (٥) بكسر الميم اه شمس العلوم ، وفي مختار الصحاح والمحفة بالكسر مركب من مراكب النساء كالهودج الا أنها لاتقبب كما تقبب الهوادج اه (٦) في نسخة كما لو اه (٧) في نسخة بمعارضة اه (٨) واجيب بمنع كون المظنة مجرد العقد بل العقد مع إمكان الوطء فان انتفآء مشقة السفر على الملك المترفه لم يكن مع انتفآء إمكان المشقة وان كان مع انتفآء المشقة ففرق بين انتفآء المئنة وانتفآء إمكانها والذى لايضر المعلل انتفآء المئنة لاانتفآء امكانها فانه مبطل لوصفها بالمظنة ضرورة اه من ضوء النهار من كتاب النكاح (*) في جمع الجوامع وشرحه فان قطع بانتفائها أى الحكمة في صورة، فقال الغزالي ومحمد بن يحى صاحبه يثبت الحكم فيها للمظنة ، وقال الجدليون لايثبت اذلاعبرة بالمظنة عند تحقق المانع ، مثاله من مسكنه على البحر ونزل منه في سفينة قطعت به مسافة

---

أى كالمقصود نكاح الآيسة وهو التناسل فانه وسيلة الى التعاون الذى هو وسيلة الى دفـع الضرورة أو دفع الحاجة ومثله سقوط النطفة وبرآءة الرحم وسيلة الى حفظ النسل لايقال المقصود من نكاح الايسة فايت كلحوق نسب المشرقي لانا نقول قد اجاب في حواشي الفصول بأن المقصود في حق الايسة ممكن عقلا ممتنع عادة والامتناع العادى قد يتخلف كما في حق امرأة زكريا عليه السلام وكما أن الولد لا يكون الا عن انزال في العادة وقد تخلفت العادة في حق آدم وعيسى بخلاف لحوق النسب وبراءة الرحم (قوله) كحاجة التعاوض أي الحاجة اليه فالاضافة لادنى ملابسة والمراد بالتعاوض أخذ كل من البائع والمشتري العوض من صاحبه لحاجته اليه فقوله كحاجة التعاوض صفة لمحذوف أي انتفت المئنة انتفاء مثل انتفاء حاجة التعاوض في البيع (قوله) والملك المترفه اي والمشقة في سفر الملك المترفه ولو قال كذلك لكان أولى اذ في عطف الملك المترفه على السابق عدم انتظام (قوله) فان البيع مظنة الحاجة ، قدسبق فيه مافيه من ان جعلهم البيع مظنة مجرد تمثيل اذ يناسب كلامهم غير هذا الموضع (قوله) مع انتفاء ظنها بأن يكون الانتفاء مشكوكاً فيه فقوله او ظن انتفائها بأن يكون الانتفاء راجحاً (قوله) مع ظن عدمها أي الحاجة واعلم أنهم لم يريدوا أن الحاجة ناشية عن البيع كما في السفر بل أرادوا أن البيع مظنة الحاجة أي مظنة حاجة البايع الى الثمن والمشتري المبيع التى حصلت الحاجة من اسبابهما (قوله) والسفر مظنة المشقة ، أو رد مثالين أحدهما الحصول ونفيه متساويان : وثانيهما نفي الحصول ارجح ومع ذلك فقد اعتبرت المظنة فعلم أنه لاعبرة بالحصول في كل جزئي وانما المعتبر الحصول في جنس الوصف (قوله) كالنكاح، أي كحكمة النكاح وقوله جعل مظنة اي نفس النكاح ، وكذا قوله وكالاستبرآء أى وكحكمة الاستبرآء (قوله) لمعارضة المئنة ، من اضافة المصدر الى الفاعل والمفعول المظنة والمعارضة ذكرها السعد ولم يتعرض لها في شرح المختصر ولعل المراد معارضة انتفاء المئنة اذ ثبوت المئنة لم تعارض المظنة ومعنى معارضة انتفائها أنها اقتضت نفي الترخيص والسفر اقتضى الترخيص (قوله) نظراً الى ظاهر

---

ماخبط به المحشي في هذه المحلات اه

الى ما تضمنته من الحكمة وهذا مذهب الحنفية ، فان قيل انكم أنتم والشافعية أوجبتم الاستبرآء في مثال بيع الجارية فى مجلس الشرآء وفي المشترى من المرأة فقد أدرتم الحكم على المظنة مع القطع بانتفاء الحكمة ، قلنا قول أصحابنا والشافعية فيها بوجوب الاستبرآء على جهة التعبد والاستبرآء فيه نوع تعبد ولذلك وجب تربص من مات بعلها ولو قطع بخلو رحمها ﴿ التقسيم ﴾ (الثالث) وهو الحاصل باعتبار اعتبار الشارع للوصف المناسب للحكم والمناسب بهذا الاعتبار أربعة أقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل (١) لانه أما معتبر شرعاً اولا ( ان اعتبر ) فان اعتبرت (عينه ) أي المناسب ( فى عين الحكم بنص أو إجماع فمؤثر ) لظهور تأثيره فى الحكم بالنص أو بالاجماع وهذا داخل في مسلك النص الا انه اتى به هنا استتماماً لاقسام المناسب (او) اعتبرت عينه فى عين الحكم لا بنص او اجماع بل ( بترتب الحكم على وفقه ) أي المناسب وهو ثبوت الحكم معه فى محل الوصف ( فملائم )الملائمته لجنس تصرف الشارع ولكنه لايسمى ملائماً الا ( ان اعتبر ) بنص أو اجماع ( العين فى الجنس ) يعني عين العلة فى جنس الحكم ( او العكس ) وهو جنس العلة فى عين الحكم ( او الجنس (٢) في الجنس ) فالملائم حينئذ ثلاثة أقسام

---

القصر في لحظة من غير مشقة هل يجوز له القصر في سفره هذا اه قال العلامة ابن ابي شريف في الحاشية وكاستبراء الصغيرة فان حكمة الاستبراء تحقق براءة الرحم وهي متحققة فيها بدون الاستبراء ومنها مارجح فيه انتفآء الحكم كاستبراء زوجته الامة اذا اشتراها فان الرجيح أنه لايجب استبرآؤها ولكن يستحب ، وكمن قام من النوم متيقناً طهارة يديه فلا يكره غمسهما قبل غسلهما خلافاً لامام الحرمين وكمن قال لزوجته انت طالق مع آخر حيضك فاصح الوجهين ان طلاقه سنى نظراً الى انتفآء تطويل العدة بمدة فيها حيض اه (١) وأعلم أن الوصف المعلل به وكذا الحكم المعلل به اجناس منها ماهو أعلى ، ومنها ماهو قريب ، ومنها ماهو متوسط ، أما الجنس العالي للحكم فكونه حكما وأخص منه كونه وجوباً اوتحريماً اوغير ذلك وأخص من الوجوب العبادة وغيرها وأخص من العبادة الصلاة وغيرها وأخص من الصلاة الفرض والنفل ، وأما الجنس العالي للوصف فكونه وصفاً يناط به الحكم وأخص منه كونه مناسباً بحيث يخرج منه الشبهي وأخص منه المصلحة الضرورية وأخص منه حفظ النفس والعقل والظن في هذه الوجوه يزيد وينقص فما كان الاشتراك فيه بالاخص فهو الاغلب على الظن وما كان الاشتراك فيه بالاعم فهو أبعد ولهذا عد من قبيل المرسل اه وفي التلويح عند سوق نحو هذا الكلام ما لفظه ، ولا شك أن الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة مابه الاشتراك أقوى من الظن الحاصل باعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو أغلب على الظن وما كان بالعالي فهو أبعد وما كان بالمتوسط فهو متوسط على الترتيب في الصعود والنزول اه (٢) ﴿ تنبيه ﴾ ، قد عرفناك في شروط الفرع ان القياس تشبيه يستلزم أن تكون الشركة في جنس لاعين لاستحالة قيام العين الواحدة بمحلين فان اعتبار الشارع

---

العلة ، وايضاً اعتباراً لجنس الوصف وان قطع بانتفاء حكمته في صورة جزئية (قوله) فان قيل ، يعنى من قبل الحنفية (قوله) على جهة التعبد، فلا يعارض بخلاف لحوق النسب (قوله) إما معتبر شرعاً اولا ، هكذا عبارة غير المؤلف عليه السلام كشرح المختصر وغيره وينظر ماهذا القسم فانه لايستقيم أن يكون أى الاقسام الاربعة ولا يقال هو من اقسام المرسل وهو الملغى لانا نقول لاتأثير لهذا في كون أقسام المناسب أربعة والمفهوم من هذا التقسيم أن أقسام المرسل كلها معتبرة وليس كذلك (قوله) وهذا داخل في مسلك النص ، او الاجماع ايضاً

---

( قوله ) وينظر ماهذا القسم ، المراد بالمعتبر شرعا المعتبر عينه في عين الحكم بنص أو اجماع أو ترتب الحكم على وفقه كما ذكره السعد ودل عليه تفصيل المتن بعده بقوله ان اعتبر عينه في عين الحكم الخ ، وهو المؤثر والملايم والغريب من المناسب وبقوله أولا المرسل المذكور في المتن بقوله والا يعتبر العين في العين الخ فلا إشكال ذكره في حاشية عن الحبشي اه عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله

(والا)(١) يعتبر كذلك (فغريب(٢) وان لم يعتبر العين فى العين) لا بالنص او الاجماع ولا بترتب الحكم على وفقه (فمرسل وهو) ثلاثة أقسام (ملائم وغريب(٣) وملغى) لانه إن اعتبر عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم او فى جنسه فهو الاول والا فان ثبت الغاؤه فالثالث والا فالثانى ، مثال المؤثر تعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالاجماع وهو كثير ومثال القسم الاول من المعتبر الملائم اعتبار عين الصغر فى جنس الولاية الشاملة للمال والنكاح بالاجماع لان الاجماع على اعتباره فى ولاية المال اجماع على اعتباره فى جنس الولاية (٤) بخلاف اعتباره فى عين ولاية النكاح فانه انما ثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث تثبت الولاية معه فى الجملة وان وقع الخلاف فى انه للصغر اوللبكارة أو لهما جميعاً ، ومثال الثاني منه اعتبار جنس الحرج الشامل لما يحصل من السفر ومن

---

العين في العين انما يتضح في مثل رضاع سالم من سهلة حين اعتبر الشارع عين ارضاعه في عين رفع حجابها ، وهذا مراد ابى زيد الدبوسي في نفيه صحة القياس بالمؤثر واشتراطه أن يعتبر الشارع جنس العلة لاعينها لكنه تفسير العين بالشخص وهم يفسرون العين بالنوع فلا اختلاف في الحقيقة وانما هو في التفسير ولاشك في أن تفسيره اصح لما عرفناك من أن الاعيان انما هي الاشخاص واما الانواع والاجناس فليست باعيان كما علم في مظانه فاذا اعتبر الشارع فرداً من نوعها لابخصوصه فذلك اعتبار جنس في جنس والنوع في اصطلاح الاصوليين هو الجنس ولو كان المراد باعتبار الجنس نص الشارع على الجنس بصيغة العموم لم يبق الى القياس حاجة لكفاية العموم عن القياس وانما الشارع يعتبر فرداً من جنس لابخصوصية فرد يتهما كما في رضاع سالم من سهلة بل مطلقاً عن اعتبار الخصوص والعموم فيلغى القايس الخصوصية التى هي مورد النص ويعتبر المشترك بين الافراد واعتبار الجنس انما هو من القايس لامن الشارع اه جلال (١) أى والا يثبت أحد الثلاثة المتقادير فيه ، وانما رتب الحكم المعين على الوصف المعين في المحل المعين بدون ثبوت أحد الثلاثة بنص أو اجماع فهو يسمى الغريب اه جلال رحمه الله (له) ويقال له غريب المعتبر وهو ماثبت بمجرد تخريج المناط ، لكن لايخفى أن عدم ثبوته باحد الثلاثة يستلزم كونه مرسلا وان كان ملائماً فان معنى إرساله عدم نص الشارع على علته فهو أحق باسم الارسال من ملايم المرسل لأن ملايم المرسل قد اعتبره الشرع في الجملة ولا يقال ذكر الحكم إيماء الى الوصف لأنا نقول قد سبق ان فيه ثلاثة مذاهب إثنان منها ليس بإيماء وهو الحق اه جلال (٣) ﴿تنبيه﴾ ، قد تبين لك مما فصلناه أن الفرق بين غريب المعتبر وغريب المرسل ، وأن غريب المعتبر وان لم يثبت بنص اعتبار عينه في عين الحكم ولا يثبت فيه احد الاعتبارات الثلاثة أيضاً فلا بد أن يوجد الحكم معه في المحل ، وأما غريب المرسل فهو مالا يثبت الحكم معه في المحل بنص الشارع ولا يتحقق فيه احد الاعتبارات الثلاثة أيضاً وانما المجتهد يثبت الحكم فيه لمناسبة الوصف فقط ، وأما الفرق بين ملايم المعتبر وملايم غير المعتبر فهو أن ملايم المعتبر يثبت الحكم معه فى المحل ويثبت عليته باحد الاعتبارات الثلاثة أيضاً بخلاف ملايم غير المعتبر فان الحكم لم يثبت معه في المحل وانما يثبت اعتبار الشارع عين الوصف أو جنسه في جنس الحكم لافي عين الحكم الموجود في المحل والمجتهد يلحق احد نوعي جنس الحكم بالنوع الذى ثبت بعين الوصف أو جنسه اه جلال على المختصر (٤) لأنها تتنوع بتنوع ماضيفت

---

(قوله) والا يعتبر كذلك ، أى العين فى الجنس الخ ولم يرد والا يعتبر عينه في عين الحكم لقرينة ماسيأتى من قوله وان لم يعتبر العين في العين الخ (قوله) ومثال الثانى منه ، أي من المعتبر الملائم (قوله) الشامل لما يحصل من السفر ، وهو خوف الضلال والانقطاع ومن المطر وهو التأذي به

المطر في عين رخصة الجمع بالنص والاجماع (١) ، واما اعتبار عين الحرج فليس الا بمجرد ترتب الحكم على وفقه اذ لانص ولا اجماع على علية نفس حرج المطر ، ومثال الثالث منه اعتبار جنس الجناية (٢) العمد العدوان الشامل للجناية في النفس وفي الاطراف في جنس القصاص الشامل للقصاص فيهما بالنص والاجماع واما اعتبار عين القتل (٣) العمد العدوان في عين القصاص في النفس حيث كان القتل بالمثقل فلم يثبت الا بترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك وحده اومع قيد كونه بالمحدد فهذه أمثلة ملائم المعتبر ويمكن ان تجعل نفسها (٤) أمثلة للملائم المرسل بان يفرض انها لم تثبت الولاية في النكاح مع الصغر ولا رخصة الجمع مع نفس حرج المطر ولا القصاص

---

اليه كما يقال ولاية مال وولاية نكاح وثبوته في جنس النوعين بالاجماع وليس المراد أنهم أجمعوا على أن عين الصغر علة الولاية في النكاح والا لكان ذلك من المؤثر لامن الملايم بل المراد أنهم اجمعوا على كون الصغر علة في مطلق الولاية غير مقيد بولاية مال ولا نكاح اه جلال (١) على اعتبار حرج السفر ولو في الحج فيها أى في عين رخصة الجمع فان الحاج يجمع في الوقوف بعرفة بين الظهر والعصر تقديماً ، وفي المزدلفة بين المغرب والعشاء تأخيراً ، وفي دعوى الاجماع على علية السفر في ذلك نظر فان الجمع مذهب ابى حنيفة واحد قولي الشافعي نسك لامن حيث السفر والله اعلم اه قال في حاشية العلوى ، الظاهر أن اعتباره من حيث جنس الحرج لامن حيث خصوصية حرج السفر فثبت أن الثابت بالنص والاجماع هو اعتبار جنس الحرج ، وأما اعتبار عين حرج السفر فانما هو بمجرد ترتب الحكم على وفقه اذلا نص ولا إجماع يدل على علية نفس السفر اه (٢) « فان الجناية جنس » يشمل الجناية بالمثقل والجناية بالمحدد وهذا الجنس معتبر في جنس الحكم الذى هو القصاص لأنه متنوع باضافته الى متعدد كالاطراف وغيرها وهو النفس كما يقال قصاص نفس وقصاص عين ونحو ذلك ، وهذا انما يتم على فرض ثبوت ترتب الحكم على جناية المثقل والخصم يمنع ترتبه عليه فلهذا يمنع القياس ويقول أن الحكم لم يترتب الا على جناية المحدد اه جلال على المختصر (٣) هذا إشارة الى كلام العلامة السعد وهو مانصه ، وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص بالنص والاجماع وهو ظاهر وانما الخفاء في أن اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس ليس بالنص والاجماع بل بترتب الحكم على وفقه ليكون من الملايم دون المؤثر ووجهه أنه لانص ولا إجماع على أن العلة ذلك وحده أومع قيد كونه بالمحدد اه كلامه ، وقد نقله في التحرير وشرحه ورده بما لفظه « ولو صح » ماقيل « لزم انتفاء المؤثر لتأتيه » أى مثل ماقال « في كل وصف منصوص بالنسبة الى قيد يفرض فان قيل انما قلنا » ذلك « اذا قال بالقيد مجتهد وليس هذا « في الكل » أى كل أمثلة المؤثر « قلنا ان سلم » أن ابداء قيد يفرض انما يسمع اذا قال به مجتهد ، وفيه أى في قوله ان سلم ، إشارة الى منع اعتبار قول المجتهد في ابداء قيد يفرض بل يرد ذلك على المجتهد فانه ابداء قيد ، ما لم يقل به مجتهد فتأمل « فمنتف » جواب الشرط أى قول المجتهد منتف في المثال المذكور « فان أبا حنيفة لم يعتبر في العلة سواه » أى غير القتل العمد العدوان « غير أنه يقول انتفت العلة بانتفاء دليل العمدية » وهو القتل بما لا تلبث لتفريقه الاجزاء فانها أمر مبطن وهذا نظيرها فاقيم مقام الوقوف على حقيقة القصد اه تحرير وشرحه (٤) في نسخة انفسها اه

---

(قوله) بالنص والاجماع ، على اعتبار حرج السفر ولو في الحج في الرخصة (قوله) وأما اعتبار عين الحرج ، اى حرج الحضر بالمطر (قوله) نفس حرج المطر ، فان قيل الحرج غير منضبط كالمشقة ، قلنا قد اجيب بانضباطه في الجمع بدليل جوازه سفراً وحضراً بخلاف القصر فان المشقة لو اعتبرت لصادمت النص على عدم جوازه حضراً عند حصول الحرج (قوله) الشامل للجناية في النفس ، بالمحدد او بالمثقل (قوله) واما باعتبار عين القتل الخ قال السعد اعتبار جنس الجناية في جنس القصاص بالنص والاجماع ظاهر وانما الخفاء في ان اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس ليس بالنص والاجماع بل يترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم دون المؤثر . ووجهه انه لانص ولا اجماع على ان العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالمحدد (قوله) ان تجعل نفسها ، تسامح المؤلف عليه السلام في التأكيد بغير منفصل كما يتسامح المصنفون في ذلك (قوله) بان تفرض أنها لم تثبت الولاية في النكاح مع الصغر الى آخر الامثلة ، اذ لو ثبتت ولاية النكاح مع الصغر لم يكن من المناسب المرسل لثبوت علية الصغر حينئذ يترتب الحكم على وفقه لوجودها في محل واحد ، وقد عرفت أن المرسل هو ما لم تثبت اعتبار عينه في عين الحكم لابنص ولا اجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فظهر ماذكره في الفصول وحواشيه من أن المرسل مالم يشهد له أصل معين

بالاعتبار أي اعتبار العين في العين وكذا ماذكره في شرح المختصر وحواشيه في آخر باب القياس من أن المصالح المرسلة مصالح لايشهد لها أصل بالاعتبار فى الشرع لابالنص ولا الاجماع ولا بترتب الحكم على وفقه ثم ان المؤلف عليه السلام أورد قوله وانما اعتبر الشارع عين الصغر في مطلق الولاية ومطلق الحرج في عين الرخصة ومطلق الجناية في مطلق القصاص ليتم ماشترطوه في الملائم المرسل من غير اعتبار عين الوصف في جنس الحكم كالاول او اعتبار جنس الوصف في عين الحكم كالثانى أو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم كالثالث ، اذا عرفت هذا فالصغر في النكاح وعين القتل العمد العدوان بالمثقل في عين القصاص في النفس مع هذا الفرض لم يشهد لهما أصل معين بالاعتبار اذلم يشهد للاول الاالصغر في مطلق الولاية والثانى لم يشهد له الامطلق الجناية في مطلق القصاص وعين حرج المطر في الحضر لم يشهد له الا مطلق الحرج وليس هو عين حرج المطر في الحضر فمطلق الجناية ومطلق الحرج كمطلق الزجر المعتبر في الشرع جملة فمن نفى الملائم كان الحاجب لم يثبت ولاية النكاح مع هذا الفرض بمجرد الوصف اذ لم يوجد له أصل معين يترتب الحكم على وفقه ولابالقياس اذ الصغر انما يثبت اعتباره في مطلق الولاية ومن اثبت العمل بالملائم المرسل فانه يثبت ولاية النكاح بمجرد وصف الصغر لاعتبار الشارع له في الجملة حيث اعتبره في مطلق الولاية لابالقياس اذ لم يثبت أصل معين اعتبر فيه الصغر بل انما اعتبره في مطلق الولاية ، وبما ذكرنا يندفع ما يقال بما ثبتت ولاية النكاح ورخصة الجمع والقصاص بالمثقل إن ثبتت بالقياس فابن الحاجب لايخالف فيه وان ثبتت بمجرد



الوصف لابالقياس فباطل لوجود أركان القياس بأن تقاس ولاية النكاح على ولاية المال بجامع الصغر ، ووجه الدفع أنك قد عرفت أن الشارع لم يعتبر الصغر في ولاية المال بخصوصها حتى يلزم ما ذكر انما اعتبره في مطلق الولاية كما هو المفروض ، فان قيل أن المؤلف عليه السلام وابن الحاجب وغيرهما مثلوا فيما سبق في شروط الفرع المشاركة في جنس الحكم بقياس الولاية في النكاح على الولاية في المال بجامع الصغر فقد صححوا القياس في ولاية النكاح فيلزم اعتبار وصف الصغر عند ابن الحاجب ويلزم اثبات ولاية النكاح بالقياس ، فالجواب أن اعتبار وصف الصغر هنالك في أصل معين وهو ولاية المال وهنا لم يعتبر الا مطلق الولاية فكان لعموم الاجناس وخصوصها تأثير في اعتبار الوصف وعدم اعتباره أوان علية الصغر في المال ثابتة في النص فيكون مؤثراً فلا يكون مما نحن فيه (قوله) ومثال غريب المعتبر ، اي المناسب المعتبر (قوله) ومثال غريب المرسل التعليل بالفعل المحرم الخ ، جعل في شرح المختصر هذا مثالا للمناسب الغريب وهو الاولى لان الغريب المرسل مالم يثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم اصلا وقد ثبت في هذا المثال اعتبار عين الوصف في عين الحكم بترتب الحكم على وفقه في القاتل عمداً لكن لم يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه أو جنسه في عين الحكم أو جنسه فلم يكن مناسباً ملائماً بل غريباً ، والمؤلف عليه السلام اعتمد ما ذكره غير

في النفس مع القتل العمد العدوان أصلا وانما أعتبر الشارع عين الصغر فى مطلق الولاية ومطلق الحرج فى عين الرخصة ومطلق الجناية فى مطلق القصاص ، ومثال غريب المعتبر التعليل بالاسكار فى حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص على التعليل به لمناسبته للتحريم وقد ثبت اعتباره فى التحريم بمجرد ترتب الحكم على وفقه فى الخمر فلا يكون مرسلا ولكنه غريب من جهة عدم النص او الاجماع على اعتبار عينه او جنسه فى عين التحريم او جنسه فلو لم يدل النص نحو قوله ﷺ كل مسكر حرام بالايماء على اعتبار العين في العين كان غريباً ، ومثال غريب المرسل التعليل بالفعل المحرم في حمل البات فى المرض على القاتل فى المعارضة (١) بنقيض المقصود فيحكم بارث زوجة البات كما منع القاتل من الارث (٢) فهذا له وجه مناسبة وزجر عن الفعل

(٢) في نسخة ، في المعاملة اه (٣) لكن لايخفى ان ترتيب منع القاتل الارث على

(قوله) جعل في شرح المختصر هذا لا مثا للمناسب الغريب ، ذكر في حاشية أن هذا مثالا للغريب المرسل بالنسبة الى مسئلة البات والحكم هو المعارضة بنقيض القصد المعدي من الاصل ، أى مسئلة القاتل الى الفرع أي مسئلة البات يظهر ذلك مع التتبع فتأمل كلام المؤلف وليس الحكم عدم الارث اذ الحكم في مسئلة البات هو الارث وما في شرح المختصر بالنظر الى مسئلة القاتل ويمكن جعل كلام المؤلف بالنظر الى القاتل أيضاً مع فرض عدم النص وعدم ترتب الحكم على وفقه اعنى المعارضة بنقيض القصد حيث لم يقصد استعجال الارث لا كما صنع المحشي والله اعلم اه حسن بن يحي الكبسي عن خط حفيد مؤلف الروض النضير

المحقق من شراح مختصر المنتهي وقد رد ما ذكروه السعد في حواشيه وكيف يصح ما ذكروه مع ثبوت اصل معين هو القاتل عمداً الا ان يفرض انه لم يرد فيه نص كما ذكره الغزالي فيما نقله عنه صاحب التلويح حيث قال ومناسب لا يلائم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعاً كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارضة له بنقيض قصده



وأما قول المؤلف عليه السلام ولم ير الشارع التفت الى ذلك في موضع الخ فغير مفيد لان ذلك شأن الغريب المناسب أذ هو كما عرفت ما لم يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه أو جنسه في عين الحكم أو جنسه. قوله لاستعجاله الميراث، قد سبق ان العلة هي الفعل المحرم وهو كما في شرح المختصر وكان المؤلف عليه السلام اقام علة العلة مقام العلة اذ الاستعجال علة في الاقدام على الفعل المحرم (قوله) وروى ان يحيي بن يحيى بن كثير الليثي الخ، هو من كبار اصحاب مالك كان يسميه عاقل اهل المغرب وهو من مشاهير المحدثين قوله. الاموي، المعروف بالمرتضى (قوله) يقتضي انه، أي مالك لايقول برد الغريب فلا اجماع على رده كما ذكره ابن الحاجب (قوله) وكلام الغزالي، مبتدأ خبره قوله يقتضى بانه لااجماع على رده لان الغزالي جعل قبوله ورده في محل النظر والاجتهاد (قوله) وهي اصل في القياس، كذا فيما نقله في التلويح عن الغزالي ولعل تأنيث الضمير بتأويل ما شهد بمصالح شهد الشرع، واعلم ان مقتضى نقل التلويح عن الغزالي ان الغريب المرسل مردود وان الغريب المناسب والملائم المناسب محل اجتهاد فخذه من موضعه والله اعلم (قوله) اتفاقا بين من لا يكتفي

المحرم ولكن الشارع لم يعتبر ان عدم ارث القاتل لاستعجاله الميراث فيعارض بنقيض مقصوده ولم ير الشرع التفت الى ذلك في موضع آخر فلم يكن ملائماً لجنس تصرفاته، ومثال الملغى تعيين الابتداء بالصوم (١) فى الكفارة في حق من يسهل عليه الاعتاق دون الصيام فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكنه علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز، وروى ان يحي بن يحيي بن كثير الليثي صاحب مالك امام أهل الاندلس افتى الامير عبد الرحمن بن الحكم الاموي حين جامع في نهار رمضان بصيام شهرين متتابعين تعييناً فانكر عليه ذلك، وقيل له لم لم تفته بمذهب مالك وهو التخيير بين العتق والاطعام والصيام فقال لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه ان يطأ كل يوم ويعتق رقبة ولكنه حمله (٢) على أصعب الامور لئلا يعود (وهذان) يعني الغريب من المرسل والملغى (مردودان اتفاقاً) (٣) كما حكاه ابن الحاجب وغيره وما يحكى عن مالك قبول المرسل على الاطلاق حتى انه جوز قتل الاقل لاصلاح الاكثر وقال ترك الخير الكثير للشر القليل شر كثير يقتضي انه لايقول برد الغريب، وكلام الغزالي حيث قال من المصالح ماشهد الشرع باعتباره وهى أصل فى القياس وحجة ومنها ماشهد ببطلانه كتعيين الصوم فى كفارة الملك وهو باطل، ومنها مالم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا فى محل النظر يقتضي (٤) بأنه لااجماع على رده ولذا قال القرشي انه مردود إتفاقاً بين من لا يكتفي بمجرد المناسبة (وفى الاول) وهو الملائم من المرسل (أقوال) منها (القبول) ونسبه فى الفصول الى ائمتنا والجمهور ورجحه القرشي في عقده ونسبه الى الجويني والغزالي ومالك ورواية عن الشافعي وذلك للمعقول والمنقول، أما المعقول فاشار اليه بقوله (لان اعتبار المصالح يوجب ظن اعتباره) يعني ان الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الاحكام واعتبارها يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة التي هي الملائم لكونها فرداً من أفرادها ولم تعارض نصاً كما وقع من افتاء الملك بالصوم ولا خارجة عن تصرفات الشرع لان

---

وصف القتل نص على العلة وشرط الغريب أن لاينص عليها اه جلال (١) أى لا بعد عجزه عن العتق مع أن الكفارة فيه مرتبة كما في الظهار ولا يجزى الصوم الا بعد تعذر العتق اه جلال (٢) في نسخة ولكن حملته اه (٣) أما ميرات المثبوتة فقد افتى به المنصور بالله عبدالله بن حمزة حين وردت عليه القضية في وقته وهو قول مالك وبه قال محمد بن منصور المرادي، وكذا عن الشافعي وروى عن عمر بن الخطاب وعثمان اه (٤) في نسخة يقضي اه

بمجرد المناسبة، وهو المريسي وابو زيد واصحابه والمراوزة فلم يعتبروها الا منصوصاً عليها محتجين بان كون العلة علة حكم شرعي لا يثبت الا بخطاب الشارع فما لم ينص الشارع عليها بأي طرق النص لا يصح تعدية حكمها عن محله المنصوص (قوله) ولا خارجة عن تصرفات

الشرع ، ينظر في صحة عطف هذا على ما قبله كيف يصح مع الجمع بين الواو ولا (قوله) في حقيقتها ، أي المصلحة التي هي الملائم (قوله) بل مع ما ذكرناه من الخصوصيات ، وهي انها لم تعارض نصاً ولم تخرج عن تصرفات الشرع لاعتبار الشرع لعين العلة في جنس الحكم الخ (قوله) وللامر بالاعتبار ، قد سبق ان وجه الدلالة ان القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفرع ولا مجاوزة في الملائم المرسل عن اصل ولعله يقال المجاوزة حاصلة عن جنس المصالح المعتبرة الى اعتبار المصلحة المعينة المرسلة (قوله) ولا يبحثون عن أمر آخر ، من كون المناسب هل ثبت في اصل معين ترتب الحكم على وفقه ام لا (قوله) والظاهر في الدليلين ، وهما الامر بالاعتبار وقنوع الصحابة وقوله العموم لمحل النزاع ، لم يرد بالعموم ما يتوقف على الصيغة ليرد انه لا صيغة عموم هاهنا بل اراد الاطلاق بحيث يدخل في ظاهره محل النزاع اما الآية فلما تقدم في القياس من ان المراد بالاعتبار هو القدر المشترك اعني مطلق المجاوزة فتدخل المصالح المرسلة واما الاجماع فلتضمنه معنى متناولا لها أيضاً وهو اكتفاء الصحابة بمجرد ظهور المناسبة المتناول لما ليس له اصل معين هذا وقول المؤلف والظاهر العموم مشعر بكفاية الظن في الاصول وقد اعتمد المؤلف عليه السلام في اول باب القياس خلافه حيث زيف الاستدلال بهذه الاية لكونها ظنية ، واعلم ان مالكا استدل بما ذكر من المعقول والاجماع الا انه لم يقيده بما قيده به المؤلف عليه السلام من قوله ولم تعارض نصاً الخ ولا خارجة عن تصرفات الشرع ليندفع ما اجيب به عن مالك وهو المشار اليه بقوله فلا يرد ما قيل الخ ووجه التقييد ان استدلال المؤلف عليه السلام في الملائم وهو مقيد بما ذكره فلا يرد ان التقييد محل النزاع ، هذا وقد استدل بعض الاصحاب على حجية المرسل بما يتناول الملائم والغريب ان انتهض ، وحاصله ان الذى دل على العمل بالقياس هو وجوب تتبع مقاصد الشارع وملاحظة مراده فاذا قامت امارة فيما ليس له اصل معين مطابقة لمراده عول عليها كما عول عليها فيما له اصل معين بجامع تغليب الظن بتعليق غرض الحكيم بوجه أو امارة ويدل على ذلك قول معاذ رضي الله عنه اجتهد رأيي والرأي شامل لما له اصل معين ولما ليس له اصل ويدل أيضاً ما اشتهر عن الصحابة من القول بالرأي كقول علي كرم الله وجهه في ام الولد كنت أرى ان لا تباع ثم رأيت بيعها وقول ابى بكر في الكلالة اقول فيها برأيي وقول عمر اقضي فيها برأيي وقول ابن مسعود في قصة بروع بنت واشق اقضي فيها برأيي وما روي عن عمر أنه امر شريحا عند فقد النص والاجماع أن يجتهد رأيه كما تقدم في رواية المؤلف عليه السلام لذلك عن عمر في أول باب القياس

اعتباره لعين العلة فى جنس الحكم او جنسها فى عينه اوجنسه مأخوذ فى حقيقتها فلا يرد ماقيل من انه لو وجب اعتبارها لمشاركتها للمصالح المعتبرة فى كونها مصالح لوجب الغاؤها لمشاركتها للمصالح الملغاة فى ذلك فتكون معتبرة ملغاة وهو محال لانا لم نلحقها بها لمطلق مشاركتها لها بل مع ماذكرناه من الخصوصيات ، واما المنقول فهو ماأشار اليه بقوله (وللامر بالاعتبار وقنوع الصحابة بمعرفتها) هاتان حجتان سمعيتان أما الاولى فشار بها الى قوله تعالى « فاعتبروا ياأولى الابصار » فانه أمر المجاوزة كما عرفت ، واما الثانية فشار بها الى اجماع الصحابة فان من تتبع احوالهم علم بالضرورة انهم كانوا يقنعون في الوقائع بمجرد ظهور المناسبة لتصرفات الشارع (١) ولا يبحثون عن أمر آخر (والظاهر) فى الدليلين (العموم) لمحل النزاع

(١) ومنها أى من المصالح المرسلة الضرب للتهمة لاستخراج المال المسروق ونحوه عند مالك ومعه جمهور أهل البيت عليهم السلام وغيرهم وشدد الغزالي في انكار ذلك ، ووجه المنع أن ظاهر ضرب المتهم ظلم والظلم قد منعه الشرع والعقل ، فان قيل في الضرب مصلحة ردع السراق ونحوهم ، قلنا هذه وان كان فيها مصلحة فهي ظلم ومصلحة المسروق مظنونة ومضرة المضروب معلومة وهذا اذا كان المتهم بنحو السرقة ليس ممن ظاهره الفسق والعصيان ، والا فلذى الولاية ذلك لأنه يستحق التعزير لعصيان الله تعالى ومع التهمة التعزير أولى بالحبس والضرب وغيرهما على ما يقتضية

(قوله) ينظر فى صحة عطف هذا على ما قبله ، العطف صحيح على لم تعارض اه حسن بن يحيي وفي حاشية لكن يشكل زيادة الواو اذا العطف بلا اه قلت يمكن ان يقال بالعكس اعني ان العطف بالواو ولا زائدة وهذا من مواضع زيادتها كما نص عليه ابن الحاجب تأمل اه

(قوله) عموماً ، كما في المنقول وقوله خصوصاً ، كما في المعقول لكن قول المؤلف عليه السلام سابقاً لكونها فرداً منها يشعر باعتبار العموم أيضاً في المعقول (قوله) معتبراً في الشرع بعينه ، بأن يترتب عين الحكم على عين الوصف (قوله) ولا بجنسه ، بأن يترتب عين الحكم على جنس الوصف القريب (قوله) الذي لاجنس لعين هذا الوصف



(و) منها (١) (مطلق الرد) واليه ذهب جمهور الشافعية وطائفة من الحنفية وابن الحاجب (لعدم الدليل) عليه (ورد بالمنع) لما ثبت من الدلالة عموماً وخصوصاً، واما ما احتجوا به من ان مالا يكون معتبراً في الشرع بعينه ولا بجنسه القريب لا يكون دليلا شرعياً فان ارادوا بالقريب الجنس الذي لاجنس لعين هذا الوصف تحته فغير مسلم فان الشرط ان يشمله معنى معتبر في الشرع بخصوصه سواء كان تحته جنس اولا وان ارادوا به الجنس العالي كالوصف المصلحي الشامل للمعتبر والملغى فسلم ولا نزاع فيه ، ومنها ما أشار اليه بقوله (او في (٢) غير الضرورية القطعية الكلية) يعني ان من الناس كالغزالي من شرط ان يكون غير ضروري واما اذا كان الخ ضرورياً لا حاجياً، قطعيا لا ظنياً ، كلياً يعني عاماً لا جزئيا ، يعني متعلقاً ببعض فالمختار قبوله (٣) وذلك كما اذا تترس الكفار ببعض المسلمين وقطعنا انا لو كففنا عن الترس (٤) لاستولوا على المسلمين فقتلوهم وقتلوا الترس أيضاً ولو رمينا الترس لخلص اكثر المسلمين وان هلك الترس وخرج بقيد الضرورة مالو تترس الكفار في قلعة بمسلم فانه لايحل رمى الترس اذ لاضرورة ، وبالثاني ما اذا لم نقطع بالاستئصال لو كففنا عن رمي الترس وبالثالث امتناع طرح واحد من السفينة المشرفة على الهلاك لسلامة الاخرين لان المصلحة ليست كلية اذ يحصل بغرق السفينة هلاك عدد مخصوص ، بخلاف

رأي ذي الولاية وقد نص المؤيد بالله عليه السلام على جواز حبس أهل التهمة المدة الطويلة كالسنة واذا جاز الحبس جاز الضرب ذكره الدواري اه شرح طبري (١) أي من الاقوال في ملايم المرسل اه (٢) أي او الرد في غير الضرورية الخ (٣) بشروط اربعة ، الاول اذا كانت المصلحة غير مصادمة لنصوص الشرع كافتاء من يسهل عليه العتق بالصوم لكونه اكمل في الزجر ، الثاني أن تكون ملائمة لامخالفة لقواعد اصوله مثل تحريم المثلة في الجملة فانه أصل من اصول الشرع فلو ابيحت في شيء بخصوصه كان مخالفاً لاملائماً لقواعد اصوله ، ولا غريبة وحشية في الشرع كقطع لسان المؤذي وشفتيه اذ لانظير لها في تعزيرات الشرع ، الثالث أن تكون خالصة عن معارض ، الرابع أن لايكون لها اصل معين يقتضي نقيض حكمها كضرب المتهم ففي فعله مصلحة المال وفي تركه ترك ظلم الشخص اذا كان بريا اه من الفصول وحواشيها (٤) فيجوز رمي الترس وان كان فيه رمي مسلم لم يذنب ، وقد اجتمع في هذه المصلحة تلك الثلاثة الاوصاف ، أما كونها ضرورية فلانه لايمكن تحصيلها بطريق آخر، وأما كونها كلية فرجوعها الى كافة الامة ، وأما كونها قطعية فلتحصيلها المصلحة بالقطع لابالظن اه شرح ابي

تحته ، اي تحت الجنس كحفظ العقل (قوله) فغير مسلم ، اي اشتراطه فان الشرط في قبول الملائم ان يشمله ، اي يشمل عين الوصف (قوله) معنى معتبر في الشرع ، هذا القيد لاخراج الغريب وقوله بخصوصه كجنس الزجر (قوله) سواء كان تحته جنس ، كالزجر وقوله اولا كحفظ النفس (قوله) كالوصف المصلحي ، فان مجرد كون الوصف مصلحة لايدل على معنى بخصوصه معتبر شرعاً «فائدة» اعلم ان الوصف المعلل به وكذا الحكم المعلل اجناس منها ماهو أعلى ومنها ماهو قريب ومنها ما هو متوسط ، اما الجنس العالي للحكم فكونه حكماً واخص منه كونه وجوبا أو تحريماً أو غير ذلك واخص من الوجوب العبادة وغيرها واخص من العبادة الصلاة وغيرها واخص من الصلاة الفرض والنفل ، واما الجنس العالي الوصف فكونه وصفاً يناط به الحكم واخص منه كونه مناسباً بحيث يخرج منه الشبهي واخص منه المصلحة الضرورية واخص منه حفظ النفس والعقل والظن في هذه الوجوه يزيد وينقص فما كان الاشتراك فيه بالاخص فهو الاغلب على الظن وما كان الاشتراك فيه بالاعم فهو أبعد ولهذا عدم قبيل المرسل (قوله) الشامل للمعتبر والملغى ، لو قال وغير المعتبر لدخل الغريب المرسل فانه غير معتبر وليس بملغى (قوله) فسلم ، عدم اعتباره (قوله) في المتن أو في غير الضرورية الخ ، مقتضى سياق

(قوله) واخص من الوجوب العبادة ، شكل عليه وفي حاشية لعله اراد بالوجوب مايشمل وجوب العبادة والمعاملة فلا وجه للتشكيل اهح عن خط شيخه

استئصال كافة المسلمين قال الغزالي لانا نعلم بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار (١) يخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لانا نعلم قطعاً ان الشرع يؤثر الكلية على الجزئيـة وان حفظ أهل الاسـلام أهم من حفظ مسلم واحد (٢) ( ومنها ) أي من طرق العلة مسلك يسمى ( الشبه ) (٣) لمشابهته للمناسب من وجه والطردي من اخر لانه وصف اعتبره (٤) الشارع في بعض الاحكام ولم تعلم مناسبتـه بالنظر الى ذاته ( وهو ) واسطـة ( بين المنـاسب والطردي ) لان الوصف ان علمت مناسبته لذاته فمناسب والا فان التفت اليه الشارع فشبه والا فطردي (٥) ( وعرف ) الشبـه ( بالمناسب بالتبع ) لان مابالغير تابـع لما بالذات (و)عرف أيضاً ( بما يوهم المناسبة ) وليس بمنـاسب وهما متقاربان ويتميز عن الطردي بان الطردى وجـوده كالعدم كما يقال الخـل (٦) لاتبنى عليه القنطرة أولا يعيش فيه السمك فلا يزيل الخبث كالمرق (٧) فان ذلك مما الغاه الشارع قطعاً بخلاف الذكورة والانوثة فانه قد اعتبر في بعض الاحكام (٨) وعن المناسب الذاتي بان مناسبة

---

زرعة على الجمع (١) وهو تجويز القتل عند القطع أوالظن القريب من القطع اه (٢) عبارة ابى زرعة في شرح الجمع ، أهم في نظر الشارع من حفظ طائفة مخصوصة ، وفي سائر كلام الكتاب مايفيد مثل هذا اه (٣) بفتح الشين والباء الموحدة ، ومعناه في الاصل المشبه يقال هذا شبه هذا وشبهه كما يقال مثله ومثيله ومثله وهو بهذا المعنى يطلق على كل قياس لأن الفرع لابد أن يشبه الاصل لكن قد غلب في الاصطلاح على هذا المسلك وهو مصدر ان اريد به اللفظ الدال على العلية ، واسم مصدر ان اريد به نفس العلة فهو وصف بمعنى المشبه كذا قيل اه فواصل (٤) فصل ابو زرعة في شرح الجمع هذا المعنى ، فقال لأنه يشبه المناسبة لالتفات الشارع اليه ويخالفه لأنه ليست فيه مناسبة عقلية ويشبه الطرد لعدم المناسبة ويخالفه باعتباره في بعض الاحكام بخلاف الطرد فان وجوده كالعدم اه (٥) الطردى وصف ليس بمؤثر ولا بمناسب ولا موهم للمناسبة كقولهم في منع ازالة النجاسة بالخل مائع لاتبنى القنطرة على جنسه فلا يرفع النجاسة كالزيت ، وفي كون مس الذكر لاينقض الوضوء ، طويل مجوف فلا ينتقض الوضوء بمسه كقصبة اليراع ونحو ذلك ويسمى الغاء المناط وتعطيل المناط والطرد المهجور ، ويحمل ماذكره الهادى الى الحق عليه السلام في كتاب القياس وغيره من قدماء الائمة عليهم السلام من ذم القياس واهله على الطرد ونحوه ، ورد ائمتنا والجمهور الطردى مطلقاً لأن التعليل به مجازفة وقبله بعض الحنفية مطلقاً مع اطراده والكرخي في الجدل لا العمل وقيل لايقبل علة مستقلة بل جزء علة لدفع النقض اه فصول (٦) عبارة غاية الوصول كما لوقال الشافعي في إزالة النجاسة بالخل الخ اه (٧) أى بخلاف الماء فتبنى القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة فبناء القنطرة وعدمه لامناسبة فيه للحكم أصلا وان كان مطرداً لانقض عليه اه شرح محلي على الجمع (١) كالقضاء

---

المتن أن كلام الغزالي في الملائم من المرسل فقط فيمتاز عن القول الاول باشتراط الغزالي تلك الشروط الثلاثة التى لم يشرطها اهل القول الاول ويقوى كلامه حينئذ ويؤيد كون كلامه في الملائم ماسبق من أن الغريب محل نظر لكن قوله قتل من لم يذنب غريب يقضي بأن كلامه في الغريب وانه غير مردود وان الشروط الثلاثة فيه وقد يقال لم يرد بالغريب ما هو المصطلح أي المرسل بل أراد الغريب بالمعنى اللغوى والله اعلم (قوله) وبهذا الاعتبار يخصص هذا الحكم الخ ، يرد هنا أن التخصيص يجرى في الملغى ، مثلا قوله تعالى « فصيام شهرين » الاية عام يخرج منه من لم يزجره العتق على جهة التخصيص بالمرسل والا فما الفرق بينه وبين اخراج الترس من عموم « ومن يقتل مؤمناً » الآية اذ المراد بمصادمة النص أن لاتكون على جهة التخصيص (قوله ) يسمى الشبه ، إعلم أن الشبه الذي هو مسلك من مسالك العلة هو نفس المعنى المصدري أعنى المشابهـة فقوله عليـه السلام لمشابهته ، الضمير فيه للشبه بمعنى المشابه وهو ماله المشابهـة أي الوصف ففيـه استخدام وكذا ضمير لأنه وصف اعتبره الشارع وضمير عرف بالمناسب وبما يوهم المناسبة وانما لم يتعرضـوا فيما ذكروه من التقسيم والتعريف للشبه بالمعنى المصـدري لانه أمر نسبي فبمعرفة ماله الشبه وهو الوصف يعرف معناه والله اعـلم (قوله) لان مابالغير ، أي مامناسبته بالغير وهو التفات الشارع اليه في بعض الاحكام تابع لما مناسبته بالذات اي بالنظر الى ذاته كالاسكار (قوله) وهما متقاربان ، لان

ايهام المناسبة الحاصل من التفات الشارع اليه في معنى المناسبة بالتبعية وحينئذ فالفرق بينه وبين الخيالي الاقناعي أن الاقناعي يتخيل فيه المناسبة ثم اذا حقق النظر ظهر عدمها لانه طردي بخلاف الشبهي فان إيهامه المناسبة إي ظنها فيه لاتفارقه في نظر المجتهد ذكره في حواشي الفصول ثم ذكر أن معنى ايهامه المناسبة ظنها فلا يرد ما قيل ان الاحكام الشرعية لاتبنى شرعيتها على الاوهام (قوله) ووحده حجة ، لفظ حجة معطوف على خبرهو في قوله وهو بين المناسب فيكون وحده حالا من ضمير حجة ان كان متأولا بمشتق أو من خبر المبتدأ على القول بذلك ان لم يتأول (قوله) في الجملة ،

المناسب تعرف بالعقل وان لم يرد شرع كالاسكار (١) للتحريم فان كونه مزيلا للعقل الضروري للانسان وكونه مناسباً للمنع منه مما لايحتاج في العلم به الى ورود شرع، مثال الشبه (٢) ان يقال ازالة الخبث طهارة تراد للقربة فيتعين الماء لها كطهارة الحدث فان المناسبة بين كونها طهارة تراد للقربة وبين تعين الماء غير ظاهرة ولكن اذا تعين وصف من بين اوصاف المنصوص لالتفات الشارع اليه دون غيره يتوهم انه مناسب وقد اجتمع فى ازالة الخبث كونها قلعاً له وطهارة تراد القربة والشارع اعتبر الثاني في تعين الماء كما في الصلاة والطواف ومس المصحف اعتباراً فى الجملة أي اذا كانت الطهارة للحدث ولم يعتبر الاول فى شيء من الصور فكان الحكم بالغاء غير المعتبر أنسب من الحكم بالغاء المعتبر (ولايعارض الثابت بما تقدم إجماعاً) يعني ان العلة الشبهية اذا ثبت بها قياس لم يعارض القياس الثابت بما تقدم من العلل باجماع لضعف الشبهية وقوة ماتقدم (و) الشبه (وحده حجة) عند الجمهور (كالمناسب) فيما ثبت به من الدليل العام والخاص أما العام فظاهر واما الخاص فلان اعتبار الشارع له في الجملة يوجب ظن اعتباره ولشمول الامر بالاعتبار واتفاق الصحابة على التعليل بالشبهية كتعليلهم مسئلة قول الرجل لزوجته أنت علي حرام والحاق كل منهم لها باصل لضرب من الشبه (وقيل مردود كالطرد) (٣) وهو اختيار الباقلاني وبعض الاصوليين وعده الفناري من متأخري الحنفية من العلل الفاسدة ، قالوا لانه اما ان يكون مناسباً او غير مناسب ، الاول مجمع على قبوله فلا يكون شبهياً لانه مختلف فيه قطعاً ، والثاني طردى ملغى بالاتفاق ، قلنا ان

والشهادة وغيرها اه (١) بخلاف المناسب الشبهي فان مناسبته تعرف بدليل منفصل اه رفواً (٢) أن يقول المستدل على تعين المآء في إزالة النجاسة للصلاة اه جلال (٣) حذف الياء من الطرد ذكره جماعة ، والمشهور فيه هو الطردى بزيادة الياء ، وأما الطرد

حيث اعتبر عين الوصف في جنس الحكم أوجنسه فى جنسه أوعينه في عينه (قوله) من الدليل العام ، يعنى للشبه ولغيره من السبر و الاخالة المشار اليها سابقا بقوله ودليل العمل بهذا ومابعده الخ ، فخذه من هنالك ، وأما المختص بالمناسب فلم يذكره المؤلف عليه السلام فيما سبق وإنما ذكره ابن الحاجب وشارحه حيث ، قال ويقال في المناسب خاصة ولو سلم عدم العلية والحكمة الى آخر ما نقلناه هنالك ، وايضاً فقوله هنا وأما الخاص فلان اعتبار الشارع له في الجملة يوجب ظن اعتباره ليس هو الدليل الخاص المذكور في المناسب وذلك ظاهر، ولعل المؤلف عليه السلام أراد التشبيه في مجرد ثبوته بدليل عام أوخاص كما أن المناسب ثابت بدليل عام أوخاص لافي أن نفس دليل المناسب الخاص يجري في الشبه (قوله) ولشمول الامر بالاعتبار ، لعله معطوف على قوله كالمناسب اذ عطفه على قوله أن اعتبار الشارع له يقتضي أنه خاص بالشبه وليس كذلك وأما قوله واتفاق الصحابة فخاص بالشبه فعطفه على ان اعتبار الشارع له مستقيم لكن يخلل عطف قوله ولشمول الامر بالاعتبار على كالمناسب يخرج الكلام عن الانتظام فلو قال المؤلف عليه السلام ، أما العام فظاهر لما سبق ولشمول الامر بالاعتبار واما الخاص فلان اعتبار الشارع الخ ، ولاتفاق الصحابة الخ لحصل الانتظام (قوله) والحاق كل منهم لها باصل ، فشبهه علي كرم الله وجهه وزيد بالتحريم العام فى الزوجة كالطلاق الثلاث لاتحل له بعد حتى تنكح زوجاً غيره لان الثلاث غاية الاستمتاع بين الزوجين ولفظ التحريم يفيد غاية مايقع من ذلك ، وشبهه أبو بكر وعمر وابن مسعود وعائشة باليمين التى يمنع الرجل بها نفسه من المباح فاوجبوا فيه كفارة يمين اذا حنث ، وشبهه ابن عباس بالظهار

عنيتم بالمناسب المطلق أخترنا أنه مناسب ومنعنا الاجماع عليه لان الاجماع انما انعقد في المناسب بالذات والشبه مناسب بالغير (١) وان عنيتم به المناسب الذاتي أخترنا انه غير مناسب ولكنه قد اعتبره الشارع في بعض الاحكام فلايكون طردياً (٢) (وقد عرف) الشبه ( بمالايعد معه من المسالك ) (٣) فنهم من عرفه بما تردد فيه الفرع بين اصلين كالنفسية والمالية في العبد المقتول المتردد بهما بين الحر والفرس (٤) وهو بالحر أشبه «وحاصله» ترجيح احد مناسبتين تعارضتا ومنهم من قال هومايعرف فيه المناط قطعاً الا انه يفتقر في آحاد الصور الى الحقيقة كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل ومنهم من قال هومااجتمع فيه مناطان لحكمين لاعلى سبيل الكمال لكن أحدها أغلب فالحكم به حكم بالاشبه كالحكم في اللعان بانه يمين لاشهادة وأن وجدا (٥) فيه وقال القاضي ابو بكر الباقلاني هو الجمع بين الاصل والفرع بمالا يناسب الحكم لكنه يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة وقال الجويني لاتتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود ( ومنها ) أي من طرق العلة ( الدوران ) (٦) ويسمى الطرد والعكس وهو كون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه (وهو) عندالجمهور ( يفيد الظن ) بمجرده فيؤخذ به في الشرعيات ( وقيل ) أنه بمجرده يفيد ( القطع ) فيؤخذ به في العقليات وهو مذهب بعض المعتزلة ( وقيل ) أنه بمجرده (لا) يفيد ( ايهما ) اي لاقطعاً ولا ظناً وهو قول بعض المعتزلة وابن الحاجب وبعض الاصوليين ( لنا ) في افادته الظن انه ( لو لم يفد ) ظن العلية ( لم تفد التجربيات ) علماً ولا ظناً والتالي باطل بالضرورة والاتفاق، بيان ذلك ان التجربة انما تحصل بالدوران فاذا وجد ولا مانع للعلية من معية (٨) كما في المتضايفين

---

فن جملة الطرق الدالة على العلية اه قد ذكره في شرح المختصر في مواضع من الاعتراضات في المعارضة وغيرها فلا مشاحة في ذلك اه (١) لكن لايخفى أنه اذا لم يكن منصوصاً أومجمع عليه لم يكن مجرد إبهامة المناسبة مصححاً للتعليل به وهو مدعى الخصم اه جلال (٢) أي فلا يكون مناسباً ولا طردياً اه مختصر معنى (٣) فيخرج عن البحث اه من شرح جحاف على الغاية (*) وليس من الشبه المقصود في شيء ، قال العضد أوردناه لنأمن الغلط الناشي من الاشتراك اه (٤) لكونه مالا ، وقوله وهو بالحر أشبه للتكليف والنفسية اه (*) ﴿ تنبيه ﴾ قد يطلق الشبه على غير الموهم بل على التشابه الحقيقي فاذا شابه شيء شيئين كلا منهما بوجه شبه كالعبد يشابه المال والحر فيعتبر فيه حكم ماهو أشبه به منه بالآخر اه جلال (٥) أي اليمين والشهادة فيه أي في اللعان فالشهادة لقوله تعالى «فشهادة احدهم» واليمين لقوله «بالله» اه (٦) وصورة الدوران كما لو قيل في إثبات حرمة النبيذ مسكر فيكون حراماً كالخمر وأثبت كون الاسكار علة التحريم في الخمر بدوران الحكم معه وجوداً وعدماً فانه اذا صار مسكراً حرم واذا زال عنه الاسكار بأن صار خلا حل اه رفواً (٧) تقسيم المانع اه

---

لكونه تحريماً لا يمكن تلافيه من جهة الزوج فاشبه الظهار (قوله ) بما تردد فيه ، عبارة شرح المختصر بما تردد به الفرع (قوله) بين اصلين ، يعني فالاشبه منهما هو الشبه ولو قال المؤلف عليه السلام كذلك لتم المقصود بهذه الزيادة (قوله) أشبه ، اذ مشاركته له في الاوصاف والاحكام أكثر (قوله) الى الحقيقة ، عبارة السعد الى تحقيقه (قوله) وان وجدا فيه فالشهادة لقوله تعالى فشهادة أحدهم واليمين لقوله « بالله » (قوله)وهو قياس الدلالة ، فلا يكون من الشبه المقصود هاهنا (قوله) وقال الجويني الخ ، يعني ولاجل ماذكرنا من اختلاف عباراتهم في تفسير الشبه قال الجويني الخ (قوله) ويسمى الطرد والعكس ، وتسمى العلة مداراً والحكم دائراً (قوله) وهو مذهب بعض المعتزلة ، في الفصول جمهور المعتزلة وابو طالب والمنصور مثاله في العقليات من علم قبح القبيح واستغنى عنه وعلم باستغنائه عنه فانه لايفعله ومن لا فلا ( قوله ) وبعض الاصوليين ، الصيرفي والشيرازي والباقلاني (قوله) ولا مانع للعلية من معية ، فلا يثبت علية احد المتضائفين للآخر مع ان الدوران ثابت فيهما كالابوة لمانع المعية وتقدم العلة على المعلول شرط

( قوله ) أو تأخر كما في المعلول ، يعني فلا تظن علية المعلول لعلته لمانع تأخر المعلول عن علته والتقدم شرط في العلة وذلك كالحما المعلولة للتعفن فانه وان وجد فيه الدوران لكن فيه مانع التأخر عن علته وهو التعفن (قوله) كما في الشرط المساوي، لمشروطه لمانع القطع بعدم تأثيره أي تأثير الشرط في الحكم كالاحصان فان المؤثر في الرجم هو الزنا الذي هو العلة لكن بشرط الاحصان وقيد بالمساوي نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ليتحقق احد شقي الدوران اعني الطرد وجوداً فانه انما يصدق في المساوي اذ مع الشرط الاعم كالاحصان لايلزم وجود المشروط بوجود الشرط واما الشق الآخر من الدوران اعني العكس وهو عدم المشروط عند عدم الشرط فلا بد منه في الشرط الاعم والاخص اذ العكس مأخوذ في حقيقة الشرط ( قوله ) ومنعه قدح في التجربيات وانكار للضروريات للعلم بان الاطفال يقطعون الخ ، يقال قد سبق اشتراط  ان لايوجد مانع من معية أو معلولية أو شرطية فكيف يلاحظ ذلك من لم يكن من اهل النظر كالصبيان فان هذه الثلاثة انما يعرف معناها الا ذكيا بدقيق النظر فاشتراط عدمها في علية الدوران قادح فيما ذكر ولم يذكر في شرح المختصر اشتراطها وانما شرط ذلك الجمهور في استدلالهم وقد دفعه في شرح المختصر بقوله وقد يقال بان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير استدلال بما ذكرتم فالمؤلف عليه السلام قد جمع بين ما شرطه الجمهور بقوله فاذا وجد ولامانع الخ وبين ماذكره في شرح المختصر بقوله فان الاطفال الخ فورد من الجمع بينهما ما ذكرنا (قوله) عند خلوه عن سائر المسالك ، كالسبر والمناسبة ونحوهما وعن كون الاصل عدم الغير (قوله) يحصل تجويز ملازمته الخ ، هكذا شرطوا في حصول التجويز كما ذكر ولعل الوجه انه لولم يخل عن ذلك ووجد السبر مع الدوران انتفى تجويز كون الرائحة علة لان السبر والتقسيم تبطل عليتها لعدم صلاحيتها للعلة وكذا اذا وجدت المناسبة الذاتية مع الدوران بطلت علية الرائحة لظهور عدم المناسبة الذاتية فيها (قوله) كما يحصل الخ ، متصل بقوله يحصل تجويز ملازمته (قوله) أو منافاته ، عطف على حصوله أي ممنوع منافاته للظن (قوله) والوصف الثابت بالدوران، هذا ابتداء بحث لا من تتمة الجواب كما توهم ( قوله) ظهور مناسبة ما ،

او تأخر كما في المعلول او غيرها كما في الشرط المساوي قضت العادة بحصول العلم او الظن بالعلية الا ترى ان انساناً لو دعي باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك منه علم ان ذلك سبب الغضب حتى أنه يفهمه من ليس اهلا للنظر من الاطفال فيتبعونه داعين له بذلك الاسم ليغضب (١) ، ومنعه قدح في التجربيات وانكار للضروريات (٢) للعلم بان الاطفال يقطعون به من غير استدلال بامر آخر ( قيل ) في الاحتجاج للقائلين بانه لايفيد شيئاً ، الوصف انما يثبت بالدوران عند (٤) خلوه عن سائر المسالك وحينئذ يحصل (تجويز ملازمته للعلة ) كالرائحة المخصوصة في المسكر فانها توجد بوجود الاسكار وتعدم بعدمه كما يحصل تجويز كونه هو العلة والتجويز (ينفي الظن قلنا ممنوع ) حصول التجويز ان أريد به تساوي الطرفين او منافاته للظن ان اريد به عدم الامتناع ، والوصف الثابت بالدوران يشترط فيه التفات الشارع اليه في بعض المواد والا كان لاحقاً بالطردي الا ترى الى قول السعد انهم اعتبروا في الدوران صلوح العلية ومعناه ظهور مناسبة ما

---

(١) قلنا انما نفينا دلالة الدوران اذا لم يقترن به الاستدلال بغيره من مناسبة للوصف أو ان الاصل عدم غيره أو نحو ذلك وماذكرتم لم يتحقق فيه انتفاء غير الدوران لأن انتفاء مناسبة الاسم للغضب غير ظاهر بل المعلوم أنه لايحصل الغضب الا عن اسم خسيس ولو سلم انه ليس بخسيس ، قلنا لولا ظهور انتفاء غير ذلك الاسم ببحث أي بسبر والغاء او بأنه أي الانتفاء الاصل لم يظن كونه هو العلة وأيضاً الغضب من الاسم ان حصل بأول اطلاق فما ذاك الا لهجنة في الاسم أو نحوها فيكون مناسباً وان لم يحصل بأول اطلاق فذلك دليل عدم تأثيره في الغضب وهو المطلوب اه مختصر وشرحه للجلال (٢) وما قيل من أن ذلك إنكار للضرورة وقدح في التجربيات غير متجه ضرورة ان علية السقمونيا للاسهال انما تعلم في المبادى اذا علم أن الاصل عدم مسهل غيره وان

---

( قوله ) وقيد بالمساوى الخ ، ماذكره المحشي كلام السعد وهو ظاهر كلام الحبشي في حاشية على كلام السعد بخلاف غير المساوى نحو ان كان الضوء موجوداً فالنهار موجود فكلام سيلان ظاهر اه ح عن خط شيخه ( قوله ) أدنى الطرد وجوداً ، وعدماً اه سعد

وتصريح جمع الجوامع برجوعه الى ضرب من الشبه ، واعلم ان القياس الثابتة علته بما عدا النص والاجماع يسمى بما ثبت به وصفه فيقال قياس السبر وقياس الاخالة وقياس الشبه وقياس الاطراد والدوران

ولما فرغ من الكلام في القياس واركانه شرع في بيان يرد عليه من طرق المجادلات الحسنة ولما كان الغرض منها اظهار الصواب كانت محمودة ودليلها قوله تعالى «أدع الى سبيل ربك (١) بالحكمة (٢) والموعظة الحسنة» فقوله بالحكمة اشارة الى الحجج القاطعة القطعية والموعظة الحسنة الى استعمال الدلائل الاقناعية وان كان الخصم مشاغباً (٣) جودل بالطريقة التي هى أحسن الطرق وقد سلكها النبي ﷺ والصحابة والتابعون وفيها سعي في احياء الملة وتعاون على البر والتقوى وجهاد أنبل مما للغزاة بحل المشكلات الدينية ورد الملحدين والمبتدعة وهى كما ترد على القياس ترد على غيره من سائر الادلة الا ان الوارد عليها لما كان قليلا بالنسبة الى الوارد على القياس حسن تعقيبه بها مع ذكر مايرد على غيره فى اثنائها فقال

---

علمت في المناهي بلا شرط اه جلال والله اعلم (١) الى الاسلام اه كشاف (٢) في الكشاف بالحكمة ، بالمقالة المحكمة الصحيحة وهي الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة ، والموعظة الحسنة وهي التى لايخفى عليهم انك تناصحهم بها وتقصد ماينفعهم فيها ويجوز ان يريد القرآن أى ادعهم بالكتاب الذى هو حكمة وموعظة « وجادلهم بالتى هي أحسن » بالطريق التى هي احسن طرق المجادلة من الرفق واللين من غير فظاظة ولا تعنيف اه (٣) رد على الشارح المحقق عضد الدين حيث تبع المناطقة في أن المشاغبي لايجاب عليه فأشار الى أن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قطعي للمشاغبي وغيره ولا يجوز ترك الضال على ضلاله وقد دعى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الكفار وكثير منهم قد عرفوه كما يعرفون أبنائهم ولكنهم مشاغبون اه عن

---

بخلاف ما اذا لم تظهر له مناسبة كالرائحة للتحريم هكذا ذكره السعد لكنه قال وقد جعل ابن الحاجب مجرد الطرد هاهنا خالية عن المناسبة فصار هذا منشأ الاختلاف في افادته العلية اذ لا خفاء في ان الوصف اذا كان صالحاً للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجوداً وعدما حصل ظن العلية انتهى فقتضى ما ذكره السعد ارتفاع الخلاف مع ظهور مناسبة مالعدم حصول تجويز علية الملازمة (قوله) وتصريح جمع الجوامع ، عطف على قول السعد (قوله) برجوعه الى ضرب من الشبه ، يعنى وقد عرفت ان الشبه قد التفت اليه الشارع في بعض المواد كما تقدم (قوله) يسمى بما ثبت به ، أي يضاف الى ما ثبت به الخ (قوله) ودليلها قوله تعالى ادع الى سبيل ربك الخ ، الاظهر أن الدليل قوله تعالى « وجادلهم » ألآية واما قوله « بالحكمة والموعظة الحسنة » فهو بيان لايراد نفس الدليل لامجادلة عن ما يرد على الدليل من الاعتراضات كما هو المراد (قوله) الى استعمال الدلائل الاقناعية ، سميت إقناعية لان الغرض منها إقناع القاصر عن إدراك مقدمات البرهان وفي الكشاف « ادع الى سبيل ربك» الى الاسلام بالحكمة بالمقالة المحكمة وهي الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة والموعظة الحسنة هي التى لايخفى عليهم أنك تناصحهم بها وتقصد ما ينفعهم فيها وجادلهم بالطريق التى هي احسن المجادلة من الرفق واللين من غير فظاظة ولا تعسف وكلامه يدل على أنه ينبغي أن يجمع في الدعوة بين الثلاث من غير نظر الى من خوطب به فيكون الكلام حسن التأليف مقصوداً به المناصحة لمن خوطب به ويكون المتكلم حسن الخلق في ذلك معلماً ناصحاً شفيقاً رفيقاً وذكر في الكشف أن ذلك بحسب مراتب المدعيين في الفهم والاستعداد فمن دعي ليفاد اليقين البرهانى هم السابقون ومن دعي بالموعظة الحسنة وهي الاقناعية الحكمية أي الصادقة في نفس الامر وان لم تفد اليقين لا الخطابيات المشهورة عند المناطقة الشاملة للقضايا التى تسلم من الخصم وان كانت باطلة في نفس الامر وهؤلاء هم طائفة دون أولئك ومن دعي بالمجادلة الحسنة هم عموم أهل الاسلام والكفار أيضاً والمؤلف عليه السلام قد لمح الى بعض مافي الكشف (قوله) وان كان الخصم مشاغباً ينظر أين المعطوف عليه في الكلام السابق والمشاغبة هي الجدال وخداع أهل الحق والتشويش عليهم بمقدمات وهميات كاذبة أمو شبهات للاوليات (قوله) بحل المشكلات ، أي بب حل المشكلات (قوله) مع ذكر ما يرد على غيره في اثنائها ، كقوله عليه السلام فيما يأتى في ثانى

---

(قوله) وقد جعل ابن الحاجب مجرد الطرد ، وهو وجود الحكم بوجود الوصف اهح عن خط شيخه (قوله) ينظر اين المعطوف

## فصـــــــل (١)

(الاعتراضات أصلها) كلها ثلاثة أمور الاول (المناقضة وهى منع مقدمة

خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (١) قال العلامة رحمه الله تعالى ، في شرحه على المختصر « الاعتراضات » وتسمى هذه التفاصيل علم الجدل لأن المستدل أما ناقل للدليل أومدع للمدلول وعلى التقديرين لايمنع نقله ولا دعواه الا مجازاً لأن معنى منع الرواية طلب تصحيحها ومعنى منع المدعى طلب الدليل عليه ثم الممنوع ثلاثة مرتبة طبعاً فترتب وروداً ، أولها منع صحة الدليل جملة ولا يقبل هذا المنع إلا مسنداً بما يشهد له والا فمكابرة ، وسنده أما ابداء محل وجد فيه الدليل علة كان أوغيرها مع تخلف الحكم أو إبراز فساد استلزامه الدليل كما يقال لو صح دليل الجبر لزم التكليف بالمحال وكلا الامرين يسمى نقضاً إجمالياً ، وثانيها منع مقدمة من مقدمات الدليل بعينها بسند وبغير سند ويسمى هذا المنع مناقضة ونقضاً تفصيلياً ، وثالثها منع العمل بموجب الدليل وان كان صحيحاً ولا يقبل هذا المنع الا بسند وسنده يسمى معارضة وهي إبداء دليل على ماينافي مدلول دليل المستدل وكل سند لمنع فليس للمستدل دفعه الا اذا كان بحيث يلزم من بطلان السند ثبوت المدعى كما اذا كان في طرفي نقيض يلزم من نفي احدهما وجود الآخر والعكس أما اذا لم يلزم ذلك كان الكلام على السند غير مفيد للمستدل وانما هو إنتقال وتطويل بلا طائل بل ربما ضره اذا كان السند أعم من المدعى كما لو قال هذا انسان فقال المعترض لااسلم لجواز كونه نامياً فلو بطل النمو بطل مدعاه لأن الانسان نام وكذا لوقال لجواز كونه فرساً فان إبطال الفرسية لايستلزم ثبوت الانسانية وبالجملة اذا كان السند ضداً أوخلافاً أواعم أواخص من المدعى لم يستلزم بطلانه وجود المدعى حتى يكون بينه وبينه تقابل النقيضين ، فان قلت قد جوزوا دفع النقض الاجمالي والمعارضة وهما سندان لمنع المدعى فقد صح دفع السند فيهما مع أنهما مانعان من المدعى مخصوصان وانتفاء مانع معين لايستلزم إنتفاء كل مانع فليس إبطالهما مساوياً للمدعى ، قلت انما جوزوا ذلك بناء على أن الخصمين قد تصادقا على أن لامانع من الحكم سواها فيحصل بدفعهما إنقطاع المعترض كما يحصل انقطاعه بدفع السند المساوى ، ولهذا قالوا يصير دافع النقض والمعارضة معترضاً والناقض والمعترض مستدلا ، له ماللمستدل وعليه ماعليه ، اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم أن كلا من الاعتراضات الآتية كلها « راجعة الى منع أومعارضة » بل عرفناك أن المعارضة منع أيضاً للعمل بالدليل لأنها توجب توقفه اذا تمت « والا » يرجع شيء منها الى احد الامرين « فلا يسمع » وهي « خمسة وعشرون إعتراضاً » بحكم الاستقراء لما وقع من ذلك لا لحصر عقلي والا فالمتعقل هو الاعتراض بعدم مقتض أوعدم شرط أووجود مانع ثلاثة في أصل أوفرع أوعلة تصير تسعة في نقض بنوعيه أومنع أومعارضة تصير سبعة وعشرين ، وباعتبار تعدد شروط كل من الاصل والفرع والعلة الاعتراض بعدم كل واحد من الشروط يحتاج الى مثال ، فتتعدد الامثلة مع أنهم قد ذكروا غير ذلك كالاستفسار وغيره كما ستعرفه ان شاء الله تعالى وتركوا كثيراً مما ذكرنا فلنقف على ماذكروه فقالوا أنواعها سبعة باعتبار أنها لازمة للمستدل ، أحدها تفهيم مايقوله ثانيها وضع قياسه فيما منع من القياس فيه ، ثالثها إثبات حكم الاصل ، رابعها إثبات علته ، خامسها بيان وجودها في الفرع ، سادسها بيان كون جميع ذلك على وجه يستلزم ثبوت الفرع ، سابعها أن يكون الثابت في الفرع بذلك القياس هو مطلوبه ، فالاول من

---

اصلها ، أي ما ترجع اليه ثلاثة امور تشبيهاً لمرجع الشيء باصله وقد اشار الى هذا المؤلف عليه السلام بقوله فى آخر الكلام فكانت اصلا لهذه الثلاثة والعشرين لأولها اليها «قوله» ثلاثة امور ، لم يذكر المؤلف عليه السلام وجه الحصر وقد ذكره في شرح المختصر الا انه جعل الاعتراضات راجعة الى امرين الى منع أو معارضة وكأنه جعل المنع شاملا للنقض وبين وجه الحصر في الامرين بقوله لان غرض المستدل الالزام بأثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالزام بمنع المستدل عن اثباته والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وسلامته عن المعارض لتنفيذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدها فيهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة لما يقاومها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من ذلك فلاتعلق له بمقصود الاعتراض فلا يلفت اليه (قوله) المناقضة الخ ، هكذا في آداب البحث العضدى بتقديم منع المقدمة على النقض الاجمالي وفي شرحه وحواشيه ان الترتيب الموافق لما تقتضيه المناظرة هو ان النقض مقدم على المناقضة لان الدليل ايصاله الى المطلوب اقرب من ايصال مقدماته فالدخل في القريب اقرب الى ما

---

عليه الخ لعله على ما دل عليه الكلام في قوله من طرق المجادلات الحسنة اهـ حسن بن يحيى

هو المقصود من المناظرة اعنى رد ما يدعيه الخصم من الدخل في البعيد اعنى المقدمات (قوله) ومعنى المنع في عرفهم طلب الدليل على مقدمته المعينة ، سيأتى اطلاق المنع على غير مايصدق عليه هذا التعريف وهو النقض الاجمالي حيث قال المؤلف عليه السلام والنقض الاجمالي وهو منعه أي الدليل بشاهد مع ان النقض الاجمالي في عرف أهل المناظرة تخلف الحكم عن الدليل لا منعه ويمكن أن يجاب بأن المؤلف عليه السلام أراد بالمنع هنا هو المعنى الاخص وهو المراد بالمنع اذا اطلق وفيما يأتى أراد به المنع بالمعنى الاعم فانه ذكر في شرح آداب البحث أن للمنع معنيين أعم متناولا للنقض الاجمالي والمناقضة وأخص وهو ماذكره المؤلف عليه السلام هنا ولكن المؤلف أجمل الكلام والمراد ما ذكرنا (قوله) لعدم امكان اقامة الدليل ، اي من المعترض عليه أي على منع المجموع من حيث هو مجموع أي لا يمكنه مع بقائه على الاعتراض بالمناقضة اقامة الدليل فيكون منعه مكابرة بغير دليل وانما لم يمكنه لانه لو قرن المنع بشاهد لخرج عن المناقضة وكان اعتراضه نقضاً اجمالياً ولو قال المؤلف عليه السلام لعدم امكان اقامة الدليل عليه اذ لو قارنه بشاهد الخ لكان احسن هذا ولعل المؤلف عليه السلام اراد بمنع المجموع من حيث هو مجموع منع الدليل كما في شرح داب البحث حيث قال إعلم أن المنع على ما ذكروه منع بعض مقدمات الدليل أو كلها على سبيل التعيين لا منع الدليل لان منع الدليل اما ان يقارن بشاهد يدل على الممنوعية اولا فان كان الاول فهو نقض اجمالي لامناقضة وان كان الثانى اعنى منع الدليل على الاجمال بلا شاهد فهو مكابرة غير مسموعة اصلا انتهى وانما حملنا كلام المؤلف على ما في شرح الآداب من ان المراد بمنع المجموع منع الدليل لان المؤلف جعل مقارنة المجموع بشاهد نقضاً اجمالياً والنقض الاجمالي كما سيأتى منع الدليل بجملته ، فان قلت كيف جوزوا منع المقدمة المعينة بلا شاهد ولم يعدوه مكابرة ولم يجوزوا منع الدليل بلا شاهد بل جعلوه مكابرة ، قلنا أجاب في حواشي شرح الآداب بأن منع المقدمة معناه طلب الدليل عليها وطلب الدليل متحقق سوآء

الدليل ) ومعنى المنع فى عرفهم طلب الدليل على مقدمته المعينة سواء طلب كل واحد منها او على بعض معين لا على المجموع من حيث هو مجموع لعدم امكان اقامة الدليل عليه (١) فيكون منعه مكابرة الا ان يقارن بشاهد يدل على الممنوعية فهو النقض الاجمالي وهو غير المناقضة وهذا المنع قد يكون مجرداً عن السند (٢) أو مقارناً له

السبعة واحد لاغير ويسمى الاستفسار ، والثانى اثنان فساد الاعتبار وفساد الوضع صارت ثلاثة والثالث اثنان منع حكم الاصل بغير تقسيم ويسمى منع حكم الاصل وبعد تقسيم ويسمى التقسيم صارت خمسة والرابع عشرة ، أحدها منع وجود العلة المعينة في الاصل ، ثانيها منع كونها علة وان وجدت ، ثالثها معارضتها ، رابعها استلزامها مفسدة ويسمى القدح في المناسبة ، خامسها عدم حصول الغرض من الحكم بها ويسمى القدح في إفضآء الحكم الى المقصود ، سادسها منع ظهورها ، سابعها منع انضباطها ، ثامنها نقضها ، تاسعها كسر حكمها ، عاشرها عدم انعكاسها صارت خمسة عشر والخامس خمسة ، الاول منع وجودها في الفرع ثانيها معارضتها فيه باخرى توجب نقيض حكمها ثالثها عدم تساوى وجودها في الاصل والفرع ببيان أنه تأخر في الفرع شرط من شروطها في الاصل أو وجد مانع ويسمي الفرق رابعها اختلاف ضابطها في الاصل والفرع خامسها اختلاف المصلحة المقصود فيهما صارت عشرين ، السادس أربعة يشملها اسم القلب أولها بيان مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل ثانيها موافقته لمذهب المعترض ثالثها استلزامه لبطلان مذهب المستدل صريحاً رابعها استلزامه لبطلان مذهب المستدل ضمناً السابع واحد وهو القول بموجب القياس مع بقاء النزاع صارت خمسة وعشرين الا أن المصنف عد سؤال التركيب وسؤال التعدية من الخمسة والعشرين ولم يشملها الضبط المذكور ولم يتعرض للاعتراض بعدم الانعكاس اه المراد نقله من المختصر وشرحه للعلامة المحقق الجلال رحمه الله

(١) والدليل ، هو مجموع المادة والصورة ولا يمكن إثبات الدليل على المجموع من حيث هو مجموع لأنه ليس بحكم انما الحكم بين طرفيه والمنع لا يتوجه الا على الحكم أعنى النسبة بين الطرفين اه من الروض الناضر في آداب المناظر للسيد حسن الجلال (٢) والمنع المجرد عن السند مثل أن

(قوله) سيأتى اطلاق المنع الخ ، يقال قد ادخله المؤلف فيه تبعاً بقوله الا ان يقارن اي المنع بشاهد يدل على الممنوعية فهو أي المنع النقض الاجمالي فكأنه قال ومعنى المنع طلب الدليل الخ أو النقض الاجمالي فلا غبار انما الخارج عن العرفي منع المجموع بغير شاهد والله اعلم اه حسن بن يحيى (قوله) أي من المعترض ، شكل عليه في بعض الحواشي وعليه مالفظه الظاهر من المستدل ومعنى عدم امكانه

والسند مايذكر لتقوية المنع بزعم المانع (١) وان لم يكن مفيداً في الواقع نحوان يقال لانسلم وانما يكون كذلك لو كن كذا او لم لايجوز ان يكون كذا او كيف يكون كذا و قد كان كذا فيلزم المستدل اثبات المقدمة الممنوعة واما مقارنة المنع بالاستدلال على انتفاء المدعى فغصب (٢) غير مسموع عند الجمهور ولا يتعرض للسند الا اذا كان مساوياً (٣) فانه يبطل بالدليل لان انتفاء احد المتساويين لايكون بدون انتفاء الاخر ، (و) الثاني (النقض) الاجمالي (٤) (وهو منعه) أي منع الدليل بجملته (بشاهد) يدل على الممنوعية لان حاصله دعوى انه غير صحيح فلابدله من

---

يقال لا نسلم او هو ممنوع اه (١) قال في القطب والسند ثلاثة احدها ان يقال لانسلم هذا لم لايجوز أن يكون كذا ، والثاني لانسلم لزوم ذلك وانما يلزم ذلك لو كان كذا ، والثالث لانسلم هذا كيف والحال كذا اه (٢) لعله قد يقال لاينبغي القول بتعميم منع الغصب في كل مناظرة اذ المناظرة قد تكون بين حي وميت كما ذكره بعض أهل الجدل بل هي الكثيرة الوقوع كما بين المتقدم والمتأخر من المؤلفين وحينئذ لامنصب فيها للميت حتى يغصبه الحي لعدم تأتي الاستدلال منه على صحة المنوع ؛ وأيضاً انما منع الغصب استحسانا لدفع نشر الكلام وطوله باستدلال كل من السائل والمعلل كما سيذكره المؤلف قياسياً تي غير مرة ونشره مأمون فيما بينهما اذ لا استدلال حينئذ الا من جهة السائل فقط فتأمل والله اعلم اه وأقول الناظر المنصف يجرد من نفسه منصوباً عن الميت أو الغائب وله منصب لاينبغي ان يغصب اه (٣) لحاصل المنع نحو لااسلم كون هذا العنصرى جماداً لجواز كونه نامياً واذا ابطل المستدل به النمو لزمت الجمادية ، وأما اذا كان أخص من حاصل المنع نحو لجواز كونه «حيواناً» لم يلزم من نفي الحيوانية اثبات الجمادية لجواز كونه «فلزا» أو كان أعم منه مطلقاً نحو لجواز كونه جسماً أو من وجه نحو لجواز كونه ابيض فاحرى ان لا يجدي المعترض ولا يسوغ للمستدل إبطاله لأن إبطاله يعود على مدعاه بالابطال اه شرح جلال على الفصول «» يتأمل فيما ذكر فان المراد بالسند المساوى مايكون مساوياً لنقيض المقدمة الممنوعة وبالاعم والاخص مايكون أعم أو اخص من نقيضها فالاولى في الامثلة ماذكره في حواشي الآداب اه والله اعلم «» الفلزا إسم جامع للجواهر كلها اه من حاشية الكشاف من اوائل الكلام على سورة سباء (٤) والفرق بين النقض الاجمالي والمعارضة أنه يحصل بالمعارضة التوقف عن العمل بدليل المستدل

---

ذكر الشاهد اولا وأما منع الدليل فمعناه أن دليلك ليس بجميع مقدماته صحيحاً فحينئذ يكون المعترض مدعياً فعليه الدليل وقد أشار المؤلف عليه السلام الى هذا بقوله فيما يأتي لان حاصله دعوى انه غير صحيح ثم قال والقول بأنه غصب لمنصب المستدل مردود بأنه لو قد تم لكان النقض غصباً بل المعارضة أيضاً فما هو جوابكم فهو جوابنا (قوله) وان لم يكن مفيداً في الواقع ، نحو ان يكون السند أعم من المنع (قوله) نحو ان يقال الخ ، هذا مثال لما كان المنع مجرداً عن السند كما في حواشي شرح الآداب وقوله انما يكون كذلك الخ ، مثال لمنع السند (قوله) لانسلم ، أي أنه زوج مثلا وقوله انما يكون كذلك ، أي زوجاً لو كان كذا أي منقسما بمتساويين وقوله او لم لا يجوز أن يكون كذا أي فرداً وكيف يكون كذا أي زوجاً وقد كان كذا أي غير منقسم بمتساويين (قوله) فيلزم المستدل ، أي يتعين عليه لتصحيح دليله اثبات المقدمة الممنوعة وانما لزمه ذلك لانه لا يتعرض للسند بالابطال كما يأتي فلو قدم المؤلف عليه السلام قوله أولا يتعرض للسند الخ ، على قوله فيلزم المستدل الخ لظهر التفريع بالفاء (قوله) واما مقارنة المنع بالاستدلال ، يعني من المانع (قوله) على انتفاء المدعى ، وهو حكم الفرع (قوله) فغصب ، أي لمنصب المستدل (قوله) ولا يتعرض اي لا يتعرض المستدل للسند بالابطال لانه أي تعرضه لابطاله اشتغال بغير فائدة (قوله) الا اذا كان مساويا فانه ، أي السند يبطل بالدليل ومعنى مساواته للمنع ان يكون مساويا لنقيض المقدمة الممنوعة كما في قولنا مثلا لا نسلم ان الاربعة زوج لم لا يجوز ان يكون فرداً فان قولنا الاربعة فرد مساو لقولنا الاربعة ليست بزوج فاذا ثبت انه ليس بفرد ثبت انه زوج فتثبت المقدمة الممنوعة ومعنى كونه اعم أو اخص ان يكون أعم أو أخص من نقيضها ايضاً فمثال الاعم ان يقال في دليل مدعي هذا انسان ، لانسلم انه انسان لجواز ان يكون غير ضاحك بالفعل فعدم الضحك بالفعل أعم من منع الانسانية لانه كلما يوجد عدم الانسانية يوجد عدم الضحك بالفعل بدون العكس كالانسان اذا لم يكن ضاحكا بالفعل كذا في حواشي شرح الاداب ومثال الاخص ذكره بعض المحققين من شراح الفصول ولا يخلو عن تأمل (قوله) لان حاصله ، أي النقض دعوى أنه أي الدليل غير صحيح فلا بد له أي المانع من دليل يدل على

---

ماذكره في بعض الحواشي اه (قوله) فعليه الدليل ، وقد أشار المؤلف الى هذا بقوله فيما يأتي لان حاصله دعوى انه غير صحيح اه منه (قوله) مثال

دعواه وفي هذا إشارة الى وجه اشتراط ذكر الشاهد في النقض لا في منع المقـدمة كما عرفت (قوله) كالتخلف أي كتخلف الحـكم عن الدليل و هـذا مثال لدليل المانع (قوله) واستـلزام المحال ، أي وكاستلزام الدليـل المحـال فيكون باطلا «قوله» والمعارضة وهي اقامة الدليـل على خلاف مدعا المستدل ، هذا صادق على المعارضة في الفرع كما يأتي لا المعارضة في الاصل لانها كما ذكره في شرح المختصر وبنى عليه المؤلف عليه السلام أن يبدي المعترض معنى آخر يصلح للعلية مستقل اوغير مستقلا ويمكن أن يقال أبدأ المعترض وان سمي معارضة فهو في الحقيقة منع كما صرح به المؤلف عليه السلام في المعارضة حيث قال ومن هذا يعلم أن المعارضة في المعنى راجعة الى منع العلية وحينئذ لايضر عدم شمول هذا الحد للمعارضة في الاصل «قوله» وعلى ماينافيه ، عطف تفسير للخلاف فيكون المراد بالخلاف هو المنافي وعدل المولف عليه السلام عن عبارة شرح الآداب ، وهي «قوله» على نقيضه لما ذكره في حواشيه من أنه يلزم أن لايكون الدليـل الدال على أخص من النقيض بل على مساواته أيضاً معارضة لدليـل المعلل «قوله» أو مساوياً للنقيض الخ بياض في الاصل «قوله» صورة ، بأن كان من الشكل الاول مثلا مع اختلاف المادة «قوله وله ، أي للمستدل إثبات الممنوع ، لا يقال



قد تقدم أنه يلزم المستدل إثبات المقدمة الممنوعة ومقتضى ما ذكره هنا عدم اللزوم لانه ، يجاب بأن اللزوم هناك بالنظر الى السند أي يلزمه إثبات المقدمة لا التعرض للسند فتعين عليـه ذلك ومـع تعيينه له الجواب بالاثبات وبغيره فلامخالفة «قوله» ومنع وجوده ، أي وجود دليله وهو الشاهد الدال على الممنوعيـة ومادة الفسـاد هي محل تخلف الحـكم عن الدليل والمـراد بالفسـاد هو التخـلف واستلزام الدليل للمحال والمعنى وللمستدل منـع التخلف ومنـع استلزام المحال وأما قول المؤلف عليـه السلام وهو لزوم المحـال أن يـكون المعنى منع لزوم لزوم المحال وفيـه مافيه ، واعـلم أن عبارة المتن لاتخلو عن خفاء لأن المؤلف أشـار بمنع وجود الدليل ولزوم الفساد، وبيان الوجه المقتضي للتخلف الى قوله وهو منعه لشاهد وهو مجمل لادلالة فيه على أن الشاهد خصوصية التخلف اولزوم المحال حتى يجيب بما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) وله ايضا ماللسائل أي للمعترض (قوله) من النقض التفصيلي ، هو المناقضة لان منع مقدمة الدليل يقال له المناقضة والنقض التفصيلي (قوله) وذهب البعض من المحققين الى الجواز ، وبنى عليه المؤلف عليه السلام حيث قال وله ماللسائل (قوله) لأن الدليل الثاني

---

دليل كالتخلف واستلزام المحال ، (و) الثالث ( المعارضة وهى اقامة الدليل ) من السائل ( على خلاف مدعى المستدل ) وعلى ماينافيه سواء كان نقيضاً له او مساوياً للنقيض او أخص منه فان كان ذلك الدليل عين دليل المعلل الاول مادة وصورة سمي قلبـاً (١) والا فان وافقـه صورة سمي معارضـة (٢) بالمثـل والا فمعارضة بالغير ( وله) أي المستدل (٣) ( اثبات الممنوع ) من مقدمات دليله ( في الاول ) وهو المناقضة (و) له أيضاً ( منع وجوده ) أي وجود دليـله في مادة الفساد التي ابداها السائل (و) منع ( لزوم الفساد ) أيضاً بان يقول لا اسلم التخلف او لااسلم لزوم المحال في تلك الصورة التي أبديتها ( وبيان الوجـه ) المقتضي للتخلف او لزوم المحال وهـذا كله ( في الثاني ) وهو النقض الاجمالي (و) له أيضاً ( ما السائل ) مـن النقض التفصيلي والاجمالي والمعارضة ( في الثالث ) وهو المعارضة فيتحول المنصبان (٤) والمشهور ان المعارضة لاتعارض وذهب البعض من المحققين الى الجواز لان الدليل الثاني للمعلل يجوز ان

---

بخلاف النقض الاجمالي فانه يحصل إفساد الدليل اه قال في الام اهمن تحفة النواظر للسيد عبد القادر بن احمد رحمه الله (١) على سبيل المبالغة بمعنى المقلوب وانما سمي به لقلب الدليل بين السائل والمدعي بمعنى أنه قد يستعمله هذا وقد يستعمله ذاك لانقلاب حاله بالنسبة الى المدعي المعلل من حيث أنه كان مثبتاً له ثم صار مبطلا له وقيل لانقلاب مدلوله من الايجاب الى السلب وبالعكس اه من حواشي شرح الآداب (٢) في نسخة فمعارضة اه (٣) في نسخة أي المستدل اه (٤) لأن المعترض قد صار باقامته دليلا على خلاف مدلول دليل المستدل مستدلا والمستـدل

---

لمنع السند ، صوابه لسند المنع اه وقد وجدناما في سيلان في بعض الحواشي هنا فتأمل اه «قوله» بل على مساواته ايضاً معارضة الخ ، فلا يكون قول الحـكيم مثلا العالم قديم فانه مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قـديم معارضاً بقول المتكلم العالم حادث لان كل واحـد منهما أخص من نقيض الآخر تأمل اه شريف على شرح الآداب

للمعلل ، يعني الذي عارض به دليل المعترض (قوله) من الاول ، أي من الدليل الاول للمعلل الذي عارضه المعترض (قوله) فلايكون السلب الكلي ، المستفاد من قولهم المعارضة لاتعارض لان المعنى لامعارضة للمعارضة (قوله) اصلا لهذه الثلاثة والعشرين ، لوقال للاعتراضات لكان اولى اذ لم يتقدم عهد لكونها ثلاثة وعشرين حتى يصلح تعريفها باللام (قوله) لاولها ، أي الاعتراضات اليها أي الى هذه الثلاثة التي هي منع مقدمة الدليل ومنع الدليل بجملته والمعارضة ، اما المعارضة في الاصل وفي الفرع فظاهر ويرجع اليها ايضاً القلب كما يأتي ، وباقي الاعتراضات منها مايرجع الى المنع كفساد الاعتبار والوضع ومنها ما هو راجع الى منع حكم الاصل أومنع احد محتمل اللفظ كصنفي النوع الثالث ، ومنها ماهو راجع الى منع العلية أومنع وجودها أوالى المعارضة كالاصناف العشرة التي للنوع الرابع ، ومنها مايرجع الى منع وجود العلة في الفرع أو الى المعارضة في الفرع أو الى احدى المعارضتين أو اليهما أوالى منع تساوي الاصل والفرع في المصلحة كاصناف النوع الخامس ، وسؤال التعدية راجع الى معارضة في الاصل وسؤال التركيب راجع الى المنع بتفصيل سيأتي ان شاء الله تعالى ، والقول بالموجب راجع الى المنع ، ويعرف ما ذكرناه بالتأمل في كلام المولف عليه السلام الآتي ان شاء الله تعالى في كل صنف وينظر ما الراجع منها الى النقض الاجمالي وهو منع الدليل بجملته ولعل الراجع اليه النقض والكسر فتامل (قوله) مذكورة ، حيث اشير اليها في ماهية القياس لان الحاق معلوم بمعلوم في حكمه للاشتراك في العلة قد أفاده من المقدمات ماعدا الاولى والاخرى من المقدمات الست وأما هما فمقدرتان في الحد لكونهما من شروط صحة القياس ولم يتعرض في شرح المختصر لوصف هذه المقدمات بما ذكره المؤلف عليه السلام والله اعلم



يكون أظهر مادة وصورة من الاول أو مسلماً عند المعارض اويكون اختلال دليل المعارض مستفاداً منه بلاخفاء فيعرض المعارض عن مناقضته فلا يكون السلب الكلي موجباً وهذه الثلاثة الاسئلة ورودها ممكن في كل استدلال فكانت اصلا لهذه الثلاثة والعشرين لاولها اليها (الا الاستفسار (١) أي طلب التفسير فلا يؤول الى شيء منها (لانه طلب بيان معنى اللفظ الخفي) في دليل المعلل وذلك أمر خارج عما ذكر ، واعلم انه لما كان تمام الاستدلال بالقياس وغيره بتفهيم (٢) مايقوله ولو في أصل الدعوى وبالقياس خاصة بست مقدمات مذكورة او مقدرة وهي بيان ان المدعى محل للقياس وان حكم الاصل كذا وان علته كذا وانها ثابتة في الفرع وانها تستلزم ثبوت الحكم في الفرع وانه الحكم المطلوب ، دونوا لذلك سبعة انواع من الاعتراضات تشتمل على ثلاثة وعشرين صنفاً بعضها عام الورود على كل مقدمة كالاستفسار (٣) والتقسيم وبعضها على كل قياس (٤) لمنع وجود العلة او عليتها والمعارضة في الفرع وبعضها خاص ببعض كما يجيء ان شاء الله تعالى

معترضاً فصارت الاسئلة كلها للمستدل اه من شرح جحاف (١) إستثناء ، من قوله أول الفصل اصلها المناقضة اه منه (*) مأخوذ من الفسر بفتح الفاء وسكون السين بمعنى الكشف اه ازهرى (٢) في نسخة تفهيم اه (٣) عبارة العضد ، وأنت تعلم أنه يرد على تقرير المدعي وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الادلة فلا سؤال أعم منه اه (*) وكذلك قال القاضي مايمكن فيه الاستبهام حسن فيه الاستفهام اه عضد ايضاً (٤) سواء كانت علته ثابتة بالنص أو بالاجماع

(قوله) وهي بيان أن المدعى محل للقياس ، في شرح المختصر أن هذا المقدمة هي بيان تمكنه من الاستدلال بالقياس فينظر في وجه عدول المؤلف عنها (قوله) دونوا ، جواب لما وقوله لذلك ، أي المذكور من الاستفسار والست المقدمات «قوله» تشتمل على ثلاثة وعشرين صنفاً يقال لاشتمال في النوع الاول منها وهو الاستفسار لانه وصف واحد فقط وكذا النوع السابع كما صرح به في حواشي شرح المختصر وكان المؤلف عليه السلام أراد اشتمال الاغلب منها ، وانما جعلها ثلاثة وعشرين لا خمسة وعشرين كما في شرح المختصر ، بناء منه على رجوع سؤال التعدية الى المعارضة ورجوع سؤال التركيب الى منع الاصل أو منع العلة ان كان مركب الاصل أوالى منع الحكم أو منع وجود العلة ان كان مركب الوصف وسينبه المؤلف عليه السلام فيما يأتي على هذا (قوله) وبعضها ، أي بعض الاعتراضات خاص ببعض أي ببعض الا قيسة كالاعتراضات المختصة بالعلل الثابتة بالمناسبة كما سيأتي في النوع الرابع

(قوله) فينظر ، في وجه عدول المؤلف ، وجهه الاختصار اه عن خط شيخه

## ﴿ النـوع الاول ما يتعـلق بالافهـام ﴾

وهو صنف واحد ليس الا وهو سؤال الاستفسار وقد عرفته ولا بد ان يكون ( مع بيان وجه الخفاء ) والا لم يسمع ( لان الاصل عدمه ) فـلا يسمـع من المعترض الا فيما فيه اجمال او غرابة والا كان تعنتاً وربما افضى الى التسلسل فعلى السائل بيان الاجمال لانه يكفي المستدل كون الاصل العدم (١) ويكفي السائل بيان صحة اطلاقه على معنيين (٢) فصاعدا لابيان التساوي والا لم يحصل بيان مقصود المناظرة لتعسره ولانه الخبر عن نفسه فيصدق لعدالته السالمة عن المعارض ولكنه لوالتزمه تبرعاً بان قال التفاوت يستدعي ترجيحاً والاصل عدمه لكان اولى لاثباته ماادعاه من الاجمال ، مثاله قولهم المكره مختار فيقتص منه كالمكره فيقال المختار يقال للفاعل القادر وللفاعل الراغب هذا هو الاستفسار فلو قال بعده الاول مسلم وغير مفيد ، والثاني ممنوع كان من سؤال التقسيم ، ومثال الغرابة قولهم في الكلب المعلم الذي يأكل صيده ايل لم يرض فلا تحل فريسته كالسيدفيسأل عن كل واحدمنها (والجواب) عن سؤال الاستفسار ( بالظهور ) (٣) أي ببيان انه ظاهر في مقصوده ( بنقل ) عن أئمة اللغة ( أوعرف ) عام او خاص ( او قرينة ) (٤) كما لو أستدل بقوله تعالى «حتى تنكح زوجاً غيره» فقيل النكاح يقال للوطء لغة وللعقد شرعاً فيقول المستدل هو ظاهر في الوطء لانتفاء الحقيقة الشرعية او في العقد لهجر اللغوية او لانه بمعنى الوطء لايسند الى المرأة (٥) ( ثم ) اذا عجز عن ذلك كما في مسئلة الكلب أجاب

---

أوبالاستنباط باقسامه اه (*) وبعضها عام لكل دليل وهو القول بالموجب اه (١) لانه الاصل فان وضع الالفاظ للبيان والاجمال قليل جداً وانما البينة على مدعي خلاف الاصل اه عضد (٢) المراد إطلاقه عليها بالوضع ليكونه مشتركا فيكون مجملا أويبين انه غيرمشهور في الكتب المستعملة في اللغة فيكون غريباً والمعترض وان لزمه بيان تعدد معنى اللفظ ليتضح إجماله فانه لايتحقق الاجمال الا بكونهما متساويين في السبق الى الفهم لكن لايكلف بيان التساوى لعسره بل يصدق في أنه لم يفهم المقصود منهما اه مختصر وشرح الجلال مع تصرف يسير في اول النقل (٣) كنصوص القرآن فانها مما اتفق ائمة اللغة على أن معانيها مادلت عليه اه (٥) دالة على مقصوده اه نيسابورى (٤) فقرينة الإسناد تعين كونه للعقد اه عضد (*) في العضدهنا مالفظه ، بقي هنا « بحث » وهو ان في دفع الاجمال طريقاً إجمالياً ، ربما يستعمله بعض الجدليين وهو أن يقول يلزم ظهوره في احدهما «١» والا كان مجملا والاجمال خلاف الاصل اويقول يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر في الآخر إتفاقاً «٢» فلو لم يكن ظاهراً فيما قصدت لزم الاجمال وهو خلاف الاصل اه «١» لاعلى التعيين وانلم يكن كافياً في مقصود المستدل لكنه كاف في دفع الاجمال اه سعد «٢» أما عند المستدل فلان دعواه ظهوره في مراده واما عند المعترض

---

فانه لايرد على القياس الثابت علته به لفظ (قوله) لانه يكفي المستدل كون الاصل العدم ، في كون هذا علة لماقبله خفاء ولوقال وبيان كونه مجملا على المعترض لان الاجمال خلاف الاصل ويكفي المستدل الخ ، لظهر التعليل وكانه مراد المؤلف عليه السلام وانما كفى المستدل الاجمال هنا لافيما سيأتى فلم يكفه الدفع بالاجمال لانذلك بعد بيان السائل للاجمال وهذا قبله وقبل الاعتراض (قوله) لابيان التساوي ، أي ولا يكلف بيان التساوي (قوله) والا لم يحصل بيان مقصود المناظرة وهو اظهار الصواب اذ لاسبيل الى ذلك بدون فهم المعنى وانما لم يحصل لتعسر بيان التساوى فلو كلف ذلك لسقط الاستفسار وبقى الكلام غير مفهوم (قوله) ولانه يخبر عن نفسه فيكفيه ، ما يدفع به ظن التعنت في حقه ويصدق الخ وهذا عطف على قوله والا لم يحصل الخ (قوله) لو التزمه ، أي بيان التساوي بان قال هما متساويان لان التفاوت الخ (قوله) المكره ، بالكسر وكالمكره بالفتح (قوله) للفاعل القادر ، وان لم يكن راغباً لاجل الاكراه (قوله) وللفاعل الراغب ، لعدم اكراهه (قوله) ايل ، بضم الهمزة وكسرها والياء مشددة مفتوحة (قوله) لانتفاء الحقيقة الشرعية ، عند من ينفيها (قوله) هو ظاهر الخ ، مثال النقل وقوله او في العقد مثال العرف وقوله او لانه بمعنى الوطء الخ ، مثال القرينة

(بالتفسير) بما يصلح له لغة او عرفاً لا بكل شيء (١) لئلا يصير لعباً (لا) انه يدفع الاجمال (اجمالا) أي بالطريق الاجمالي كان يقول الاجمال خلاف الاصل او ليس ظاهراً غير ماقصدت اتفاقاً فلو لم يظهر فيه لزم الاجمال وهذا (على الاصح) من القولين لعدم افادة كون الاصل عدم الاجمال بعد الدلالة عليه ولانه لا يندفع بالطريق الاجمالي دعوى عدم فهمه ولانه لا يبقى للسؤال حينئذ فائدة ،

## النوع الثاني من الاعتراضات

وهو باعتبار كون المدعى محلا للقياس وقابلا له فان منع محلية تلك المسئلة لمطلق القياس فهو فساد الاعتبار وان منع محليتها لذلك القياس فهو فساد الوضع فكان صنفين اولهما (فساد الاعتبار) وهو (مخالفة القياس (٢) للنص) فلا يصح الاحتجاج حينئذ به في المدعى (والجواب) لهذا الاعتراض من وجوه أما (بطعن في سند) (٣) بانه موقوف (٤) او في روايته قدح لان راويه ضعيف لخلل في عدالته او ضبطه او تكذيب شيخه او غير ذلك (او منع ظهور) له في المدعى كمنع عموم او مفهوم او دعوى اجمال (او تأويل) بان يسلم ظهوره ويدعي ان المراد غير ظاهره بدليل يرجحه (او قول بموجب) بان يقول ان ظاهره لا ينافي (٥) حكم القياس

---

فلدعواه الاجمال اه (١) عبارة العضد ، واعلم انه اذا فسره فيجب أن يفسره بما يصلح لغة والا كان من جنس اللعب وخرج عما وضعت له المناظرة من اظهار الحق اه (٢) هذا في الحقيقة إعتراض بفوات شرط العلة لما عرفت من أن شرطها أن لا تخالف نصاً وعرفناك هناك أن الشرط في الحقيقة شرط لاثبات الحكم بها في الفرع وهو معنى كون الشرط للقياس نفسه لا للعلة ولا للفرع اه شرح مختصر للجلال (٣) ان لم يكن كتاباً أو سنة متواترة اه عضد (٤) وهو ماوقف على بعض الرواة ولم يرفع الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم اه سعد (٥) ولا ينافي صحة القياس لأن النص عام والقياس خاص وقد عرفت أن العموم يخص بالقياس

---

(قوله) بالتفسير ، فيقول اريد بالايل الكلب وبقولي لم يرض لم يعلم وبالفريسة الصيد وبالسيد الاسد (قوله) بما يصلح له لغة أو عرفا ، زاد المؤلف عليه السلام عرفا على قوله في شرح المختصر بما يصلح له لغة لما ذكره في الحواشي من انه لا يجب ان يفسره بما يكون معناه في اللغة بل المراد ان يفسره بما يرخص اهل اللغة في استعماله فيه سواء كان حقيقة أو مجازاً أو نقلا قال في الحواشي ولو قال لغة أو عرفا لكان أظهر (قوله) لا بكل شيء ، مما يصلح له من حقيقة ومجاز ونقل بل يكفي التفسير بواحد مما يصلح له لغة أو عرفا (قوله) اتفاقا ، بين المستدل والسائل لان الفرض من السائل



دعوى الاجمال (قوله) فلو لم يظهر فيه ، أي فيما قصدت ولو قال فلو لم يظهر فيما قصدت لكان أولى لايهام الاضمار رجوعه الى غير (قوله) من القولين ، فان بعضهم يستعمل هذا الدفع لظاهر وروده وبعضهم يرده لما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) بعد الدلالة عليه ، يعني من المعترض (قوله) ولانه لا يبقى المسؤال حينئذ ، أي حين أن يدفع بالطريق الاجمالي فائدة لان دفع الاجمال بهذه الطريق الاجمالي يجري عند كل استفسار فلا يحصل ماهو المقصود من المناظرة كما عرفت (قوله) لمطلق القياس فهو فساد الاعتبار سمي بذلك لان اعتبار القياس في مقابلة النص فاسد وان كان وضعه وتركيبه صحيحاً لكونه على الهيئة الصالحة للاستدلال به (قوله) وان منع محليتها لذلك القياس ، يعني القياس المخصوص فهو فساد الوضع كانه يدعي أنه وضع في المسئلة قياساً لا يصلح وضعه فيها (قوله) أو تكذيب شيخه ، عطف على أن راويه ضعيف أو على خلل ان ثبت أن التكذيب علة للضعف وليس عطفاً على عدالته وذلك ظاهر (قوله) أو دعوى اجمال ، عطف على منع عموم

---

(قوله) وبالسيد الاسد ، صحح في نسخة الذئب وهي عبارة العضد اه (قوله) مما يصلح له من حقيقة ومجاز ، هذه الزيادة لا تناسب تعليل الشارح بقوله لئلا يصير لعباً وكلام شرح المختصر مناسب لكلام الشارح «» اه محمد بن زيد رحمه الله ح «» حيث قال اما تفسيره بما لا يحتمله فمن جنس اللعب اه

قوله) ولا يفيد، أي لا يفيد السائل وقوله معارضة السائل، هذا من الاضافة الى الفاعل أي لا تفيد السائل معارضته للمستدل وقوله بنص ثالث ، جعله المؤلف عليه السلام ثالثاً نظراً الى نص المستدل لا بالنظر الى نص المعترض اذ لم يكن معه الا نص واحد فهذا ثان بالنظر اليه وفي شرح المختصر فلو عارضه بنص آخر حتي  يسلم له اخذ نصيه فيعارض القياس هل يسمع (قوله) لان نصاً واحداً، وهو نص المستدل يعارض نصين لان الادلة المتعارضة اذا كانت من جنس واحد فقيام دليل آخر من جنسها على وفق البعض لا يرجحه فلهذا عارض النص الواحد ، يعنى المعترض وهذا ما يقال لا يرجح بالكثرة أما عند اختلاف الجنس فيرجح لاتفاق الصحابة على ذلك حيث كانوا الى آخر ماذكره المؤلف عليه السلام (قوله) عارض ، أي قد عارض قوله قياسي فاعل عارض (قوله) ولم يوجبوا عليه ، أي على المستدل ( قوله ) لتعذره ، لانه لا يمكن الا بنفي جميع وجوه الترجيح واني للمستدل ذلك (قوله) وعموم النص ، فيقدم اما مر في تخصيص النص بالقياس ( قوله ) بنص اقوى أو باجماع ( قوله ) عند من ذهب اليهما ، اي الى التخصيص بالقياس والى تقديم القياس الثابت حكم اصله بما ذكره المؤلف عليه السلام مع القطع بوجود العلة في الفرع ( قوله ) من اهله ، وهو المسلم وقوله في محله ، مايحل اكله وفي الاوداج (قوله ) على فم كل مسلم ، في شرح المختصر على قلب المؤمن سمى أو لم يسم (قوله) أو يرجح ، عطف على يتأولها (قوله) بالاجماع ، هكذا في شرح المختصر ولعله اراد بالاجماع اتفاق الخصمين لانه قد تقدم فيه ذكر الخلاف في مسئلة ان الاختلاف على قولين لا يمنع ثالثاً (قوله) للعلة المذكورة ،

( او معارضة ) لنص السائل بنص (١) آخر ليسلم القياس (٢) ولا يفيد معارضة السائل بنص ثالث لان نصاً واحداً يعارض (٣) نصين كما ان شهادة الاثنين تعارض شهادة الاربعة ولا يعارض النص النص والقياس لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا اذا تعارضت نصوصهم يرجعون الى القياس واذا اعتبر ذلك في النظر والاجتهاد لزم اعتباره في البحث والمناظرة لاشتراكهما في القصد الى اظهار الصواب وليس للمعلل ان يقول عارض نصك قياسي وسلم نصي لانه انتقال واي شيء في المناظرة اقبح منه ولم يوجبوا عليه بيان مساواة نصه لنص السائل لتعذره (٤) ( او ترجيح ) للقياس على النص اما بخصوصه وعموم النص او بثبوت حكم أصله بنص أقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع عند من ذهب اليهما وهذه الاجوبة لا تجب كلها بل يؤتى منها بما أمكن فان تعذرت كلها فالدائرة على المعلل، مثاله قولهم في ذبح تارك التسمية ذبح من أهله في محله فيوجب الحل كذبح (٥) ناسيها فيعترض بمخالفة قوله تعالى «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه» فيتأولها المعلل بذبح عبدة الاوثان لحديث اسم الله على فم كل مسلم او يرجح قياسه بكونه قياساً على الناسي المخرج عن هذا النص بالاجماع للعلة المذكورة الموجودة في الفرع قطعاً (٦) وقد سبق ان مثل هذا القياس

---

و كل على شرطه فيه اه شرح جلال (١) لكن لا يذهب عليك أن نص المعارضة ان كان حكمه موافقاً لحكم أصل القياس كفى في معارضتهما نص واحد من ذلك النوع فلا يصح القياس على احدهما وان كان حكم نص المعارضة مخالفاً لأصل القياس تناصر النصان أيضاً على معارضة أصل القياس وحينئذ لا يتم قوله فيسلم القياس اه شرح جلال (٢) ويتساقط النصان اه (٣) سيأتى في الترجيح أن الموافق لدليل ارجح في الترجيح ولا ينافي ماهنا لأن الكلام في صحة الاعتبار وقد صح بموافقة النص واعتضاد النص بالقياس جهة ترجيح معارضة لموافقة النص النص والله اعلم اه عن خط القاضى على البرطي رحمه الله وهي تنسب الى المؤلف (٤) لأنه لا يمكن الا بنفي جميع وجوه الترجيح واني له ذلك اى للمستدل اني له نفي جميع وجوه الترجيح، اللهم الا أن يكتفي بأن الاصل عدم المرجح فيمكن كما يمكن اثبات ان هذا النص أقوى من ذلك لما فيه من رجحان مخصوص لا يوجد له في ذلك معارض بحكم الاصل اه سعد (٥) والجامع بينهما كون كل واحد منهما ذبحاً صدر عن أهله اه شرح مختصر للخبيصي (٦) هذا غير مسلم فان العامد التارك للتسمية عمداً ليس بأهل للذبح بدليل أن الكافر لا يكون اهلا حتى ينطق بكلمة الاسلام فكذلك المسلم لا يكون اهلا حتى ينطق بالتسمية اه من خط قال فيه عن خط الامام المتوكل على الله اسمعيل بن القاسم عادت

---

(قوله) فاعل عارض ضبط في بعض النسخ برفع نصك وهو ظاهر والانتقال معه اظهر مما ذكره المحشي اهح قال اه شيخنا (قوله) واني للمستدل ذلك اللهم الا ان يكتفى بان الاصل عدم المرجح الخ كلام العضد والسعد اهح عن خط شيخه

هي قوله ذبح من اهله في محله (قوله ) وفرق السائل ، يعني ان المستدل اذا رجح قياسه بكونه قياساً على الناسي المخرج عن هذا النص بالاجماع فهل للسائل ان يبدى بين التارك والناسي فرقا فذكر المؤلف عليه السلام ان السائل ليس له ذلك لان ذلك يخرجه الخ ( قوله ) اعتبار الجامع بنص الخ ، يعني ان الجامع الذي يثبت الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو اجماع في نقيض الحكم فقول المؤلف عليه السلام بنص متعلق باعتبار وقوله الذى اثبت به صفة للحكم لا للنقيض أي الحكم الذى اثبته المستدل بالجامع ومثال اعتبار الجامع في نقيض الحكم بنص تعليل نجاسة سور السبع بانه سبع فكان سوره نجساً كالكلب فيقال السبعية اعتبرها الشارع علة للطهارة بالنص وذلك فيما رواه احمد وغيره انه صلى الله عليه وآله وسلم دعى الى بيت فيه كلب فلم يجب ودعى الى بيت فيه سنور فاجاب فقيل له فى ذلك فقال السنور سبع فهل كونه سبعاً علة للتطهير ذكره في الفصول وشرحه (قوله) والذى تقضي به عبارات العلماء في مناظراتهم يعنى انهم يستعملون فساد الوضع في المناظرة فيما هو أعم من ذلك ولذا قال ان فساد الوضع اشتمال القياس الخ يعنى وان لم يعتبر الجامع بنص أو اجماع في نقيض الحكم بل اعتبر ترتب الحكم على وفقه كما ستعرف ذلك (قوله) على خلاف ما عهد في الشرع نصاً أو اجماعا ، نصب على الحال من ضمير عهد لا على التمييز اذ لا يستقيم ذلك في نصب اجماعا والمعنى انه لم يعهد في الشرع قياس بجامع مؤثر في نقيض حكم القياس سواء كان تأثيره في النقيض بنص أو اجماع



راجح على) النص (١ وفرق السائل (٢) بان العامد مقصر والناسي معذور يخرجه من فساد الاعتبار الى المعارضة(٣) لما سيجي ان شاء الله تعالى من ان الفرق ابداء خصوصية أما فى الاصل هو شرط فيكون معارضة فيه او فى الفرع هو مانع فيكون معارضة فيه فيوقعه فى فساد الانتقال والاعتراف بصحة اعتباره لان المعارضة بعد ذلك ﴿ فائدة ﴾ حديث اسم الله على فم كل مسلم رواه ابن عدي والدارقطني من طريق مروان بن سالم الجزري وقد رمي بالوضع ، ثانيهما ( فساد (٤) الوضع ) وهو ( اعتبار الجامع ) بنص او اجماع ( في نقيض الحكم ) الذي اثبت به فيكون القياس المخصوص فاسد الوضع اذ الوصف الواحد لا يؤثر في النقيضين هذا هو المشهور في تفسير هذا الصنف والذي تقضي به عبارات العلماء في مناظراتهم ان فساد الوضع اشتمال القياس على خلاف ما عهد في الشرع نصاً او اجماعاً سواء كان بنفس الاعتبار او بترتب الحكم على وفقه نحو ان يقول في التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء (٥) فيقول المعترض ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كمسح الخف (٦) ( والجوب ) عن هذا الاعتراض أما ( ببيان مانع ) في اصل السائل ككون التكرار في مسح الخف معرضاً له للتلف

بركاته علينا (١) وليس هذا من ترجيح القياس على النص بمجرد كون المقيس عليه مجمعاً عليه على ما توهمه الشارح العلامة اه سعد (٢) بين الاصل والفرع بوجود عذر في الاصل هو النسيان دون الفرع اه نيسابورى (٣) للقياس بمثله لان حاصل ابداء الفارق قياس العامد على الكافر بجامع تعمد الترك فيتعارض القياسان لكن ذلك انتقال من الاعتراض بفساد الاعتبار الى الاعتراض بالمعارضة فان كان بعد اعتراف بالانقطاع عن الاعتراض بفساد الاعتبار فله ذلك لما عرفناك من ترتب الاعتراضات الثلاثة ، النقض ثم المنع ثم المعارضة وفساد الاعتبار من النقض الاجمالي بأحد نوعيه وهو استلزام القياس لفساد كما اسلفناه لك وذلك منع لصحة الدليل جملة ولا منع لاحد مقدماته اه شرح جلال (٤) وسمي بذلك لان المعترض يدعي أن المستدل وضع في المسئلة قياساً لا يصح وضعه فيها اه (*) الظاهر أنه أخص من فساد الاعتبار من وجه «» لا مطلقاً على ما هو ظاهر كلام الامدى اه سعد «» لصدقه فقط بأن لا يكون الدليل صالحاً لترتب الحكم عليه وصدق فساد الوضع بأن لا يكون كذلك ولا يعارضه نص ولا اجماع وصدقهما معاً بأن لا يكون الدليل كذلك مع معارضة نص او اجماع اه شرح لب لزكرياء (٥) الاستنجاء الاستطابة بالاحجار وسمي استنجاء لان فيه إزالة النجو وهو النجاسة اه (٦) فثبت اعتبار المسح في نقيض الحكم المقصود وذلك

أو بترتب الحكم على وفقه والله أعلم ، فقوله سواء كان أي ذلك الاشتمال بنفس الاعتبار أي الاعتبار المذكور وهو اعتبار الجامع بنص أو اجماع في نقيض الحكم وقوله أو بترتب الحكم على وفقه ، أي أو كان اشتمال القياس على خلاف المعهود بترتب الحكم أي المناقض للحكم الذى اثبته المستدل فلو قال المؤلف عليه السلام أو بترتب نقيض الحكم على وفق الجامع لكان أولى ومعنى ترتب النقيض على

(قوله) لا على التمييز اذ لا يستقيم ذلك ينظر في وجه عدم الاستقامة اه ح قال اه شيخنا

( او غيره ) كانتفاء الشرط (و)هذا الجنس ( ليس بنقض ولا قلب (١) ولا قدح في المناسبة ) وان كان مشبهاً لكل واحد منها من وجه فهو يفارقها من آخر بيان ذلك انه يشبه النقض من جهة كونه يبين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف ويفارقه(٢) ( لاثباته ) أي الجامع بنفسه ( النقيض ) والنقض لايتعرض فيه لذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فتغايرا عموماً وخصوصاً ويشبه القلب من جهة اثبات النقيض بعلة المستدل ويفارقه من جهة اثبات النقيض ( باصل آخر) (٣) وفى القلب باصل المستدل ويشبه القدح فى المناسبة من حيث تنفى مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه ويفارقها من جهة انه لايقصد هنا الا بناء النقيض على الوصف في أصل آخر ( بلا بيان لعدمها ) أي المناسبة فلو بين مناسبته لنقيض الحكم بلا أصل كان قدحاً فيها هذا اذا كانت مناسبته للنقيض والحكم من جهة واحدة واما اذا كانت من جهتين لم يعتبر قدحها لجواز مناسبة وصف لحكمين ككون المحل مشتهى يناسب اباحة النكاح لاراحة الخاطر وحرمته لازاحة الطمع والاخ لابوين مع الاخ لاب يناسب تخصيص الاول بالارث لتقدمه بالقوة وتشريكهما مع تفضيله للشركة والزيادة وتسويتهما لشركة الاب ولا عبرة بالام في العصوبة

## النوع الثالث من الاعتراضات (٤)

وهو الوارد على حكم الاصل ولا مجال للمعارضة (٥) فيه لما مر فتعين المنع أما ابتداء أو بعد تقسيم فانحصر بحسب الوجود فى صنفين ، أولهما ( منع (٦)حكم

---

النقيض هو الكراهة فلا يعتبر في الحكم المقصود وهو الاستحباب اه نيسابورى (١) يعنى ليس هذا بالنقض الاجمالي الذى مر قريباً ولا القلب الآتى في ثاني اعتراضات النوع السادس اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٢) بوجه اعتبارى وهو أن النقض مجرد عدم الحكم مع وجود العلة وفساد الوضع لابد أن يثبت النقيض أى الضد لان المسح الذى ادعا المستدل كونه علة للندب أثبت ضد الندب وهو الكراهة فان الكراهة ليست بنقيض وانما هي ضد ولكنها تستلزم النقيض وهو عدم الندب فان تقابل العدم والملكة من التناقض اه مختصر وشرحه للجلال (٣) فان الاصل لاحدهما الاستطابة والاخر الخف اه نيسابورى (٤) مايرد على المقدمة الاولى من القياس وهي دعوى حكم الاصل اه عضد (٥) يعنى ليس للمعترض المعارضة في حكم الاصل ونصب الدليل على انتفائه اه(٦) وفي جواز المنع المذكور الخلاف المذكور في اشتراط الاجماع على حكم الاصل كما تقدم ولكن المصنف لما اختار الجواز أشار بقوله « والصحيح انه ليس قطعاً للمستدل » الى مذهب مشترط الاجماع عليه فانه يقول منعه « بمجرده » قطع للمستدل ولهذا لايصح المعترض المعارضة فيه بالاتفاق ماذاك الا لانها تستلزم الانتقال عن المطلوب الى غيره وأما ما قيل من ان امتناعها لكونها غصبا للمنصب لانقلاب المعترض مستدلا فمستلزم عدم صحتها وصحة النقض مطلقاً وذلك نقض الدليل المذكور على منعها في حكم الاصل لوجوده يعنى الدليل في غيره اه مختصر

---

وفق الجامع انهما وجدا في محل واحد كما ستعرف ذلك من المثال ان شاء الله تعالى وهو قوله نحو ان يقول فان الظاهر انه مثال لترتب نقيض الحكم على وفقه واما مثال اعتبار الجامع بنص في نقيض الحكم فقد عرفته من المنقول عن الفصول وشرحه ومقتضى هذه العبارة شمول النص والاجماع لترتب الحكم على وفقه وليس كذلك وتوضيح هذا المثال ان التكرار في التيمم اثبته المستدل بجامع وهو المسح والمعترض قد اثبت النقيض بهذا الجامع لابنص ولااجماع بل بترتب الكراهة على المسح بان وجدا في محل واحد وهو الخف (قوله) وهذا الجنس ، أي فساد الوضع وكان الانسب بقاعدة المؤلف عليه السلام ان يقول وهذا الصنف (قوله) ويفارقه أي يفارق النقض بوجود زيادة في هذا الصنف ليست في النقض وهي ان الجامع هو الذى يثبت النقيض بخلاف النقض فانه لا يتعرض الخ (قوله) فتغايرا عموما وخصوصاً ، فهذا الصنف اخص مطلقا من النقض وقوله وفي القلب باصل المستدل فلو اثبته في هذا الصنف باصل المستدل لكان هو القلب (قوله) لجواز مناسبة وصف ، أي من جهتين لحكمين أي متناقضين فيناسب باحداها الحكم وبالآخرى نقيضه ( قوله ) وتشريكهما مع تفضيله ، أي مع تمييز الآخر للابوين بزيادة فقوله للشركة في الابوة علة التشريك والزيادة علة للتفضيل أي لزيادة الاخ لابوين بالام (قوله) لما مر ، من كونه غصباً لمنصب الاستدلال فينقلب المستدل معترضاً والمعترض

الاصل )نحو ان يقول جلد الخنزير لايقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب فيقال لانسلم او لم قلت ان جلد الكلب لايقبل الدباغ لان حاصل منع حكم الاصل (طلب دليله ) ككل منع كما سلف ( وهو مسموع ولاقطع بمجرده في الاصح )(١) أما كونه مسموعاً فلان غرض المستدل لايتم مع منعه وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي انه لايسمع هذا المنع من المعترض وقد يؤول قوله بأحد وجهين أحدهما ان يكون المستدل ممن يرى وجوب الاجماع على حكم الاصل ولا يسمع المنع فى محل الاجماع، ثانيهما ان يكون مدعاه لو ثبت(٢) حكم الاصل لثبت حكم الفرع وغرضه ضم نشر الجدال، وأما كون المستدل لاينقطع بمجرده فلان اثبات حكم الاصل مما يتوقف عليه اثبات المطلوب والانتقال انما يقبح اذا كان الى غير مابه تمامه فمنع حكم الاصل (كمنع العلية و) كمنع (وجودها ) فى الاصل او في الفرع فانه يصح منه بيان ذلك ولا يعد المنع قطعاً له بالاتفاق واذا لم ينقطع (فعليه الدليل ) على اثبات حكم الاصل وذهب البعض الى ان هذا المنع قطع للمستدل فلا يمكن من اثباته لانه انتقال الى حكم آخر شرعي قدر الكلام فيه كالكلام فى الاول فقد ظفر السائل باقصى مرامه والصحيح انه لاينقطع الا بالعجز عن اقامة الدليل وكونه انتقل الى حكم شرعي كالاول مجرد وصف طردي غير مؤثر فى عدم التمكن لان الواجب على ملتزم أمر اثبات مايتوقف عليه غرضه كثرت مقدماته او قلت على ان مقدماته ربما تكون أقل بان يثبت بالاجماع او النص الجلي الواضح واختار الغزالي اتباع عرف المكان (٣) الذي هو فيه ومصطلح أهله واختار الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الانقطاع عند ظهور المنع

---

وشرحه للجلال(١) والصحيح أنه ليس قطعاً للمستدل بمجرده هذا المنع لان منع حكم الاصل كمنع مقدمات من مقدمات القياس لان حكم الاصل مقدمة من مقدمات القياس فيكون منعه كمنع سائر مقدماته فكما ان المستدل لاينقطع بمنع ايها بل يجب عليه اثباتها بالدليل باتفاق فكذا يجب عليه اثبات حكم الاصل به ، وقيل ينقطع المستدل بمنع حكم الاصل لانه لو لم ينقطع فاما ان يشرع في الدلالة على حكم الاصل أولا يشرع فان لم يشرع في الدلالة عليه لم يتم دليله على مقصوده وان شرع فيها فقد انتقل من مسئلة الى اخرى لان المقصود من القياس اثبات حكم الفرع فقد ترك ما كان بصدد الدلالة عليه وعدل الى اثبات حكم الاصل فيكون انتقالاً من مسئلة الى اخرى ولامعنى للانقطاع سوى هذا اه شرح مختصر للخبيصى (٢) وأما بناء على ان المستدل يريد لو ثبت حكم الاصل لثبت الحاق الفرع به وهذه شرطية لايلزم وجود طرفيها الانها فرضية فرضها المستدل «فلا يلزم دلالة عليه» وان لزمته الدلالة على تلازم الطرفين على فرض وقوع المقدم لان ذلك يتم له بمشاركة الفرع للاصل المفروض على تقدير وقوعه قال المصنف وهو اى قول الشيرازى انه لايسمع « بعيد اذ لا تقوم الحجة على خصمه مع منع اصله» لانه وان جاز كونه مجمعاً عليه فربما كان الاجماع استدلالياً يصح منعه نعم لابد لو ادعاها شرطية اه مختصر وشرحه للجلال (٣) فان كان عرف المكان انه يحصل الانقطاع بمنع حكم الاصل

---

مستدلا (قوله) فلان غرض المستدل ، وهو اقامة الحجة على خصمه لايتم مع كون اصله ممنوعاً لانه جزء الدليل ولا يثبت الدليل الا بثبوت جميع اجزائه (قوله) لايسمع هذا المنع ، فلا يلزم المستدل الدلالة على ثبوت حكم الاصل (قوله) ان يكون مدعاه، أي المستدل لو ثبت حكم الاصل الخ فثبوت حكم الفرع على فرض ثبوت حكم الاصل اذ بهذا الغرض تحصل المساواة المطلوبة فى القياس وحينئذ فلا يسمع المنع (قوله) لاينقطع بمجرده ، أي بمجرد المنع (قوله) الى غير ما به تمامه أي تمام مطلوب المستدل (قوله) قدر الكلام ، اشارة الى الفرق بين الانتقال الى حكم شرعي وبين الانتقال الى غيره مما به تمام المطلوب وذلك ان الحكم الشرعي يستدعي من الادلة والشرايط مثل ما يستدعي الحكم الاول فيطول المقال بخلاف الانتقال الى غيره من مقدمات المناظرة ولذا فان من تكلم في مسئلة الخنزير ثم تكلم في احوال له ثم أخذ يتكلم في مسئلة الكلب عد منتقلا بخلاف من تكلم في مسئلة الخنزير ثم تكلم في احوال له واصفاته وقد اجاب في شرح المختصر عن ذلك بان هذا الفرق لايظهر له اثر عند التأمل فلا يخفى مافيه من الضعف واشار المؤلف عليه السلام الى ذلك بقوله وكونه انتقل الى حكم شرعي الخ (قوله) على ان مقدماته ، أي حكم الاصل وقوله اقل أي اقل من مقدمات الحكم الاول قال فى شرح المختصر نعم لو اصطلح عليه نظراً الى ذلك لم يبعد ولذا اختار الغزالي الخ (قوله) ومصطلح اهله ، أي اهل بلد المناظرة فان عدوه قطعاً

ققطع والا فلا لانه امر وضعي لامدخل  فيه للشرع والعقل (قوله) اشتغال بالخارج عن المقصود ،

وعدمه عندخفائه لظهور عذره (و) اذا أقام المعلل الدليل فانه (لا ينقطع السائل حينئذ في الاصح اذ لا يلزم من صورة دليل صحته) فيطالب بصحة كل مقدمة من مقدماته وهو معنى المنع وقيل ينقطع لان اشتغاله بما أقامه المعلل دليلا على المقدمة الممنوعة اشتغال بالخارج عن المقصود وربما يفوته ، قلنا لانسلم اذ المقصود لايحصل الا به طال الزمان اوقصر ، (و) ثانيهما (التقسيم) وهو عام الورود في جميع المقدمات وانما خص ذكره بهذا النوع لتقدمه على سائر الانواع التي يصح وروده فيها وهو (منع أحد محتملي اللفظ) (١) المستويين في ظاهر النظر أما مع السكوت عن الاخر (٢) اذ لا يضره (٣) وأما مع تسليمه وبيان انه لا يضره وقد اختلف في قبوله (٤) فقال قوم لا يقبل اذ لعل الممنوع غير مراده (والصحيح (٥) قبوله) اذ به يتعين مراده وله مدخل في التضييق عليه (و) لكن (شرطه) أي شرط القبول (ان يكون) منعاً (لما يلزم المستدل بيانه) مثاله في الصحيح الحاضر الفاقد للمآء ان يقال تعذر المآء سبب صحة التيمم فيتيمم (٦) فيقال المراد تعذره مطلقا سبب او تعذره في السفر او المرض (٧) ، الاول ممنوع (٨) ويأتي ماتقدم في المنع الابتدآئي من الابحاث وجوابه ، مثله ومثال مالم يحصل فيه شرط القبول (٩) ان يقال في الملتجي الى الحرم القتل العمد العدوان سبب للقصاص فيقال أمسع مانع الالتجاء الى الحرم أو دونه ، الاول (١٠) ممنوع وانما لم يقبل لانه

---

فيحكم بانقطاع المستدل وان كان عرفه أنه لايحصل الانقطاع به لايحكم بانقطاعه لان للجدل مراسم محصورة بحكم المواضعة فلا يجوز العدول عنها اه شرح مختصر الخبيصى (١) وهو كون اللفظ الدال على الوصف المجعول علة مترددا بين احتمالين احدهما أن يكون علة ، ممنوع والاخر مسلم اه خبيصى (*) وانما وجب كون اللفظ محتملا لامرين متساويين لانه لو لم يكن يحتملهما او احتملهما لكن لا على التساوى لم يكن للتردد وجه بل يجب حمله على الاظهر اه نيسابورى (٢) أى المحتمل الاخر اه (٣) والضمير في لايضره وتسليمه وبيان أنه لايضره يعود الى المعترض اه منقولة (٤) والمختار قبوله ولكن بعد مايبين المعترض الاحتمالين اه خبيصى (٥) وقيل لايسمع لانه مركب من سؤالين استفسار ومنع ، واجيب بأن ذلك غير مانع لماسيأتى من جواز القآء الاسئلة دفعة اه جلال (٦) الصحيح الحاضر الفرع وتعذر المآء العلة والمريض والمسافر الاصل والحكم اباحة التيمم اه (٧) وهذا الاعتراض حاصله منع يأتى أى يصح ويقبل لان حاصله طلب وجود كمال المقتضى للتيمم في الحضر وبيان كمال المقتضى لازم للمستدل كما سيأتى في الملتجي الى الحرم فان حاصل المنع فيه طلب نفي المانع ولا يجب على المستدل وانما ابدآءه على المعترض اه جلال ، قال الخبيصى وانما يجب على المانع بيان وجود المانع ثم على المستدل دفعه اه (٨) والثانى لايفيدك اه جلال (٩) عبارة النيسابورى مع المختصر ، وأما التقسيم الذى لايحتمله اللفظ المستوى فنحو قولهم في الملتجي الخ اه (١٠) وهذا المثال ليس من باب التقسيم وان حصل فيه صورة التقسيم لان اللفظ هنا لم يتردد بين أمرين يكون أحدهما سببا والآخر ليس بسبب لان القتل العمد العدوان سبب لاستيفاء القصاص سوآء كان الالتجاء

---

كن غرضه صحة بيع فاشتغل ببيان صحة نكاح (قوله) وربما يفوته ، أي المقصود بالاشتغال لانه قد يتم المجلس ولم يكن قد تم بيان صحة ما هو خارج عن المقصود (قوله) قلنا لانسلم ، كونه خارجا عن المقصود (قوله) طال الزمان أو قصر ، اي ولاعبرة بطول الزمان وقصره ووحدة المجلس وتعدده (قوله) في جميع المقدمات ، يعنى التي تقبل المنع (قوله) وانما خص ذكره بهذا النوع ، أي بما ورد فيه هذا النوع وهو حكم الاصل (قوله) لتقدمه ، أي هذا النوع (قوله) وروده ، أي التقسيم فيها أي في الانواع (قوله) واما مع تسليمه ، أي مع التصريح بتسليمه (قوله) وبيان انه لايضره ، أي التصريح بعدم مضرته (قوله) اذ لعل الممنوع غير مراده ، يعنى ان ابطال احد محتملي كلام المستدل لايكون ابطالا لكلام المستدل اذ لعل ذلك المحتمل غير مراد المستدل (قوله) اذ به ، أي بابطال احد محتملي كلامه يتعين مراده أي المستدل وربما لايتيسر للمستدل تتميم دليله بسبب ابطال احد محتملي كلامه ولذا قال المؤلف عليه السلام وله مدخل في التضييق عليه أي على المستدل (قوله) في المنع الابتدائي ، أي الذى ليس بعد تقسيم (قوله) من الابحاث ، من كونه مقبولا وقطعا (قوله) وانما لم يقبل ، يعنى ان المعترض اثبت كون الالتجاء الى الحرم مانعا من القصاص وطلب المعلل ببيان الخ

(قوله) وذلك ، أي بيان عدم المانع لايلزمه أي المستدل لان دليله اذا جرد النظر اليه افاد الظن (قوله) وعلته كذا ، أي علة حكم الاصل كذا (قوله) وهذا ، أي القدح في عليته (قوله) بالمنع المجرد ، يعني عن بيان عدم التأثير ونحوه (قوله) وعدم المفسدة المعارضة ، صفة للمفسدة ووجودها هو سؤال القدح في المناسبة لان معناه معارضة المصلحة بمفسدة راجحة أو مساوية للمصلحة (قوله) فنفي كل واحد ، يعني من هذه الشروط الاربعة (قوله) بعد الغاء قيد كسر ، هكذا في شرح المختصر في هذا المقام وفيه مخالفة لمعنى الكسر اذ هو نقض الحكمة فقط ولا الغاء فيه لقيد كما صرح به فيما سيأتي شارح المختصر والسعد واعتمده المؤلف عليه السلام حيث فسروه بوجود الحكمة المقصودة من الوصف مع عدم الحكم وكما صرحوا به أيضاً فيما تقدم في شروط العلة حيث قالوا الكسر ان توجد حكمة العلة بدون العلة ولا يوجد الحكم ولعله يقال بنوا في هذا المحل خاصة على ان لافرق بين الكسر والنقض المكسور اعتماداً منهم هنا على مانقله العلامة السعد عن المحصول والقاضي من تفسيرها للكسر وقد سبق ذلك في شروط العلة (قوله) واما عدم المعارضة بمعنى آخر عطف على قوله اما الاطراد يعني ان غير المختص اما الاطراد واما عدم المعارضة في الاصل بمعنى آخر أي بوصف ابداه المعترض معارض لوصف المستدل (قوله) فثبوتها ، أي المعارضة المنفية بان توجد المعارضة بوصف آخر فتأنيث الضمير بهذا التأويل اى فثبوت المعارضة المنفية وحينئذ فالعائد من هذه الجملة الى المبتدأ ضمير ثبوتها وتأنيث الضمير لعوده الى معنى قوله واما عدم المعارضة واما التأويل بان العدم لما أضيف الى المعارضة صح تأنيث ضميره فلا يصح لفساد المعنى وقوله سؤال هو السؤال العاشر ، واعلم ان المؤلف عليه السلام ذكر المعارضة في الاجمال ههنا وفي التفصيل كما يأتي وهو اولى مما في شرح المختصر فانه ذكرها في التفصيل ولم يذكرها في الاجمال بل ذكر في الاجمال الانعكاس على القول بانه شرط وقد اعترض كلامه فان قيل لم قال المؤلف عليه السلام في عدم المعارضة فثبوتها سؤال ولم يقل في عدم المفسدة فثبوتها سؤال مع ان السؤال فيهما جميعاً هو الثبوت لانا نقول لما انضم عدم المفسدة الى ما الاعتراض به نفي وهو الافضاء الى المصلحة والظهور والانضباط غلبت على عدم التأثير فيكون المعنى ان نفي عدم المفسدة سؤال بان توجد المفسدة (قوله) هو قتل حساً ، ينظر في انتصاب هذا وما بعده وعبارة شرح المختصر فلو قيل



طلب المعلل ببيان عدم كونه مانعاً وذلك لايلزمه لان دليله افاد الظن ويكفيه ان الاصل عدم المانع (١) فكان بيان المانعية على السائل

## النوع الرابع من الاعتراضات

وهو الوارد على المقدمة القائلة وعلته كذا وهو عشرة أصناف لان القدح في كون الوصف علة لحكم الاصل أما في وجوده او في عليته وهذا اما بنفي العلية صريحاً بالمنع المجرد او ببيان عدم التأثير وأما بنفي لازمها واللازم المختص بالمناسبة اربعة الافضاء الى المصلحة وعدم المفسدة المعارضة والظهور والانضباط فنفي كل واحد سؤال (٢) وغير المختص أما الاطراد فنفيه بعد الغاء قيد كسر (٣) وبدونه نقض واما عدم المعارضة بمعنى آخر فثبوتها سؤال، اولها (منع وجود العلة في الاصل) نحو ان يقال في القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فيوجب القصاص كالمحدد فيقال لانسلم انه في الاصل قتل او عمد او عدوان وجوابه اثبات وجوده بما هو طريقه من حس او عقل او شرع فيقول المستدل هو قتل حساً وعمد عقلا بامارآته وعدوان شرعا لتحريمه، ثانيها (منع عليتها) يعني منع كون ماادعاه المستدل علة منعاً (٤) مجرداً وقد

مانعاً من الاستيفاء أو لم يكن بل اللفظ ههنا متردد بين وجود المانع وعدمه بخلاف التقسيم فانه تردد اللفظ بين احتمالين ، أحدهما سبب والاخر ليس بسبب اه خبيصي (١) بخلاف التقسيم الذي يحتمله اللفظ فانه يجب على المستدل أن يبين أن السبب هو الذي نازع فيه المعترض اه نيسابوري (٢) ففي كل واحد نسخة اه (٣) هكذا في شرح المختصر في هذا الموضع وكذا في حواشي العلامة السعد وتبعهم المؤلف وهو مخالف لما صرحوا به حيث فسروه بوجود الحكمة المقصودة من الاصل مع عدم الحكم كما مر فيما تقدم في شروط العلة وكما سيأتي وقد أول كلامهم سيلان فراجعه اه عن خط السيد العلامة عبد القادر رحمه الله (٤) وهو « من

(قوله) فالعائد من هذه الجملة الخ ، تأمل في هذا اه حسن بن يحيى (قوله) ينظر في انتصاب هذا ومابعده ، يقال هو منصوب على

لانسلم ان قتل قال بالحس الخ (قوله) لتمام حد القياس ، لانه الحاق بمعلوم بجامع وقد حصل (قوله) كل وصف طردي ، يعني يؤدي الى التمسك بكل طردي فيؤدي الى اللعب فيضيع القياس اذ لايفيد ظناً وتكون المناظرة عبثاً (قوله) مأخوذ من حقيقة القياس ، يعني ولم يوجد (قوله) عن الابطال ، أي ابطال دليل المستدل (قوله) دليل صحة الممنوع ، خبر ان أي دليل عجز المعترض عن الابطال فيصح الممنوع ولو قال هكذا لطابق ما بعده وهو قوله فيما يأتي لايدل على عجز من المعترض (قوله) لان طرق بطلانه ، من كون الوصف طرديا وابداء وصف آخر وغير ذلك (قوله) فلو وجده لاظهره عادة ، فلما لم يظهره علم انه لم يوجد فالفرار الى مجرد المنع يكفينا دليلا على انه صحيح فلا يسمع المنع ولايشتغل بجوابه لانه شاهد على نفسه بالبطلان (قوله) قلنا لانسلم ان عدم التعرض ، يعني للابطال والعدول الى مجرد المنع ، واعلم ان المؤلف عليه السلام اعاد ضمير يدل الى عدم التعرض والمتقدم في المتن هو لفظ الاكتفاء وكأنه تسامح لتقارب المعنى (قوله) فلعله ، أي عدم التعرض للابطال (قوله) لعدم التزامه ، أي المعترض شيأ من التصحيح أي

أختلف العلماء فى قبوله فذهب بعض الى انه لايقبل لتمام حد القياس باركانه (و) المختار قبوله (١) لان (رده يصحح كل وصف طردي (٢) ولا الحاق الا بجامع تظن صحته) لان ظن صحته مأخوذ من حقيقة القياس (٣) (و) قد استدل الرادون بان (الاكتفاء به) أي بالمنع المجرد (عن الابطال) دليل صحة الممنوع (٤) لان طرق بطلانه مما لايخفى على المجتهد والمناظر فلو وجده لاظهره عادة ، قلنا (لا) نسلم ان عدم التعرض (يدل على عجز) من المعترض فلعله لعدم التزامه شيئاً من التصحيح والابطال بل لمجرد الطلب واما قياسه

أعظم الاسئلة » اى اصعبها على المستدل « لعمومه » جزئيات القياس لان العلة فيما تكون قطعية مجمع عليها فلا يوجد قياس الا ومنع علته الجامع فيه ممكن واذا اندفع المستدل الى اثبات علية الوصف بمسالكه المتقدمة مع تشعب مسالكه من نص بانواعه واجماع وسبر وتقسيم ومناسبة وشبه ودوران ونحو ذلك ورد على كل من تلك الطرق سؤال يتعلق به المستدل عن الاشتغال بمطلوبه الاصلى الذى هو اثبات حكم الفرع اه مختصر وشرحه للجلال (١) « والا ادى الى اللعب » من المستدل « بالتمسك بكل طردى » لم تثبت عليته بأحد مسالك العلة ، وأما الذين لم يقبلوا هذا المنع فانهم « قالوا رد فرع الى اصل بجامع وقد حصل ، قلنا بجامع يظن صحته » ولا ظن الصحة الا ببيان شرط حصولها اه مختصر وشرحه للجلال (٢) مما قطع بأنه لامدخل له في العلية اذ المستدل يكون واثقاً بأنه ليس للمعترض منع كونه علة فيتمسك بأى وصف اتفق وان كان طرديا اه نيسابورى (٣) في نسخة في حقيقة اه (*) ليس مأخوذاً في حقيقة القياس والذى في العضد معتبر في حد القياس والاعتبار غير الاخذ اذ الاخذ لابد أن يكون ملفوظاً بخلاف الاعتبار اه عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن احمد رحمه الله (٤) كما في

للممنوع والابطال له ينظر في ذكر التصحيح ولعل المراد تصحيح منعه بذكر وجه الابطال أو تصحيح الممنوع وهو دليل المستدل باكتفاء المعترض لمجرد المنع الخالي عن وجه المنع وكان المؤلف ذكر تصحيح الممنوع تتميما للجواب عما ذكره الراد من ان الاكتفاء بالمنع دليل صحة الممنوع (قوله) بل لمجرد الطلب ، لو قال بل مجرد الطلب لظهر العطف والاعراب اذ يكون المعنى بل التزم مجرد الطلب ولعل اللام علة لمحذوف أي بل لعله أورد المنع لمجرد الطلب أي لمجرد طلب اقامة الدليل على المقدمة الممنوعة (قوله) واما قياسه على العقليات ، أي واما الجواب بقياسه أي الممنوع على العقليات في ان العجز عن ابطال دليل المستدل ليس تصحيحاً له ففاسد وهذا الجواب ذكره ابن الحاجب ورده شارحه وقد اشار المؤلف عليه السلام الى الجواب والرد اما الجواب فبيانه ان الراد لما استدل بان الاكتفاء بالمنع دليل عجز المعترض اجاب ابن الحاجب بان هذا يقتضي ان كل دليل عجز المعترض عن ابطاله فهو صحيح وان كان المطلوب حقاً كدليل حدوث العالم واثبات الصانع لكن الدليل لايصح بمجرد عجز المعترض عن ابطاله بل لابد من وجه دلالة وصحة ترتيب واما الرد فحاصله الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ذكره ابن الحاجب وذلك ان طرق عدم العلية فيما نحن فيه محصورة مضبوطة لايخفى على المجتهد والمناظر فلو وجدها المعترض لاظهرها بخلاف سائر الادلة فانه لايتعين طرق نفيها ولاتكون بحيث تظهر البتة للناظر والمناظر فقول المؤلف عليه

---

الظرفية أي في الحس وفي العقل وفي الشرع اه وفي حاشية يقال على التمييز أو الظرفية أو المصدرية أو الحالية اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله (قوله) ولعل المراد تصحيح منعه ، هذا اظهر اه حسن بن يحيى (قوله) ولعل اللام علة لمحذوف ، لايبعد ان تكون لام التقوية أي بل التزامه لمجرد الطلب اه حسن ح (قوله) اجاب ابن الحاجب الخ ، هذا محصول كلام ابن الحاجب والشارح العضد وعبارة السعد فتأمل في العضد وحاشيته فهي اصح اه ح عن خط شيخه (قوله) فلو قال المؤلف في ان العجز الخ ، ينظر فيه اه حسن.

السلام من حيث ان العجز عن ابطالها بيان لحكم الاصل فلو قال في ان العجز عن ابطالها لكان اظهر في كونه بيانا لحكم الاصل وقوله عن ابطالها ، أى العقليات والمراد ابطال ادلتها ولكنه تسامح (قوله) حتى عن دليلي النقيضين ، يعني اذا تعارضا وعجز كل عن ابطال دليل الاخر وضمير بطلانها للعقليات وكذا ضمير اثباتها (قوله) وههنا السبر اسهل طريق لاثباته ، يعني ان السبر دليل المستدل في اثبات العلية ظاهر عام لايعجز عنه قايس فينبغي من المعترض ان يجعله كالمذكور أي كن المستدل جعله دليلا على العلية فيشتغل المعترض بأبطاله بان يبدى في معارضته وصفاً آخر ابتدأ ويطرح مؤنة التطويل بالعدول اولا الى مجرد المنع ثم بعد اثبات المستدل العلية بالسبر يبطله ثانياً بأبداء وصف آخر فضمير اثباته للممنوع وهو العلية وقوله فناسب للمعترض الاولى الانسب بالمعترض أي الاولى به وفاعل ناسب ان يجعله وقوله ان يجعله أي السبر وضمير الفاعل للمعترض (قوله) على كل، أي من المسالك (قوله) بصريح المخالفة ، حيث ذهب البعض الى جواز الرد مجانا (قوله) اما بأجماع مثله ، قال السعد هذا على سبيل الفرض والتقدير والا فقد عرفت ان لاتعارض بين القطعيين (قوله) أو متواتر ظني الدلالة ، لانه وان كان ظني لكن لقطعية السند ظني السند يعارض الاجماع (قوله) او احادي قطعيها ، اي الدلالة لانه وان كان ظني السند لكن لقطعية دلالته يعارض الاجماع الظني الدلالة اذ لو كان قطعيهما لم يعارضه خبر الواحد اصلا وان كان ظنيهما لم يحتج الى قطعية دلالة الاحادي (قوله) لا بقياس ، لما سبق ان القياس لايعارض الاجماع مثل ان يقول العيب يثبت الرد قياساً على سائر اسباب الرد ويثبت كون العيب علة للرد بالمناسبة أوغيرها من مسالك العلة (قوله) أو آحادي ظني الدلالة ، لانتفاء قطعية السند والدلالة فلا يعارض الاجماع فقوله الا ان يكون ظنياً فيهما أي في السند والدلالة وهذا استثناء من الآحادي فقط (قوله) على جواز بيع الغائب ، الاولى على صحة بيع الغائب وهو المناسب لما سيأتي للمؤلف عليه السلام في شرح قوله والقول بالموجب (قوله) ومنع ظهوره في الدلالة ، أي لانسلم انه ظاهر الدلالة على ماذكرتم فانه قدخرج منه مثل بيع الملاقيح

على العقليات من حيث ان العجز عن ابطالها حتي عن دليلي النقيضين ليس تصحيحاً لهـا ففاسد اذ ليس وجه بطلانها ولا طريق اثباتها ظاهراً وههنا السبر اسهل طريق لاثباته (١) فناسب للمعترض ان يجعله كالمذكور ويشتغل بابداء علية وصف آخر (و) جواب هذا المنع (الاثبات) للعلية (باحد المسالك) (٢) التي تقدمت (ويرد) (٣) على كل ما يليق به من الاسئلة فيرد (على ظني الاجماع) كقولنا أجمعوا على انه لايجوز رد الثيب الموطؤة مجاناً لان عمر وزيداً اوجبا نصف عشر القيمة وفى البكر عشرها وعلي رضي الله عنه منع الرد من غير نكير (٤) (منع وجوده) بصريح المخالفة (او) منع (دلالة السكوت على الوفاق او الطعن فى سنده) أما بالمطالبة بتصحيحه او بان فلاناً نقله وهو ضعيف لخلل فى عدالته او ضبطه او غير ذلك (ومعارضته) أما باجماع مثله او متواتر ظني الدلالة او آحادي قطعيها (٥) لا بقياس او آحادي ظني الدلالة الا ان يكون الاجماع ظنياً فيهما (ويرد على ظاهر الكتاب) كما يستدل بعموم البيع فى قوله تعالى « وأحل الله البيع » على جواز بيع الغائب (الاستفسار) كأن يقال مامعنى أحل فانه بمعنى للجعل فى المحل (٦) وبمعنى لجعل الشيء حلالا غير حرام (ومنع ظهوره) في الدلالة لخروج صور لاتحصى (٧) (او) منع (عمومه) كأن يقال لانسلم ان

---

المعجزة اذ منع الصحيح فاسد اه سبكي (١) هذا اشارة الى الفرق بين العقليات وغيرها والا فقد بنى على أن العجز ليس بمصحح فيهما جميعاً كما صرح به في المختصر اه منه (٢) واذا تصدى المستدل لاثبات علية الوصف بأحد هذه المسالك فيرد على كل الخ اه نيسابورى (٣) ورد حينئذ على كل منها الاعتراض بفوات ماهو شرط في ذلك المسلك اه شرح الجلال (٤) وقد اتاك المؤلف بما وعد به من ذكر الاعتراضات الواردة على غير القياس في اثبات اعتراضات القياس ولذا لم يلاحظ فى التمثيل كون الاعتراض في قياس اه من فوائد السيد حسين الاخفش رحمه الله (٥) في نسخة قطعي اه (٦) في نسخة الجعل في المحل وبمعنى جعل الشيء الخ اه (٧) ينظر في ذلك ، فهذا مبنى على أن العام اذا خص لم يبق دليلا في الباق ، وقد اختار المصنف خلافه وكان المراد التمثيل ولو على خلاف مختاره اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

---

(قوله) مثل بيع الملاقيح ، جميع ملقوح وهو جنين الناقة اه نهاية والمضامين ما في اصلاب الفحول

اللام للعموم لمجيئها للعموم والخصوص (وتأويله) بالرفع على الاستفسار بانه وان كان ظاهراً في شمول ذلك البيع لكنه يندرج تحت نهي (١) عن بيع الغرر وهذا أقوى لعدم التخصيص (٢) فيه او لقلته فصار به المحمل المرجوح راجحاً والا فلا أقل من ان يعارض ظهوره فيبقى مجملا (ومعارضته) بآية أخرى اوحديث متواتر (٣) ، (والقول بالموجب) كان يقال حل البيع مسلم ولكنه لايقتضي صحته (و) يرد (على ظاهر السنة) كما اذا استدل بقوله عليه الصلاة والسلام امسك أربعاً وفارق سائرهن على ان النكاح لاينفسخ (ماذكر) من الاسئلة الواردة على ظاهر الكتاب كالاستفسار عن معنى الامساك والمفارقة أما لو قال ان أردت بلا تجديد فممنوع او معه فغير مفيد فليس باستفسار بل سؤال تقسيم ومنع الظهور اذ ليس في الخبر صيغة العموم او لانه خطاب بامساك غيلان أربعاً من نسوته وهو خاص فلايكون ظاهراً في عدم انفساخ النكاح على العموم او لانه ورد على سبب خاص ويجوز ان يكون تزوجهن مرتباً فامر بامساك الاوائل ومفارقة الاواخر والتأويل بان المراد تجديد نكاح الاربع لان الطاري كالمبتدأ في افساد النكاح كالرضاع وهذا التأويل ان لم يجعل المحمل المرجوح راجحاً فلا أقل من ان يعارض الظهور فيبقى مجملا (٤)

---

رحمه الله (١) ضبط نهي في الامهات بالبناء للفاعل والمفعول اه (٢) في نسخة تخصيصه اه (*) فيخصص العموم بقوله نهي عن بيع الغرر فيصير الحمل على البعض راجحاً اه (٣) كما ذكرناه اه عضد وهو نهي عن بيع الغرر اه (٤) هذا هو السؤال السادس في شرح المختصر اه

---

والمضامين وبيع الخمر والخنزير وبيع امهات الاولاد باتفاق منكم (قوله) لمجيئها للعموم والخصوص ، أي للعهد الخارجي او الذهني (قوله) بانه ، متعلق بتأويله (قوله) وان كان ، أي واحل الله البيع (قوله) في شمول ذلك البيع ، أي بيع الغائب (قوله) لكنه ، أي ذلك البيع وهو بيع الغائب يندرج تحت نهي عن بيع الغرر يعني فيجب صرف قوله تعالى واحل الله البيع عن ظاهره وهو شموله لبيع الغائب الى محمل مرجوح وهو عدم شمول ذلك البيع (قوله) وهذا اقوى لعدم التخصيص ، أي تخصيص النهي عن بيع الغرر أو لقلة التخصيص فيه بخلاف واحل الله البيع فانه قد اخرج منه ماعرفت وينظر ما هو القليل الذي اخرج عن عموم بيع الغرر (قوله) فصار ، أي احل الله البيع به ، أي بتأويله (قوله) المحمل المرجوح ، وهو عدم شموله لبيع الغائب لان الراجح شمول واحل الله البيع له (قوله) من ان يعارض ظهوره ، أي ظهور قوله واحل الله البيع (قوله) ومعارضته بآية اخرى ، مثل ولاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وهذا لم يتحقق فيه الرضى فيكون باطلا (قوله) من الاسئلة الواردة على ظاهر الكتاب ، في شرح المختصر وهي ستة والمؤلف عليه السلام جعلها خمسة لانه جعل الاجمال من تتمة الثالث وشارح المختصر جعله سؤالا مستقلا (قوله) ومنع الظهور ، هذا هو الثاني من الاسئلة (قوله) أو لانه ورد ، على سبب خاص ، جعل السعد السبب الخاص هو انه تزوجهن مرتباً فأمر بامساك الاربع ومفارقة الاواخر يعني والكلام فيما اذا تزوجهن جميعاً وظاهر عبارة المؤلف عليه السلام ان تزوجهن مرتباً غير السبب الخاص لقوله ويجوز ان يكون الخ فيكون الوارد على سبب خاص تزوجهن دفعة ويكون السبب الخاص هو ورود ذلك في غيلان فينظر ولو قال المؤلف عليه السلام بان يكون تزوجهن الخ مرتباً لوافق ماذكره السعد (قوله) والتأويل ، هذا هو الثالث (قوله) لان الطاري ، يعني ان الزيادة على الاربع في الاسلام أمر مناف للنكاح ولاخلاف في انه اذا كان مبتدأ مقارنا للعقد يدفع النكاح ويمنع صحته فكذا اذا كان طاريا يرفعه ويزيل صحته كالرضاع فان الطاري منه رافع للنكاح مزيل لصحته كما ان المبتدأ منه دافع له مانع لصحته ذكره السعد ، ولعل ماذكره دفع لما يقال التأويل بحمل الامساك على التجديد لايحتاج معه الى ان يقال وفارق سائرهن لحصول المقصود بدونه فاشار بقوله لان الطاري الخ الى ان المراد بالمفارقة عدم نكاح الزائد لان الطاري يبطل النكاح كالمقارنة والله اعلم (قوله) ان يعارض الظهور ، أي ظهور الامساك في غير التجديد (قوله) فيبقى مجملا ، فيكون الاجمال سؤالا مستقلا كما ذكره في شرح

---

وهي جمع مضمونه اه نهاية ايضاً (قوله) لقوله ويجوز ان يكون الخ ، وفي حاشية ان قوله يجوز ان يكون تزوجهن ، تفسير السبب الخاص

والمعارضة بنص آخر والقول بالموجب كان يقال سلمنا الامساك لكن بشرط تجديد عقد وان الدلالة على نفي هذا الاشتراط (والطعن في السند)(١) كما مر وهذا حيث أثبتت (٢) العلية بما ذكر من الاجماع وظاهر الكتاب والسنة، وان أثبتت بتخريج المناط ورد عليه ماسيأتي من عدم الافضاء وعدم الانضباط والمعارضة وماتقدم من انه مرسل اوغريب او شبه ، ثالثها (عدم التأثير ) وهو ابدآء ان الوصف(٣) أو جزءاً منه لاأثر له في اثبات الحكم وله عند الجدليين أقسام أربعة لانه ( أما ) ان يظهر عدم تأثير الوصف ( مطلقاً وقيد بنفي الوصف ) يعني سمي عدم التأثير في الوصف وهو أقوى مما بعده في ابدآء عدم العلية (٤) نحو الصبح لاتقصر صلاته فلا يقدم أذانه (٥) كالمغرب (٦) فيقال عدم القصر لانسبة له الى عدم تقديم الاذان ولذلك استوى المغرب وغيره مما يقصر في ذلك ( او ) يظهر عدم تأثيره ( في ) ذلك ( الاصل ) بالاستغناء عنه بوصف آخر ( وقيد به ) يعني سمي عدم التأثير في الاصل نحو الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهوآء (٧) فان كونه غير مرئي وان ناسب نفي الصحة فلا تأثير له في مسئلة الطير اذ العجز عن التسليم كاف في نفيها ضرورة استواء المرئي وغيره فيها(٨) ( او ) يظهر في الوصف المعلل به عدم التأثير ( لقيد ) من قيوده في الحكم (وقيد ) هذا القسم ( بنفي الحكم ) بان سمي عدم التأثير في الحكم كقول بعض الحنفية في المرتد المتلف لما لنا ، مشرك اتلف مالا في دار الحرب فلاضمان عليه كسائر المشركين فان كونه في دار الحرب غير مؤثر عندهم(٩) لاستواء اتلافه فيها وفي دار الاسلام في عدم وجوب الضمان ( او ) يظهر عدم تأثير الوصف المذكور ( في الفرع ) بان لايطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسباً ( وقيد به ) يعني سمي هذا القسم عدم التأثير في الفرع نحو ، زوجت المرأة نفسها من غير كفو بغير اذن وليها فلا يصح كما لو زوجها (١٠) وليها من غير كفو فان كونه غير كفو لااثر له في عدم صحة تزويج

(١) قال في العضد يختص باخبار الآحاد اه (٢) في نسخة اثبت اه (٣) اذا كان بسيطاً أو جزءاً منه اذا كان مركباً اه (٤) في حاشية ، ضرب على عدم في نسخة الوالد زيد وظنن به في اخرى اه ، وانظر ما كتبه سيلان هنا اه (٥) أى لايقدم على وقته اه (٦) فان عدم القصر في نفي التقديم وصف طردى فرجع حاصل هذا السؤال الى بيان انتفاء مناسبة الوصف وهو سؤال المطالبة وجوابه جوابه اه حلى (٧) والسمك في المآء اه حلي (٨) ومرجعه الى المعارضة في العلة بابدآء علة اخرى هي العجز عن التسليم اه عضد ، قوله الى المعارضة في العلة وفي غاية الحلي الى المعارضة في الاصل اه (٩) فان الاتلاف في دار الحرب وصف طردى عند الخصوم لاتأثير له في نفي الضمان للاستوآء في الحكم بين دار الحرب ودار الاسلام عندهم ، وهذا القسم يرجع الى عدم التأثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طردياً اه حلي (١٠) قال السعد ، وفي

المختصر والمؤلف جعله من تتمة الرابع (قوله) والمعارضة ، بالجر عطف على التأويل وهذا هو السؤال الرابع (قوله) والقول بالموجب ، هو الخامس (قوله) وما تقدم من انه مرسل ، يعني فلا يعمل به عند من لايقبل المرسل مطلقا والاولى ان يراد بالمرسل بعض اقسامه وهو الملائم ليظهر عطف (قوله) أو غريب عليه اذ الغريب هو القسم الثاني من المرسل اللهم الا ان يراد الغريب من المناسب لا من المرسل وقد سبق بيان معاني هذه الاقسام (قوله) أو شبه ، هو الذي ليس بمناسب ذاتي وانما مناسبته لدليل منفصل كما عرفت لكن في ادخال الشبه تحت تخريج المناط مخالفة لما سبق من ان تخريج المناط اسم للمناسب الذاتي (قوله) في ابداء عدم العلية ، عبارة السعد في ابطال العلية وكأن الذي في الكتاب من سهو الناسخ (قوله) لانسبة له ، أي لانسبة له بمناسبة أو شبه في كونه علة لعدم تقديم الاذان فهو طردي (قوله) في ذلك ، أي عدم تقديم الاذان

كما هو صريح عبارة السعد اه ح (قوله) بالجر ، عطف على التأويل صوابه الاستفسار اه حسن (قوله) اللهم أن يراد الخ ، وهو المفهوم من كلام السعد اه (قوله) عبارة السعد ، في ابطال العلية في كثير من النسخ في ابدآء عدم العلية فلا اشكال اه حسن بن يحيى ح

« قوله» قيل يرجع الاول ، ذكره ابن الحاجب وزيفه في شرحه بما اشار اليه المؤلف عليه السلام بقوله ورد بالفرق الخ ، «قوله» وقيل الى ابدا علة هي ائتلاف الجزئي مطلقاً من غير قيد كونه في دار الحرب والمطلق غير المقيد «قوله» فيكون راجعاً الى المعارضة في الاصل لانها كما سيأتى ابداء ما يصلح للعلية مستقلا او غير مستقل « قوله » بل اثبات عدم علية الوصف مطلقاً كما في الاول وقوله أو في ذلك الاصل ، كما في الثالث «قوله » على علية الغير ، كما فيما نحن فيه وقوله واحتمالها ، كما في المعارضة



المرأة نفسها وان ناسبه اذ النزاع فى تزويجها نفسها من كفو ومن غيره واقع والحكم فيهما واحد (١) وانما قيد كل واحد من أقسام عدم التأثير الاربعة بما قيد به ( تميزاً لبعضها عن بعض ) وتسهيلا للتعبير عنها باختصار ( قيل يرجع الاول والثالث الى منع العلية ) اذ مرجع الاول الى المطالبة بكون عدم القصر علة والثالث الى المطالبة بعلية كونه فى دار الحرب وقيل الى ابدآء علة هى ائتلاف الحربي مطلقاً فيكون راجعاً الى المعارضة في الاصل (و) يرجع ( الاخران ) وهما الثاني والرابع ( الى المعارضة فى الاصل ) فان كونه غير مرئي عورض بابدآء علة أخرى هى العجز عن التسليم وتزويجها نفسها من غير كفو عورض بتزويجها نفسها مطلقاً والمطلق غير المقيد ( ورد (٢) بالفرق بين الدليل على عدمها وطلب دليلها ) وحاصل الاول والثالث ليس مجرد منع العلية ليدل عليها بل اثبات عدم علية الوصف مطلقاً او في ذلك الاصل (و) بالفرق ( بين الدليل على علية الغير واحتمالها ) وحاصل الثاني والرابع ليس مجرد المعارضة فى الاصل بابدآء مايحتمل ان يكون علة بل اثبات ان العلة هى ذلك الغير والفرق واضح بين ، والجواب عن هذا الاعتراض باقسامه (٣) على القول برجوعها الى ماذكر ظاهر اذ جواب كل قسم جواب مارجع اليه وهكذا على الفرق أما فيما يرجع الى منع العلية فلان الاستدلال على عدمها لاينافي منعها بل يؤكده ويقويه واما فيما يرجع الى المعارضة في الاصل فيخرج من اجوبتها منع وجود ماابداه المعترض لاقامة الدليل عليه ﴿ تنبيـــه ﴾ القيد الطردي في

بعض الشروح أن المراد زوجت نفسها مطلقاً فلا يصح كما اذا زوجت نفسها من غير كفو اه وهذا أولى اذ لا وجه لعدم الصحة حيث زوجها الولي من غير كفو وانما هو قد يكون موقوفاً اه سحولي والله أعلم (١) وحاصل هذا القسم كالثاني والصحيح أنه كالثالث وهو عدم التأثير في الحكم لان تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة لقوله عليه السلام لانكاح الابولي لا كالثاني وهو عدم التأثير في الاصل لان التزويج من غير كفو مؤثر في الاصل اه حلي ، وفي المختصر وشرحه للنيسابورى وحاصله كالثانى فيرجع الى المعارضة في الاصل من حيث أن المعترض جعل العلة غير ماجعله المستدل علة اه (٢) الرد للعضد اه ، وقوله بين الدليل على عدمها ، كما هنا وطلب دليلها كما في منع العلية اه (٣) يعني الاربعة اه

« قوله » على القول برجوعها الى ماذكر ، أي الى منع العلية والى المعارضة «قوله» جواب مارجع اليه ، فجواب الاول والثالث جواب منع العلية وجواب الاخرين جواب المعارضة في الاصل واما ما رجع الى المنع فلعل المؤلف عليه السلام لم يرد أنه يجاب بما ذكر فيه وهو اثبات العلة بكل مسلك وذلك لان حاصل الاعتراض الاول ان عدم القصر لامناسب ولاشبه فيجاب باثباتهما بما يثبتان به لا باي مسلك «قوله» وهكذا على الفرق ، يعنى يجاب عن كل قسم بجواب مارجع اليه لان الراجع الى منع العلية انما فارقه بالاستدلال على عدمها والاستدلال على عدمها يؤكد المنع ويقويه فيجاب عن الاول والثالث بما يجاب به عن منع العلية وقوله فيخرج من اجوبتها ، اي اجوبة المعارضة منع وجود ما ابداه المعترض فلا يجاب به وأما سائر اجوبة المعارضة فيجاب بها « قوله» لاقامة الدليل علية ، أى لان المعترض على القول بالفرق قد أقام الدليل على وجوده فلا يصح منعه فاللام علة لقوله فيخرج وضمير عليه لوجود ما ابداه « قوله » تنبيه القيد الطردي الخ ، لما كان حاصل القسم الرابع وجود قيد طردى في الوصف المعلل به وهو كونه غير كفو ذكروا التعليل بالقيد الطردي قاعدة اشارة اليها بقوله تنبيه الخ

«قوله» يؤكد المنع ويقويه ، لا أنه ينافيه لكن يقال وان لم يكن منافياً له الا أن جواب مجرد المنع لايكفي عن

العلة ان كان المستدل معترفاً بكونه طردياً فالمختار رده لانه في دعوى الجزئية كاذب باعترافه وقيل غير مردود لان الغرض الاستلزام للحكم وقد حصل بالجزء الآخر(١) واما اذا لم يعترف بطرديته فالمختار عدم رده لجواز قصد الغرض الصحيح كدفع النقض الصريح(٢) الاسهل الى النقض المكسور الاصعب فان الصريح(٣) ليس فيه الا بيان نقض الوصف اعني ثبوته في صورة مع عدم الحكم فيها والمكسور فيه بيان عدم تأثير بعض اجزاء الوصف وبيان نقض البعض الاخر فكان الثاني أصعب على المعترض من الاول وقيل مردود لانه لغو كما اذا اعترف بطرديته والفرق ان اعترافه بطرديته صير الباقي هو العلة فينقض لا غير فلم يكن في ايراد ما اعترف بطرديته ذلك الغرض ، رابعها (القدح في الافضاء الى المقصود بالحكم) وهو محتمل لمنع الافضاء ولبيان عدمه فهو سؤالان وكذا القدح في المناسبة والظهور والانضباط ، مثاله تعليل تأبيد(٤) حرمة مصاهرة المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب (٥) ووجه المناسبة ان التحريم على التأبيد يفضي الى دفع الفجور من جهة رفعه (٦) للطمع المفضى الى الفكر والنظر المفضى الى الفجور فيعترض بان التحريم لا يفضي الى دفع الفجور بل ربما يفضى اليه لكونه عبارة عن سد باب النكاح والمنع منه والانسان حريص على ما منع منه (والجواب

---

معترف بطرده فلان دعواه لتأثيره كذب وميل عن الصواب ومكابرة لا تليق بالتدين فلا يتجه ما قيل من أن الجزء الصحيح اذا استلزم الحكم فالكل مستلزم اه جلال (١) بناء على أن تعليل الحكم بالاخر يسلمه المعترض أما لو لم يسلمه فانه بتنقيح المناط يرد الطردى أولا ثم يرد الجزء الآخر بأى وجه من وجوه الرد اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٢) عبارة الجلال فيجوز أن يكون في ايراده غرض صحيح من دفع المعترض من النقض الصريح الاسهل الخ اه (٣) لان فيه عملين ، بيان عدم تأثير احد الجزئين ونقض الجزء الآخر بخلاف النقض المطلق فانه عمل واحد اه (*) لكن هذه طريقة من يريد أن يفحم مناظره بحق أو باطل فيشدد عليه أسهل طرق الاعتراض ليعجز عن تقرير اصعبها وقد تقدم أن الناظر كالمناظر اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (*) النقض المكسور على ما عرفه نقض بعض الاوصاف اه (٤) عبارة شرح جمع الجوامع لابي زرعة كتعليل الحرمة المؤبدة في حق المحرم بالمصاهرة اه وعبارة الاصفهانى في شرحه كعبارة المؤلف اه (٥) بينه وبينهن لما فيه من المشقة مع مسيس حاجة الخلطة بهن فاذا تأبد التحريم انسد باب الطمع في الفجور المفضي الى الهم والنظر لشهوة اللذين هما من المقدمات المفضية الى ذلك اه من المختصر وشرحه للجلال مع تصرف يسير (٦) في نسخة دفعه اه

---

الثانى بأيراد صورة يوجد فيها مجرد ذلك الامر ولا يوجد الحكم وتلفظه بان العلة هي المجموع مع اعترافه بطرديته لا يفيد (قوله) لا غير ، أي من غير بيان عدم تأثير الوصف الطردي (قوله) رابعها ، أي رابع العشرة من اصناف النوع الرابع وهو اول الاعتراضات الاربعة المخصوصة بالمناسبة (قوله) والبيان عدمه ، أي عدم الافضاء فهو اخص من منع الافضاء ، (قوله) فهو ، أي القدح في الافضاء بالنظر الى الاحتمالين سواء لان ذكر المؤلف عليه السلام منهما الاحتمال الثانى لانه انسب بقوله بل ربما افضى اليه كما يأتى (قوله) وكذا القدح في المناسبة والظهور والانضباط ، أي يحتمل كل واحد منها المنع وبيان العدم ففي كل واحد سؤالان ، فان قيل يلزم ان تكون الاسئلة المختصة بالمناسبة ثمانية لا اربعة فقط ، فالجواب لم يرد ان السؤالين يردان بل اما هذا او هذا (قوله) حرمة مصاهرة المحارم ، كأم الزوجة وفروعها وزوجات الاصول وزوجات الفرع فأضافة حرمة الى المصاهرة بمعنى اللام لكونها سبب الحرمة واضافة مصاهرة الى المحارم لادنى ملابسة لان لأم الزوجة ونحوها من المحارم مثلا مصاهرة للزوج ونحوه وعبارة شرح الجمع كتعليل الحرمة المؤبدة في حق المحرم بالمصاهرة (قوله) ان التحريم ، أي تحريم نكاح المحارم كأم الزوجة ونحوها

(قوله) المفضي الى الفكر والنظر ، الحاصلين من رفع الحجاب وتلاقي الرجال والنساء المرفوع بينهم الحجاب (قوله) المفضي الى

جواب المنع والاستدلال عليه لان الثانى أخص ولهذا لم يتعرض المؤلف لما ذكرناه في شرح المختصر اه ح

ببيانه ) أي الافضاء كان يقال التأبيد مانـع عما ذكر عادة اذ بالدوام يصير كالطبـع فلا يبقى المحل مشتهى كالامهات ، خامسها ( القدح في المناسبة بلزوم مفسدة راجحة او مساوية ) (١) اذ المناسبة تنخرم بالمعارضة كما سبق (والجواب بالترجيح )للمصلحة اما ( تفصيلا ) (٢) بان هذا ضروري او قطعي او اكثري او معتبر نوعه في نوع الحكم وذلك حاجي اوظني أقلي او معتبر جنسه في نوع الحكم اوجنسه اونحو ذلك ( اواجمالا ) بلزوم التعبد المحض لولا اعتبـار المصلحة وهي معتبرة وجوباً (٣) او تفصـلا مثاله فسخ البيع في المجلس مالم يتفرقا لدفـع ضرر المحتـاج اليه فيعـارض بمفسدة ضرر الاخر فيرجح بان الاخر يجلب نفعاً ودفع الضرر أهـم للعاقل من جلب النفـع ولذا يدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع وكذا لوقيل التخلي للعبـادة افضل لـما فيـه من تزكيـة النفس فيقال تفوت مصـالح كايجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة فيرجح الاول بان مصلحة العبادة لحفظ الدين وهذا لحفظ النفس او النوع والحق ان فيه المصلحتين لافضائه الى ترك المنهي عنه وهو ارجح من العبادة ، سادسهـا وسـابعهـا ( عدم ظهوره و )عدم ( انضباطه ) أما عدم الظهور ومعناه كون الوصف غير ظاهر فكالرضاء فى العقود والقصد فى الافعـال التي يترتب عليهـا حكم شرعي كالقصاص واما عدم انضباطه ومعناه كون الوصف غير منضبط فكالتعليل بالحكم والمصالح من الحرج والمشقة والزجر اذ مراتبها بحسب الاشخاص والازمان غير

---

(١) وقد نبهناك عند قوله وتنخرم المناسبة بلزوم مفسدة راجحة أومساوية على أن لا سبيل الى مصلحة الا بمفسدة لكن في ذلك بحث وهو أن القايس بالمناسبة انما يستخرج العلة المناسبة بعد ثبوت الحكم بالشرع والمفسدة والمصلحة انما تنشأ من الحكم لا من العلة فما معنى ابطال علية المناسبة باستلزام الحكم للمفسدة وقد حصل الحكم بالشرع ولا بد له من علة مناسبة والا لزم التعبد تحكما لا لمرجح فان أجيب بان المراد أن الشارع لا يصح منه الحكم لعلة يستلزم الحكم لاجلها مفسدة فهذا الجواب انما يتمشى على التحسين والتقبيح العقليين وليس ذلك من مذهب المصنف وان اريد أن القايس لا يقيس على علة يكون اثبات الحكم بها في الفرع مستلزماً لمفسدة فهذا رجوع الى منع القياس بالاصالة اذ لابد من استلزام الحكم للمفسدة لما عرفناك لكن الشارع يرجح المصلحة في حكم الاصل فان جعلنا العلة مستلزمة لتلك المصلحة في كل محال وجودها فهذا كاف في تصحيح القياس ، وان قلنا أنه انما يستلزم المصلحة في محل النص فقط فهذ هو دليل مانع القياس بنفسه نعم ، هذا الاعتراض يتجه على حكم غير الشارع وتعليله اه شرح الجلال على المختصر (٢) وجوابه بالترجيح للمصلحة على المفسدة تفصيلا بكون المصلحة ضرورية والمفسدة حاجية أو المصلحة دينية والمفسدة مالية وأما الترجيح بأن هذه العلة اعتبر نوعها في نوع الحكم وتلك اعتبر نوعها في جنسه أو ان افضاءها قطعي أو اكثرى وافضاء تلك ظنى أو أقلي كما توهمه بعض الافاضل فوهم لان هذا من الترجيح لاحدى العلتين لا من الترجيح للمصلحة على المفسدة التي ادعا المعترض انخرام المناسبة بها اه شرح المختصر للجلال (٣) عند المعتزلة

الفجور ، صفة للطمع (قوله) مانع عما ذكر ، من الطمع (قوله) أو نحو ذلك ، مثل ان هـذا اعتبر نوعه في جنسه وذلك جنسه في جنسه وان هذا الضروري ديني وذلك مالي (قوله) مثاله ، أي مثال القدح في المناسبة (قوله) افضل أي من النكاح وقد وجد هذا في بعض النسخ (قوله) كايجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة ، اذ يحصل ما ذكر بالنكاح (قوله) وهذا ، أي النكاح لحفظ النفس أي لحفظ نفس الولد بالنكاح اذ يحصل بالنكاح حفظه عن الضياع والتلف والتخلي مظنة ان يوجد الولد بغير نكاح فلا يحصل الحفظ وقوله أو لحفظ النوع أي النوع الانساني وهو النسل عن ضياعه مع التخلي ومع النكاح يحصل حفظه وقد اقتصر في شرح المختصر على حفظ النسل (قوله) ان فيه ، أي في عدم التخلي المصلحتين حفظ النفس لما عرفت وحفظ الدين لافضائه أي عدم التخلي الى ترك المنهي عنه وهو الزنا لان الشهوة والنظر سببان فيه اذ هما انفسهما منهى عنهما ومع النكاح يحصل التحصن عن ذلك (قوله) وهو ، أى هذا الترك ارجح من العبادة لان فيه دفع مفسدة مع حصول مصلحة حفظ النفس أو النوع ولم يذكر المولف عليه السلام المصلحة لان المحتاج الى البيان هاهنا هو مصلحة الدين واما مصلحة حفظ النفس أو النوع فقد سبق (قوله) من الحرج والمشقة ، هكذا في شرح المختصر واعترضه السعد بانهما ليسا من الحكم المصالح بل المراد ان قصر الصلاة

محصورة فلا يمكن تعيين قدرمنها ( وجوابهمابالبيان والضبط ) يعني انه يجاب عن السؤال الاول ببيان ان ذلك الوصف ظاهر في نفسه ان امكن او بضبطه بصفة ظاهرة كصيغ العقود فى الرضا او فعل يدل عليه عادة كاستعمال الجارح فى المقتل فى القصد وعن الثاني ببيان انه منضبط فى نفسه او بضبطه بوصف كالمشقة بالسفر ثامنها ( النقض وقد عرفته ) اثناء شروط العلة فهو وجود العلة مع عدم الحكم فى بعض الصور ( ولا يجب ) على المستدل ( الاحتراز عنه ) بذكر قيد يخرج محل النقض (١)على المختار ( لاوله ) (٢) أي النقض ( الى المعارضة ) لكونه دليلا لعدم العلية وهو بالحقيقة معارضة ( و ) المعارضة ( لايجب ) على المستدل ( نفيها ) قبل ورودها كما يجيء ان شاء الله تعالى وقد استدل بان ذلك القيد المحترز به لايدفع النقض اذ يقول السائل هذا وصف طردي والباقي منتقض وفيه بحث لان دفع النقض الصريح الاسهل الى النقض المكسور الاصعب غرض صحيح كما سبق ( وقيل يجب ) الاحتراز دفعاً للنقض ( وقيل ) يجب ( فى غير المستثنيات ) وهى مايرد على كل علة كالعرايا ترد على كل علة للربا من القوت والطعم والكيل اذ لايتعلق الاحتراز حينئذ بتصحيح مذهب وابطال آخر ( والجواب ) لهذا الاعتراض أمور ثلاثة أحدها ( منع وجوده ) أي الوصف فى صورة النقض ( و ) الاصح ان ( للسائل اثباته مطلقاً ) بان يستدل على وجوده بعد المنع او قبله ( ليتم الابطال ) للدليل وقد مكن منه فليمكن من متمماته ( وقيل لا ) يكون له ذلك ( للانتقال ) الى الاستدلال وفيه منع سلف ( وقيل ) لايكون له الاثبات ( فى الشرعي ) يعني حيث يكون الوصف المعلل به حكما شرعياً ( لظهوره )أي لظهور الانتقال فيه (٣) بخلاف ماإذا لم يكن حكماشرعياً (٤) فان لهاقامة الدليل على وجوده فى صورة النقض لظهور كونه تتميماً لمطلوبه لا انتقالا الى مطلوب آخر ( وقيل ) ليس له ذلك ( ماوجد ) له فى القدح طريقاً ( اولى ) من النقض ( والا جازللضرورة ) لان غصب

---

أو تفضلا عند الاشاعرة اه (١) كما لو قال في الذرة مطعوم فيجب فيه التساوى كالبر فهل يلزمه ان يزيد فيه فيقول ولاحاجة تدعو الى التفاضل لتخرج العرايا فيه مذاهب اربعة أحدها اختيار السبكي أنه يجب الاحتراز عنه على المناظر الى آخر مافي شرح ابن جحاف اه (٢) هذا دليل المختار وكذا قوله وقد استدل الا أنه مرجوح اه (٣) لانه انتقال من منصب الاعتراض الى منصب الاستدلال من غير طائل اذ المعترض لو بين وجود العلة فيصورة النقض فللمستدل أن يقول تخلف الحكم يجوز أن يكون لمانع أو فوات شرط فيجب الحمل عليه جمعاً بين دليلي الاستنباط والتخلف فلا تبطل العلة وهي لا تمشي في العلل العقلية اه نيسابورى (*) كما قيل في وجوب الاجماع على حكم الاصل لئلا يكون الاشتغال بالاستدلال عليه انتقالا من الاستدلال على حكم شرعي الى آخر اه جلال (١) بأن كان عقلياً لامتناع تخلف الحكم

---

انه ليس بين الحرج والمشقة كثير فرق فلذا تركه المؤلف عليه السلام فيما يأتى حيث قال كالمشقة بالسفر (قوله) انه منضبط في نفسه ، كأن يقول في المشقة والمضرة انهما منضبطان عرفا (قوله) بذكر قيد يخرج محل النقض ، ومحله وهو العرايا فنقول مثلا في تعليل الذرة بانها مطعوم فيجب فيه التساوى كالبرولاحاجة تدعوا الى التفاضل فيه فيخرج العرايا (قوله) لكونه ، أي النقض (قوله) كما يجيء ان شاء الله تعالى ، في بحث المعارضة في الفرع حيث قال المؤلف عليه السلام ولايجب الايماء اليه ابتداء لان الترجيح شرط الدفع المعارض اذاظهر لامطلقاً وكذاذكره في شرح المختصر فيهاايضاً (قوله) والكيل ، اوالجنس والتقدير (قوله) بعد المنع ، يعنى منع المستدل (قوله) اوقبله ، اى قبل منع المستدل وقريب من هذاما في شرح المختصر وحواشيه حيث قال هل للمعترض ان يدل على وجوده حينئذ اي حين منع المستدل وجوده أو ابتداً أي قبل منعه (قوله) ليتم الابطال للدليل ، أي ليحصل ابطال دليل المستدل (قوله) وقد مكن منه ، أي من الابطال فكما انه ممكن من الابطال فكذا من متمماته (قوله) وفيه منع سلف ، فى منع حكم الاصل فانه اختير هنالك ان الانتقال انما يقبح اذا كان الى غير ما به تمام مطلوب المعترض (قوله) وقيل ليس له ، أي للمعترض ذلك أي اثبات وجود الوصف (قوله) ما وجد ، أي المعترض فى القدح (قوله) في القدح ، أي في اعتراض دليل المستدل (قوله) طريقاً ، اله

المنصب والانتقال انما ينفيان استحسانا فاذا وجد الاحسن لم يرتكبهما والا فالضرورة تجوزهما ( فان كان) المستدل قد ( دل عليه ) أي على وجود العلة فى الاصل ( بما ) أي بدليل ( وجد فى محل النقض ) ثم منع وجودها بعد النقض في محله ( انتقل السائل ) حينئذ على الاصح ( الى نقضه ) فيقول ينتقض حينئذ دليلك لوجوده في محل النقض بدون مدلوله ( لان القدح فى دليلها قدح فيها(١) لاحتياجها الى مسلك صحيح ) والقدح فى العلة مطلوب السائل فلا انتقال ( وقيل لا ) يكون له ذلك ( للانتقال ) من نقضها الى نقض دليلها ، قلنا هو تتميم للابطال لا انتقال هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلية معيناً ( واما ) اذا ادعى أحد الامرين غير معين بان مال الى ( الزام أحد النقضين ) اما نقض العلة او نقض دليلها (٢) وكيف كان لاتثبت العلية اما على الاول فلان النقض يبطلها واما على الثاني فلانها لاتثبت الا بمسلك صحيح ( فمسموع ) ذلك الالزام من السائل ( بالاتفاق ) لان عدم الانتقال فيه ظاهر (٣) (و)الثاني من الاجوبة ( منع التخلف ) بان يقول لااسلم عدم الحكم فى صورة النقض (و) الاصح ان (للسائل الاثبات ) للتخلف باقامة الدليل عليه ليحصل مطلوبه ( وقيل لا) للانتقال ( وقيل )لاايضاً ( ماوجد ) طريقاً ( اولى ) بالقدح والا

---

عن العلة في العقليات فيمكن منها تحقيقاً لفائدة المناظرة اه نيسابورى (١) أقول القدح في دليل وجودها ليس قدحاً في عليتها ومطلوبه بالنقض انما هو القدح في عليتها ومن منع جواز انتقال السائل الى نقض دليل وجودها انما منعه لان نقضها فرع الاعتراف بوجودها فالرجوع الى ابطال دليل وجودها بنقيضه «» رجوعاً الى جحدوجودها بعد الاعتراف به اه من شرح المختصر للجلال «» أى لانه للانتقال كما قيل (٢) أما لو قال يلزمك اماانتقاض علتك أو انتقاض دليلها كان متجها لانه لااعتراف حينئذ بوجودها وقدعرفت ان عدم سماع نقض دليلها انما كان لانه رجوع الى جحد بعد الاعتراف بوجودها لالانه انتقال كما ذكره المصنف اه شرح الجلال ومختصره وهو اوضح من ما هنا والله اعلم (٣) اذ لايلزم فيه انتقال وانما يلزم احد الامرين لانه لايخلو اما أن يعتقد وجود الصوم في صووة النقض أولا فان اعتقد انتقضت علته وان لم يعتقد انتقض دليل علته اه نيسابورى ، تظهر هذه الحاشية بما

---

الاعتراض غير النقض ( قوله ) والا ، أي وان لم يجد طريقاً الى القدح في العلة جاز للسائل الاثبات(قوله) فان كان المستدل ، لم يتقدم ذكر المستدل من قوله والجواب الى هنا لكنه قد فهم ذكر المستدل من قوله والجواب أي جواب المستدل ومن قوله الابطال أي ابطال دليل المستدل فيعود ضمير كان الى ما فهم من السياق (قوله) قد دل عليه ، أىقد ذكر المستدل دليلا على وجود العلة في الاصل وذلك الدليل موجود فى محل النقض بدون مدلوله وهو وجود العلة ( قوله ) ثم منع ، أى المستدل بعد النقض وجودها أى العلة في محل النقض (قوله) الى نقضه ، أى الى نقض دليل المستدل على وجود العلة في الاصل (قوله)بدون مدلوله ، وهووجود العلة ذكره فى شرح المختصر (قوله) لان القدح ، أى قدح السائل في دليلها أي العلة في الاصل (قوله) قدح فيها ، أي في العلة (قوله) لاحتياجها الى مسلك صحيح ، هذا مقتضى ما في حاشية السعد لكن يقال المسلك الصحيح هودليل العلية والكلام هنا فى نقض دليل وجود العلة في الاصل وفرق بينهما فان دليل وجودها هو الحس أو العقل أو الشرع كما سبق ودليل العلية احد المسالك المعروفة ويؤيد ما ذكرنا من ان المراد نقض دليل الوجود ما في شرح المختصر حيث قال فينتقض دليلك لوجوده في محل النقض بدون مدلوله وهو وجود العلة ، قلت لكن في أخر كلامه مايشعر بان المراد دليل العلية لقوله لانه انتقل من نقض العلة الى نقض دليلها ولقوله ولعل ذلك ان القدح في دليل العلة قدح في العلة ويمكن تأويله بان المراد نقض دليل وجود العلة والقدح في دليل وجودها وقد مثل النيسابوري هذا البحث بقوله كقول الحنفي في صوم الفرض اذا نوى قبل الزوال اتى بمسمى الصوم فيصح كما لو بيت النية وانما قلنا اتى بمسمى الصوم لانه عبارة عن الامساك من اول النهار الى آخره مع النية فينقض المعترض بما اذانوى بعدالزوال فانه اتى بمسمى الصوم فمنع المستدل وجود العلة فيما اذا نوى بعدالزوال فقال المعترض هذا المنع ينقض دليلك المذكور على وجود علة صحة الصوم فيما اذا نوي قبل الزوال انتهي وكلامه قريب لان الدليل على وجود العلة ما اشار اليه بقوله لانه عبارة عن الامساك الخ « قوله » وهذا اذا

---

« قوله » غير النقض لاحاجة اليه ولا يلائم كلام المؤلف اه حسن بن يحيى

ادى ، أي المعترض « قوله » كما تقدم ، حيث قال والاجاز للضرورة «قوله» والثالث ، يعنى من الاجوبة الثلاثة عن النقض «قوله» كنفي الضمان ، فانه نقيض للضمان أي لضمان المثلى بمثله فالمانع الذى ابداه المستدل وهو كونه لبن المصراة اقتضى نفي الضمان « قوله » لتحصيل مصلحة يعنى اولى من مصلحة الحكم المنقوض «قوله» كالعرايا جعلها السعد مثالا لنقيض الحكم باعتبار وجوب التساوى وعدمه أو حرمة التفاضل وعدمها « قوله » والتمر هكذا فى شرح المختصر ولعل المراد حاجة البايع الى التمر فتكون الحاجة من الجانبين حاجة الفقير الى الرطب والبايع الى التمر بأخذه عوض الرطب

جاز كما تقدم (و) الثالث ( ابداء مانع ) معارض فى محل النقض ( اقتضى نقيضاً ) للحكم كنفى الضمان للضمان ( اوضداً ) له (١) كالحرمة للوجوب وذلك اما (لتحصيل مصلحة ) كالعرايا المفسرة ببيع الرطب بتمر مثله خرصاً فيما دون خمسة اوسق (٢) اذا اوردت نقضاً على الربويات لعموم الحاجة الى الرطب والتمر (٣) وقد لايكون عندهم ثمن آخر وكما في ضرب الدية على العاقلة اذا اورد على ان شرع الدية للزجر الذي ينافيه عدم الوجوب (٤) عليه لمصلحة أولياء المقتول مع عدم قصد القاتل ومع كون اوليائه يغنمون بكونه مقتولا فيغرمون بكونه قاتلا ( او دفع مفسدة ) كما فى تناول المضطر الميتة اذا اورد على حرمتها بقذارتها الدفع مفسدة هلاك النفس وهو أعظم من أكل المستقذر ، هذا كله ( ان لم تثبت ) العلة ( بعام ) ظاهر فيها(٥)(والاخص) العام بغير محل النقض (٦) ولا يحكم بالتخلف لان تخصيص العام اهون من تخصيص العلة لكثرة التخصيص فيه دونها ، تاسعها ( الكسر ) وهو ( نقض الحكمة ) وقد سمعت انه لايسمع الا اذا كان قدر الحكمة فى صورة التخلف مساوياً لقدر الحكمة المقتضية للحكم او زائداً عليه ولم يثبت حكم آخر اليق بتحصيلها (و) حينئذ

---

نقله سيلان هنا من تمثيل النيسابورى فراجعه اه (١) ومثال هذا البحث ، قول الشافعي في مسئلة الثيب الصغيرة ثيب فلا يجوز اجبارها كالثيب البالغة فيقول المعترض هذا منقوض بالثيب المجنونة فانه يجوز اجبارها فيقول المعترض لانسلم صحة اجبار الثيب المجنونة اه نيسابورى (٢) قيد به لئلا يصير الفقير غنياً فينتفي الاحتياج (٣) كذا في العضد اه (*) في ايامه وعدم ثمن له غير التمر اه جلال (٤) على القائل بأنه لايلزمه شيء اه فواصل معنى (٥) عبارة العضد ان لم تكن العلة منصوصة بظاهر عام اه (٦) أى

« قوله » عدم الوجوب عليه ، أي على القاتل المتقدم ذكره من معنى الكلام لقوله ان شرع الدية للزجر أي زجر القاتل « قوله » لمصلحة أولياء المقتول ، علة لقوله كما في ضرب الدية اشارة الى تحصيل المصلحة وقوله مع عدم قصد القاتل ، فلو حمل القاتل الدية اداى الى استضرار كثير من الناس لان وقوع الجنايات من الشخص على جهة الخطأ كثير فلو لم يشرع الاستمداد من العاقلة ادى الى الاضرار بالكثير « قوله » ومع كون أوليائه الخ ، علة لكونها على أوليائه دون غيرهم «قوله» يغنمون الخ ، ولذلك قال صلى الله عليه وآله وسلم مالك غنمه فعليك غرمه « قوله » أو دفع مفسدة يكون دفعها أكد «قوله» هذا كله أي ابداء مانع الخ « قوله » والاخص العام بغير محل النقض، يعنى ولايجب ابداء المانع بعينه بل يقدر المانع كذا في شرح المختصر وهو مقتضى مقابلة ماسبق ومثاله ان يجيء الخارج النجس ناقض للوضو ثم يثبت القصد اى لا ينقض فيحمل العموم على غير القصد بمعنى ان القصد لم يرد بالعموم فيجب تقدير مانع يمنع من العلية فيه وان كنا لانعلمه بعينه لئلا تلزم العلة بدون الحكم فان فيه ابطال العلية لان عدم الحكم بدون المانع وعدم الشرط انما هو لعدم المقتضى « قوله » تاسعها أي تاسع الاصناف العشرة «قوله» الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة من الوصف مع عدم الحكم ومثاله مامر من الترخيص للسفر في حكم المشقة فيكسر بالحمال «قوله » وقد سمعت أي قد علمت فى بحث شروط العلة انه لا يبطل العلية فلايسمع الخ «قوله » ولم يثبت حكم يكون

---

(قوله) فلو حمل القاتل الدية الخ هذا لاطائل تحته ولو قيل لان الزجر غير متحقق اذ لا يمكن الانزجار عن الخطأ لكان حسناً اه حسن بن يحيى ح

التي بتحصيلها أي تلك الحكمة منه  (قوله) لئلا يتحقق أي الكسر (قوله) اربعة مذاهب الانسب الاربعة المذاهب (قوله

( هو كالنقض ) جواباً وسؤالا ورداً او اختلافا (١) فيجاب اولا بمنع وجود المعنى وثانيا بمنع عدم الحكم لئلا يتحقق واذا تحقق أجيب بابداء المانع ، وفي تمكين المعترض من الدلالة على وجود المعنى اربعة مذاهب ومن الدلالة على وجود الحكم ثلاثة مذاهب وفي وجوب الاحتراز عن الكسر في ضمن الاستدلال مذهبان ( ولتفاوت قدرها ) أي الحكمة كما مر ( كان منع الوجود ) لها هنا ( اظهر ) منه في النقض ( ويزداد ) الكسر ( بجواز ثبوت حكم اولى بها ) أي بالحكمة ( جواباً ) ليس من اجوبة النقض فيقال لم لا يجوز ان يثبت حكم في محل النقض هو اولى بالحكمة كالقصاص للزجر عن القتل المعلل به وجوب القطع (٢) كما تقدم ، عاشرها ) المعارضة (٣) في الاصل ) تكون من جهة السائل ( بما يصلح ) من الاوصاف للعلية ( مستقلا او قيداً ) اما الصالح للاستقلال فيحتمل ان يكون علة مستقلة دون الاول وان يكون جزءاً فيكون مع الاول علة مستقلة كان يعلل حرمة الربا بالطعم فيعارض بالقوت أو الكيل ، وأما الصالح لان يكون قيداً فيحتمل أن يكون جزءاً من الاول فينتفي استقلاله كان يعلل القصاص (٤) في المحدد بالقتل العمد العدوان فيعارض بكونه بالجارح وقد اختلف في قبول هذه المعارضة ( والاصح قبولها لئلا يلزم التحكم ) بيان ذلك أن المبدى يصلح علة مستقلة وجزءاً كما ان المدعى عليته وقيوده (٥) كذلك فقبول أحدهما دون

---

كانت تخصيصاً لعموم النص لا لعموم العلة اه جلال (١) الا أن المستدل ههنا انهض من المعترض لان المعترض اذا كسر الحكمة فمنع المستدل وجود القدر المعتبر منها في محل الكسر عجز المعترض عن بيان وجود القدر وكذا له أن يجيب بأن الحكم انما يتخلف عن الحكمة لثبوت حكم هو اليق بها من الحكم المتخلف كما تقدم تحقيقه ومثاله اه شرح الجلال (٢) عبارة السعد كما اذا قال المعلل إنما قطع اليد باليد للزجر فيقول المعترض حكمة الزجر قائمة في القتل العمد العدوان مع أنه لا قطع فيه فيجيب المعلل بأنه قد شرع فيه حكم آخر هو اليق واشد زجراً من القطع وهو القتل ، وقد تقدم تحقيق ذلك اه (٣) لعلة المستدل « في الاصل يعني آخر » أي بعلة أخرى لا توجد في الفرع الذى يريد المستدل الحاقه بالاصل لوجود علته التي عينها فيه اه مختصر وشرح الجلال عليه وهذه العبارة اصرح مما هنا اه (٤) كمعارضة القتل العمد العدوان ، التي علل المستدل وجوب القصاص عند حصولها بالمثقل فادعا المعترض أن القصاص انما يجب اذا كان « بالجارح » فيمتنع القصاص في القتل بالمثقل اه مختصر وشرحه للجلال وهي أوضح مما هنا اه (٥) عبارة السعد كما أن الوصف المدعى علة وكلا من قيوده كالعمد العدوان مثلا يصلح لكونه جزء علة اه (*) الصواب حذف قيوده لان العضد ذكره في الصورة الثانية اعني الوصف الذى ابداه المعترض ولا يصلح الا جزء علة ولم يذكره في الصورة الاولى فراجع كلام سيلان فانه قد أوضح ذلك اه ، والظاهر وهم المحشي فان عدول المصنف عن عبارة العضد لنكتة ظاهرة وهي مقابلة قيوده لقوله وجزءاً اهعن خط السيد العلامة عبد

ومن الدلالة أي ومن تمكين المعترض من الدلالة ( قوله ) على وجود الحكم ، الاولى على عدم الحكم كما في السعد ( قوله ) مذهبان ، المتقدم ثلاثة مذاهب وكأنه اراد غير المذهب المختار ( قوله ) ولتفاوت قدرها ، فقد لا يحصل في الفرع ماهو مناط الحكم في الاصل من قدرها ( قوله ) كما مر ، يعني في شروط العلة ( قوله ) كان منع الوجود لها ، أي للحكمة ( قوله ) بجواز الخ ، أي بسبب جواز ثبوت حكم الخ ( قوله ) جوابا ، تمييز عن نسبه ( قوله ) كما تقدم في نقض الحكمة ( قوله ) عاشرها ، أي عاشر اصناف النوع الرابع ( قوله ) مستقلا أو قيداً تفصيل للصلاحية فقوله أو قيدا يعني صالح لان يكون قيداً مع كونه صالحاً للاستقلال أو بدون الاستقلال ( قوله ) دون الاول ، أي وصف المستدل وهذا بيان لعدم حصول الحكم بوصف المستدل على تقدير استقلال وصف المعترض ووجهه ان الحكم بعلية وصف المستدل دون وصف المعارض تحكم لتساويهما في الصلوح واما على تقدير كونه قيداً فلم يذكر المؤلف عليه السلام وجهه هاهنا اكتفاء بما يأتي ان شاء الله تعالى في الصالح لان يكون قيداً فقط حيث قال فينتفي استقلاله أي وصف المستدل ، واما الصالح لان يكون قيداً أي قيداً فقط كما في حاشية السعد لان هذا القسم لا يحتمل ان يكون علة مستقلة « قوله » بيان ذلك

« قوله » المتقدم ثلاثة مذاهب

الاخر تحكم (١) ، قالوا المتعدية راجحة بالاتفاق لان الاصل اعمال العلل وتوسعة الاحكام (٢) ، قلنا هذا يقتضي إثبات العلية بالتوسعة ( ولانسلم دلالة التوسعة ) الحاصلة بوصف (على العلية ) له ( لما فيه من شايبة الدور ) حيث توقفت التوسعة على العلية والعلية على التوسعة وانما تصلح التوسعة مرجحة بعد ثبوت علية الوصف بنحو المناسبة واما وهي فى حيز المنع فلا لان الكلام والبحث في انه قد ثبت علية وصف المستدل ام لا ( وان سلم ) ان ذلك يدل على العلية او انه لمجرد الترجيح لثبوت العلية بالمناسبة ونحوها ( عورض ) بترجيح وصف المعارضة ( بمخالفة الاصل مع الالغاء والموافقة مع الاعتبار ) يعني انه يحصل مع الالغاء لوصف المعارضة مخالفة الاصل وهو انتفاء الاحكام ويحصل مع اعتباره موافقة الاصل وهو الجمع بين دليلي المعلل والمعارض حيث اعتبر كل من وصفيهما ولو بالجزئية (٣) فلا يرد أن اعتباره مبطل لاعتبار وصف المستدل فكيف يكون جمعاً بينهما لان المراد الجمع فى الجملة وبوجه ما ولو في صورة الجزئية لا في صورة استقلال كل منهما (و) لنا

---

القادر بن احمد رحمه الله (١) وأجيب بمنع اللازمة مسنداً بأن التحكم إنما يلزم لو تساويا في نظر المستدل اما تساويهما في نظر المعترض فلا يستلزم تحكم المستدل وحينئذ يتجه منع قولكم في بيان الملازمة لان المدعى علة ليس باولى بالجزئية أو الاستقلال من وصف المعارضة وسند هذا المنع أن الاولوية تثبت بظن المستدل ولايشترط ظن المعترض، نعم لما كان الغرض من المناظرة هو الاتفاق على الحق كان اعتبار المستدل ظن نفسه دون ظن خصمه تحكما في حكم الانصاف ولايخفاك أن قوله ليس باولي بالجزئية لا رجه له لان المستدل لا يدعى جزئية ما اثبت به الحكم وإنما يدعيه المعترض فقط اه مختصر وجلال (٢) أى فيها لما يحصل به من الحكم في الفرع بخلاف وصف المعترض اه (٣) فيما اذا كان وصف المستدل جزءاً من وصف المعترض لانه لو عمل بوصف المستدل لزم الغاء وصف المعترض اذ الجزء لا يستلزم الكل ولو عمل بوصف المعترض لا يلزم الغاء وصف المستدل اذ الكل مستلزم للجزء فاحد هذين الوجهين يرجح وصف

---

ان المبدى ، أي الوصف الذى ابداه المعترض يصلح علة مستقلا أو اجزاء كما ان المدعى علته وهو وصف المستدل وقيوده أى كل واحد من قيوده كما في السعد كالعمد العدوان كذلك : واعلم ان المؤلف عليه السلام اقتصر على بيان الصورة الاولى اعنى الصالح للاستقلال ولكونه قيداً ولم يتعرض لبيان الصورة الثانية اعنى الصالح لكونه قيداً فقط فحصل الاشكال في ذكر قوله وقيوده في الصورة الاولى اذ يكون المعنى كما ان المدعى عليته وقيوده كذلك أى يصلح علة مستقلة وجزءاً وليس كل من قيود وصف المستدل يصلح علة مستقلة فلا يصلح ذكره الا في الصورة الثانية كما هو صريح عبارة شرح المختصر وحواشيه حيث ذكروا ان الصلوح للاستقلال والجزئية جميعاً أو للجزئية فقط مشترك بين وصفي المستدل والمعارض فتخصيص الصلوح بوصف المستدل تحكم لان وصف المعارض في الصورة الاولى يعنى فيما اذا كان يصلح للعلية مستقلا سواء كان علة مستقلة أو جزء علة يحتمل ان يكون علة مستقلة دون الاول ويحتمل ان يكون جزء علة بان يكون مع الاول علة مستقلة كما ان وصف المستدل كذلك والوصف الذى ابداه المعترض فى الصورة الثانية يحتمل ان يكون جزء علة كما ان وصف المدعي علة وكلا من قيوده كالعمد العدوان مثلا يصلح لكونه جزء علة انتهى «قوله» قالوا المتعدية راجحة ، يعنى ان وصف المستدل اذا اعتبر تعدى الحكم الى الفرع وان اعتبر وصف المعترض وهو لا يوجد في الفرع لم يتعد فوصف المستدل راجح فلا تحكم «قوله» الحاصلة بوصف وهو وصف المستدل كما عرفت «قوله» لما فيه لعل تذكير الضمير مع عوده الى دلالة التوسعة بتأويل أي اعتبار دلالة لما في التوسعة ولو قال المؤلف عليه السلام لما فيها لكان اظهر « قوله » واما وهي ، أي العلية « قوله » وان سلم ان ذلك ، أي حصول التوسعة وقوله أو انه ، أي ذلك لمجرد الترجيح دون الدلالة على العلية « قوله » لثبوت العلية اللام للتعليل وعبارة السعد أو ان ذلك لمجرد الترجيح دون الدلالة ضرورة ثبوت العلية بالمناسبة ونحوها « قوله » بمخالفة الاصل ، متعلق بترجيح « قوله » بمخالفة الاصل وهو ، أي الاصل انتفاء

---

قد لا يكون هنا الا مذهبان مع عدم تحقق المستثنيات اه حسن

أيضاً على صحة قبولها النقل ( لان بحث الصحابة كان جمعاً ) (١) بين أصل وفرع فى حكم بتعميم يقتضيه وصف ( وفرقاً ) بين اصل وفرع بتخصيص يقتضيه وصف آخر يعرف ذلك من تتبع تفاصيل الآثار وذلك إجماع منهم على جواز ابدآء وصف فارق فى معارضة وصف جامع اعتبره معلل وقبوله ( قيل ) فى الاحتجاج للرادين ( المفروض الاستقلال ) لكل مما يدعيه المعلل والسائل اما فيما يصلح مستقلا فظاهر واما فيما لا يصلح الا جزءاً فلان مايدعيه السائل علة وهو المجموع المركب من وصف المعلل ومابداه لاينافى عليته علية الجزء الاول الذي يدعيه المستدل علة بالاستقلال (٢) ( فتعدد ) حينئذ العلل لما تقدم فلا تكون المعارضة قادحة فلا تقبل ( قلنا بل هو ) أي الاستقلال ( احد محتملات ) (٣) امافى الصورة الاولى فانه يحتمل ان العلة هى الطعم وانها القوت او الكيل وانها المجموع واما فى الصورة الثانية فيحتمل ان العلة هى الجزء الاول كالقتل العمد العدوان وانها المجموع المركب منه ومن كونه بالجارح ( فالحكم به ) أي بالاستقلال فى مقام الاحتمال ( تحكم ) ومن هذا يعلم ان المعارضة انما تسمع فى مقام الاحتمال اما اذا ثبتت علية وصف المعلل بشرائطها فانها لاتبطل باثبات علة أخرى لذلك الحكم لجواز ثبوت الحكم بعلل شتى فكيف تبطل (٤) بمجرد الدعوى للعلة الاخرى وانها فى المعنى راجعة الى منع العلية لان كلا منهما انما يقول بعلية وصفه فقط ( و ) اذا تقرر انها مقبولة فقد اختلف ( فى ) انه هل يلزم المعترض فى الوصف الذي ابداه ( بيان نفيه عن الفرع ) اولا يلزمه على ثلاثة اقوال

---

المعترض كما أن وصف المستدل يرجح بالتوسعة واذاتعارض الترجيحان تساقطا ويبقى الوصفان فيما تعين فثبت أن المعارضة مقبولة اهنيسابورى (١) أى كانوايجمعون بين المفترقات ويفرقون بين المجتمعات وكان المستدل هنا يجمع بين المفترقين كجمعه بين القتل بالمحدد والقتل بالمثقل والمعترض يفرق بين المجتمعين كفرقه بين القتلين بالمحدد والمثقل اه حل العقد (٢) فيكون وصف المستدل علة مستقلة وعلة غيره غير ضائرة بنآء على جواز تعدد العلل فلا تكون المعارضة اه قسطاس (٣) ثلاثة فاثنان منها في الصورة الاولى حيث عارض بالقوت أو الكيل وهذاهو الاحتمال الاول والاحتمال الثانى أن تكون العلة مجموع القوت والكيل ، وواحد في الصورة الثانية كما ذكر وكان احتمالا واحدا في الثانية لكونه قيداً ولم يكن مستقلا اه (٤) أى علية وصف المعلل بمجرد دعوى المعترض للعلة الاخرى بغير اثبات لها الخ اه (*) هذا إنما هو في

---

الاحكام فاذا الغي وصف المعترض ثبت حكم الفرع وهو خلاف الاصل اذ الاصل عدم الحكم « قوله » ان اعتباره أي وصف المعترض « قوله » بتعميم ، متعلق بجمعا أي جمعاً بتعميم الحكم الاصل والفرع « قوله » على صحة قبولها أي المعارضة «قوله» يقتضيه أي يقتضى ذلك التعميم « قوله» وفرقا بتخصيص أي بتخصيص ذلك الحكم بالاصل دون الفرع يقتضيه أي ذلك التخصيص وصف آخر مختص بالاصل « قوله » وقبوله ، بالجر عطف على جواز ابداء وصف «قوله» واما فيما لا يصلح الا جزءا فلان ما يدعيه السائل الخ ، يندفع بقوله مايدعيه السائل مايقال هذا الاحتجاج انما يستقيم في الصورة الاولى لافى الثانية وهي مالايصلح الوصف الاجزآ ووجه الدفع ما ذكره السعد حيث قال ليس المراد ان المفروض استقلال كل من الوصفين بل كل مما يدعيه المعلل والسائل ففي الصورة الثانية ما يدعيه المعارض علة هو المجموع المركب من وصف المعلل والوصف الذي ابداه المعترض وعليته لاتنافي علية الجزء الاول الذى يدعيه المستدل علة بالاستقلال بناء على جواز تعدد العلل فقول المؤلف عليه السلام فتعدد العلل هو فعل مضارع أي فتتعدد العلل يعنى وهو جائز «قوله» وانها المجموع المركب من الثلاثة الاوصاف فالحكم بعلية الطعم كما يدعيه المستدل تحكم باطل «قوله» المركب منه ، أي من الجزء الاول «قوله» فالحكم به ، أي بالاستقلال الخ اراد استقلال الطعم في الصورة الاولى واستقلال الجزء الاول في الصورة الثانية « قوله » وانها أي المعارضة عطف على ان المعارضة « قوله » وفي بيان ، أي بيان السائل نفيه أى نفي الوصف الذي ابداه المعترض فالضمير يعود الى

اولها (اللزوم) لتنفعه دعوى التعليل به (لئلا يثبت الحكم فيه) أي في الفرع (وهو مطلوب المستدل و) ثانيها (عدمه للهدم) أي هدم استقلال وصف المعلل وذلك غرض السائل (و) ثالثها (اللزوم) لبيان نفي وصفه عن الفرع (ان تعرض للنفي) بان ذكره صريحاً (١) (للوفاء) (٢) بما التزمه (والا فقدتم غرضه) من الهدم لكونه قد اتى بما لايتم معه الدليل وبيان عدم الحكم في الفرع خارج عن غرضه لانه لو ثبت بدليل آخر لم يكن الزماله وربما سامه وهذا هو المختار واختلف أيضاً في احتياج السائل الى اصل يبين تأثير وصفه الذي ابداه فيه حتى يقبل كان يقول العلة الطعم دون القوت كما في الملح فقيل يحتاج (و) المختار انه (لايحتاج اصلا لانها) يعني المعارضة (للصد عن التعليل) اما بهدم استقلال علة المعلل وهو يتم بجزئية ما ابداه فلا يلزم بيان عليته بالتأثير لجواز أن لا تكون علة فلا تؤثر في أصل اصلا واما باحتمال تأثير المبداء والاحتمال كاف لانه لايدعي عليته حتى يحتاج الى شهادة أصل آخر، قيل ولان أصل المعلل اصل السائل (٣) بان يقول العلة القوت دون الطعم او كلاهما كما في البر بعينه فطالبته بأصل مطالبة له بما قد تحقق حصوله وفيه شيء لان الكلام في تأثيره فيه فلابد لبيانه من أصل آخر (والجواب) لهذا الاعتراض من وجوه هي (٤) اما (منع وجوده) أي وصف السائل كان يعارض الكيل بالادخار فيقول المعلل العبرة بزمن الرسول ﷺ ولم يكن مدخراً حينئذ (او) منع (تأثيره) بان يقول المستدل لا اسلم تأثير ماابديت فهلم الدليل على تأثيره وهذا انما يسمع من المستدل (ان لم يثبت وصفه بالسبر) (٥) اما اذا اثبت علية وصفه

---

بعض صور المعارضة وبعضها يكفي فيه دعوى السائل احتمال كون وصفه علة أوجزء علة كما يدل عليه قوله فيما سيأتي وأما باحتمال تأثير المبدأ والاحتمال كاف الخ فتأمل اه السيد محسن ابن اسمعيل (١) بأن يقول ليس العلة ماذكرت بل العلة هي هذه وليست بموجودة في الفرع اه نيسابوري (٢) بما صرح به لا لانه شرط في عوق المستدل بل لئلا ينسب الى الكذب المنافي للعدالة المشترطة في المناظرة اه جلال (٣) قال النيسابوري وايضاً لو سلم أنه يحتاج الى اصل يتكلم عليه فاصل المستدل أصله وكما يشهد أصل المستدل وهو القتل بالمحدد مثلا لوصف المستدل وهو القتل العمد العدوان، يشهد لوصف المعترض وهو القتل العمد العدوان بجارح اه (*) عبارة المختصر وشرحه للجلال هكذا وأيضاً فاصل المستدل أصله بمعنى أنه يلزم المعترض الحاق ماوجد فيه وصف المعارضة بالاصل الذى جعل العلة فيه وصفاً لوكان مستدلا والا فالفرض أنه غير مستدل والمعترض لامذهب له اه والله اعلم (٤) في نسخة وهي أما اه (٥) لما عرفت من أن ما اثبت بالسبر لايلزم فيه المناسبة وفيه مانبهناك عليه فيما سبق اه جلال (*) فاعل يثبت ضمير يعود الى المستدل وقد ابطل السعد كلام من جعله راجعاً الى السائل اه

الى قوله في أول البحث ما يصلح مستقلا أو قيداً «قوله» لتنفعه دعوى التعليل به، اذ لولا بيان نفيه لثبتت العلة في الفرع فيثبت الحكم فيه الخ «قوله» عدمه أي عدم اللزوم «قوله» للهدم أي لان غرض السائل هدم استقلال وصف المستدل وذلك أي هدم الاستقلال يحصل بمجرد ابدائه وصفه «قوله» ان تعرض، أي السائل الذى دل عليه معنى قوله وفي بيان نفيه أي بيان السائل لنفي ما ابداه عن الفرع وكذا ضمير فقد تم غرضه أي السائل «قوله» لكونه هذا الضمير وكذا ضمير غرضه وله وسامه للسائل وضمير لانه للحكم «قوله» فيه متعلق بتأثير وضمير فيه للاصل «قوله» للصد أي لصد المستدل عن التعليل بما ذكره «قوله» بالتأثير متعلق ببيان علته أي بتأثير ما ابداه المعترض في اصل آخر وقوله لجواز ان لا تكون علة هكذا في شرح المختصر وينظر في زيادة لفظ جواز (قوله) لانه لايدعي عليته، أي لايدعي عليته قطعاً فلا ينافي ما تقدم من ان الصالح للاستقلال يحتمل ان يكون علة دون الاول (قوله) قيل ولان الاصل المعلل الخ، ذكره ابن الحاجب وشراح كلامه واعترضه المؤلف عليه السلام باعتراض قوى حيث قال وفيه شيء لان كلام المعلل في تأثير وصف المعترض في اصله وهو البر ولم يكن المعترض قد دل على تأثيره فيه فلا بد لبيانه من اصل آخر حتى يتم غرضه بان يقول للمعلل قد ثبت ما أبديت في كذا من دون وصفك (قوله) ان لم يثبت، أي المستدل

«قوله» وينظر في زيادة لفظ جواز لعل ذلك لانه يجوز أن يكون علة مستقلة لبعض الاصول فيما لم يوجد فيه مانع من الاستقلال

بالسبر كان الوصف داخلا في السبر بمجرد احتمال كونه مناسباً لان السبر يتحقق بابطال ما عدى المستبقي من غير بيان لمناسبته فتتم المعارضة بابداء وصف آخر محتمل للعلية والمناسبة لأنه مثله فلا تسمع من المعلل مطالبة السائل بالتأثير (او) منع (ظهوره او) منع (انضباطه او بيان عدمهما) بان يبين المعلل ان ماابداه السائل غير ظاهر اوغير منضبط وهذه الأربعة لما تقرر من ان الظهور والانضباط شرط في الوصف المعلل به فلابد في دعوى صلوح الوصف علة من بيانهما وللصاد ان يطالب ببيان وجودهما وان يبين عدمهما (او) بيان (أنه) أي الوصف الذي ابداه السائل (عدم معارض في الفرع) (١) وعدمه طرد لايصلح للتعليل مثاله في قياس المكره على المختار في القصاص بجامع القتل ان يقول سائل هو معارض بالطواعية (٢) اذ العلة هو القتل معها فيجاب بأنها عدم الاكراه والاكراه (٣) مناسب لعدم القصاص فهو عدم معارض للقصاص وليس من الباعث في شيء (٤) هذا ان سلم ان الاكراه معارض لثبوت الحكم في الفرع ومناسب لعدمه لانه في حيز المنع اذ المناسب لعدم الحكم هو الاكراه السالب للاختيار بالكلية وهو معدوم في الفرع (او) بيان (الغائه) اما في جنس الأحكام على الاطلاق كالطول والقصر او في جنس الحكم المعلل به وان كان مناسباً لبعض الاحكام كالذكورة في باب العتق (او) بيان (استقلال وصفه) أي وصف المعلل في صورة ما (بظاهر او اجماع) نحو ان يقال في يهودي صار نصرانياً أو بالعكس بدل دينه فيقتل كالمرتد فيعارض بأن العلة في المرتد الكفر بعد الايمان (٥) فيجاب بأن التبديل معتبر في أي صورة

---

عن خط السيد العلامة عبد القادر (١) أي غير مانع عن ثبوت الحكم في الفرع اهـ حل العقد (*) أي ويحصل جواب المعارضة أيضاً ببيان أن وصف المعارضة ليس وصفاً وجودياً وانما هو عبارة عن عدم المعارض في الفرع والعدم لايكون علة ولاجزءاً من العلة كما قدمه المصنف حيث قال في شروط العلة ومنها أن لايكون عدماً في الحكم الثبوتي وذلك مثل قياس المكره على المختار اهـ سبكي (٢) فانها في الاصل مناسبة لوجوب القصاص فلا تكون العلة القتل العمد العدوان فقط بل بقيد الاختيار اهـ سبكي (٣) أو كونه مكرهاً اهـ (*) والاكراه مانع فلا يكون عدمه في المختار جزء العلة لان اجزآء العلة يجب أن تكون مناسبة وعدم المانع ليس مناسباً فيرجع هذا الجواب الى منع مناسبة الوصف وهو الطواعية بل الاكراه هو المناسب لعدم القصاص الذي هو نقيض الحكم بوجوب القصاص وذلك أي نقيض المناسب لحكم لايجب أن يكون مناسباً لنقيض ذلك الحكم بل هو طرد فيه اهـ مختصر وشرحه للجلال (٤) تعليل للمنع المستفاد من أن سلم اهـ (٥) فيجيب بأن النص في من بدل دينه فاقتلوه نبه على أن مجرد التبديل هو العلة فيكفيه ذلك جواباً في معارضة التبديل بالكفر بعد الايمان لكن يجب عليه في الجوابين المذكورين أن يكون غير متعرض للتعميم بالنص والا يخرج عن الاستدلال بالقياس الى الاستدلال بعموم النص فيكون انتقالا مذموماً ويذهب القياس ضياعاً اهـ مختصر وشرح

---

وصفه بالسبر يعني بل اثبته بالمناسبة حتى يحتاج المعارض في معارضته الى بيان مناسبة أو شبه (قوله) كان الوصف الذي ابداه المعترض «قوله» داخلا في السبر، أي سبر المستدل «قوله» لان السبر يتحقق بابطال ما عدى المستبقى الخ، يعني وان لم تثبت مناسبة ما عداه فلا يحتاج المعارض في معارضته لسبر المستدل الى ابداء وصف قد بين مناسبته لان السبر يتحقق بأبطال الخ والاظهر ان يقال لان السبر انما يتحقق بأبطال ما عدى المستبقى وان لم يكن مناسباً فتتم المعارضة الخ والحاصل ان سبر المستدل لابد فيه من ابطال أي وصف ابدى غير المستبقى ولو قال المؤلف عليه السلام كذلك لكان اظهر (قوله) لانه، أي لان الوصف الذي ابداه المعترض مثله أي مثل ما عدى المستبقى من الاوصاف التي يحتاج المستدل الى ابطالها (قوله) وهذه الاربعة، وهي منع الظهور والانضباط وبيان عدم الظهور وبيان عدم الانضباط (قوله) وللصاد، المراد به هنا المستدل (قوله) بالطواعية أي بوصف غير صالح للاستقلال «قوله» فيجاب، أي يجيب المستدل بأنها أي الطواعية عدم الاكراه (قوله) والاكراه، أي كونه مكرهاً بفتح الراء معارض الحكم وهو القصاص مناسب لعدم القصاص فهو أي عدم الاكراه معارض للقصاص «قوله» في أي صورة أي في صورة ما من الصور

والله اعلم اهـ حسن بن يحيى «قوله» يعني وان لم تثبت مناسبه ما عداه، الظاهر ان يقول ان لم تثبت مناسبته أي المستبقي فيتكلف ويقال ماعداه أي ماعدا المبطل اهـ «قوله» أي مثل ما عدا المستبقى الظاهر، من عبارة المؤلف عود

(قوله) اذا لم يتعرض ، أي المستدل (قوله) فلو قال ، أي تعرض للعموم (قوله) وعمومه لايضر المستدل ، دفع لما يقال انه لامعنى للقياس عند كون حكم الفرع منصوصاً (قوله) أو غير ذلك ، بان يظهر لعمومه مخصصاً (قوله) ولا يكفي أي لا يكفي المستدل « قوله » ولذلك ، أي ولاجل ان وجود الحكم في صورة دون وصف المعترض لايكفي في الغاء الوصف الذى ابداه المعترض «قوله» في تلك الصورة ، أي صورة وجود الحكم دون وصف السائل «قوله» خالف لوصف المعارضة في كونه جزءاً من علة المستدل «قوله» وقائم مقامه ، عطف على خالف تفسير له أي قائم مقامه في كونه جزءاً من علة المستدل «قوله» فيكون وصف المستدل في كل صورة ، من الصور التى يبدى فيها المعترض وصفاً خالفاً (قوله) جزءاً من العلة ، فيفسد الغاء وصف المعترض بهذه الطريق لابتنائه على استقلال وصف المستدل في تلك الصورة وقد بطل استقلاله بأبداء المعترض قيداً آخر ينضم اليه « قوله » وكذا ، أي يكون كل واحد من الوصف المعارض به وما يقوم مقامه جزءاً كوصف المستدل والمراد انه يكون وصف المستدل جزءاً وكل واحد من وصف المعارضة وما يقوم مقامه الجزء الآخر فكان الاولى حذف لفظ وكذا والاولى أيضاً اقتصار المؤلف عليه السلام على ذكر ما يقوم مقام وصف المعارض اذ لا دخل لذكر وصف المعارض به لان الكلام انما هو في الوصف القائم مقام وصف المعارض لان قوله فيكون وصف المستدل الخ مترتب على قوله لوصف خالف أي قائم مقامه ولو قال فيكون وصف المستدل في كل صورة جزءاً وما يقوم مقام وصف المعارضة جزءاً لكان اظهر «قوله» فيكون ، معنى وصف المعارضة معتبراً في كونه جزءاً لوصف المستدل لاملغى لما عرفت من ان الالغاء مبنى على استقلال وصف المستدل وقد بطل «قوله» بتعدد ، أي بسبب تعدد اصل العلة لثبوتها أي العلة كالاسلام والعقل مثلا مع احد القيدين كالحرية في اصل وهو امان المسلم العاقل الحر فالعلة قد ثبتت على وضع أي مع قيد كونه حراً « قوله » ومع الآخر ، أي ولثبوت العلة المذكورة مع القيد الآخر وهو كونه مأذونا في آخر أي في اصل آخر وهو امان العبد المأذون فقد ثبتت العلة على وضع آخر وهو كونه مأذونا وقد عرفت من قولنا على وضع في الاول والثانى وجه التسمية بالتعدد والوضع واما المؤلف عليه السلام فانه بين وجه التسمية بالتعدد لاالوضع « قوله » فيعارض بالحرية ، أي الضمير المضاف اليه الى المستبقى فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

---

الحديث البخاري من بدل دينه فاقتلوه هذا اذا لم يتعرض للتعميم فلو قال فثبت اعتبار كل تبديل للحديث لم يسمع لكونه خروجاً من القياس الى النص وعمومه لايضر المستدل (١) لجواز ان لايقول هو او الخصم بالعموم او غير ذلك مما يمنع التمسك بالعموم ( ولا يكفى ) في الغاء الوصف الذي ابداه السائل ( وجود الحكم فى ) صورة ( دون ) الوصف ( المبدى ) المعارض به ( لجواز التعدد ) (٢) فى العلل وعدم وجوب الانعكاس ( ولذلك يفسده ) أي هذا الطريق الذي هو الاكتفاء بوجود الحكم في صورة دون وصف السائل (ابداء) السائل في تلك الصورة لوصف ( خالف ) لوصف المعارضة وقائم مقامه فيكون وصف المستدل في كل صورة جزءاً من العلة لامستقلا على مازعم وكذا كل واحد من الوصف المعارض به وما يقوم مقامه فكون حينئذ معتبراً لاملغى ويسمى هذا النوع تعدد الوضع (٣) بتعدد اصل العلة لثبوتها (٤) مع أحد القيدين فى أصل ومع الاخر فى آخر كما قيل فى امان العبد للحربي امان من مسلم عاقل فيقبل كامان الحر لان الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصلحة بذل المال فيعارض بالحرية لانها مظنة فراغ القلب للنظر

---

الجلال عليه (١) دفع لما يتوهم أن النص يضر المستدل سواء تعرض لتعميمه أو لم يتعرض لانه لامعنى للقياس عند كون حكم الفرع منصوصاً اهـ سعد (٢) عبارة المختصر وشرحه للنيسابورى لجواز علة أخرى هي علة المستدل يثبت بها الحكم في صورة النزاع وذلك كما لو فرض أن امتناع الربا حاصل في السفرجل مع أنه غير مكيل فهذا لايدل على أن وصف المعترض وهو الكيل ملغى في ثبوت امتناع الربا مطلقاً اذ من الجائز أن يكون الحكم وهو امتناع الربا حاصلا في بعض الصور كالبر مثلا لوصف الكيل وفي سائر الصور لوصف آخر هو الطعم مثلا بناء على جواز تعليل حكم واحد بعلتين اهـ (٣) لان الاوضاع في الاصطلاح اما التقادير أو الاقترانات فثبوت الحكم على تقديرين أو اقترانين ثبوت له على وضعين كما حققناه في بحث الشرطيات من المنطق اهـ جلال (*) لتعدد أصل العلة لانها تعددت باصلين اهـ حلي وفي شرح المختصر

فاظهـارها معها ا كمل فيقول المستدل الحرية ملغاة لاستقلالهما في العبد المأذون له من سيده في القتال (١) فيقول المعترض خلف الاذن الحرية فانه مظنة لبذل الوسع فيما تصدى له من مصالح القتال اولعلم سيده بصلاحيته لاظهار مصالح الايمان وجواب تعدد الوضع الغاء المعلل ذلك الخلف في صور أخرى فان ابدى خلفاً فكذلك وهلم جراء الى ان يقف احـدها فان وجـد المعلل صورة لا خافـه فيهـا تم الغـاؤه والا عجز ( ولا ) يكفي اثبات استقلال وصف المعلل وابطال وصف المعارضة بيـان ( ضعف الحـكمة ) فيه ( مع تسليم المظنة ) نحو الردة علة القتل فيعارض بانها العلة مع الرجولية لانها مظنة الاقدام على قتال المسلمين فيجاب بان الرجولية لاتعتبر وان كانت مظنة للاقدام والا لم يقتـل مقطوع اليدين اذ احـتماله فيه أضعف منه في النساء فهـذا جواب لايقبل من المعلل لتسليمه ان الرجولية مظنة معتبرة شرعا(٢) فان ترفه الملك في السفر لايمنع رخصته لان مقدار الحكمة غير مضبوطه ( ولا ) يكفي المستـدل أيضاً ( الترجيح (٣) ) لوصفه بوجه من وجوه الترجيح جواباً عن المعارضة كما ظن اذلا تدفع اولوية استقلال وصفه احتمال الجزئية ولا بعد في ترجيح بعض الاجزآء على بعض فان القتل في العلية اقوى من العمد العدوان ولا الترجيح بكون وصفـه متعدياً للاتفاق على التعليـل بالمتعدية والاتساع وكون الاخر قاصراً لاالاتفاق عليه

---

لتعدداً يضاً باللام اه (١) فان الامان منه صحيح مع كونه عبداً اه نيسابورى (٢) وتخلف المشقة عن المظنة لايضر كما لايضر تخلف الشقة عن السفر اه جلال والله اعلم (٣) وانما لايكفي للتمسك في ابطال وصف المعارض احد هذين الوجهين لاحتمال الجزئية بان يكون وصف المستدل جزءاً من وصف المعارض وحينئذ للمعارض ان يقول للمستدل وصفك وان كان راجحاً على وصفي باحدى الطرق التي ذكرت أو بانه متعد الا أن وصفي أيضاً راجح من جهة اخرى وهي أنه لو عمل بوصفي لزم منه العمل بـكلا الوصفين اذ الـكل مستلزم للجزء وان عمل بوصفك لزم الغآء وصفي بالـكلية والجمع بين الدليلين أولى واذا كان العمل بـكل من وصفي المستدل والمعترض يرجح من وجه فيجي التحكم لو عمل باحدهما دون الاخر واختلف في أن الاصـل المقيس عليه في قياس المستدل هل يجوز أن يكون متعدداً أم لا والصحيح جواز تعدد الاصول

العلة كونه مسلماً عاقلا حراً «قوله» فأظهارها ، أي مصاحبة بدل الامان معها أي مع الحرية «قوله» لاستقلالها ، أي الاسلام العقـل بأظهار مصالح الايمان «قوله» خلف ، فعل ماض فاعله الاذن وقوله الحرية مفعوله وقوله فانه أي الاذن «قوله» أولعلم سيده ، عطف على فانه « قوله » مصالح الايمان ، وهو بذل الامان « قوله » في صورة اخرى ، بان يبدى المستدل صورة لايوجـد اليها الخلف أيضاً فان ابدى المعترض خلفاً آخر فكذلك أي يجاب بالغائه «قوله» الى ان يقف احدها فتكون الدايرة أي الهزيمة والادبار عليه اما وقوف المستدل فللعجز عن الالغـاء واما وقوف المعترض فللعجز عن اثبات ما يقوم مقام الوصف الملغى «قوله» تم الغاؤه وبطل الاعتراض «قوله» والاعجز أي ظهر عجزه « قوله » ضعف الحـكمـة فيـه ، أي في وصف المعارضة « قوله » مظنة الاقدام الخ ، اذ يعتاد ذلك من الرجال دون النساء «قوله» اذ احتماله ، أي الاقدام فيه أى في مقطوع اليدين اضعف فضعفت الحـكمة فيه وهي الزجر عن الاقدام على قتال المسلمين «قوله» ولاالترجيح بكون وصفه متعديا ، الظاهر ان هذا داخل في قوله ولاالترجيح لوصفه بوجه من وجوه الترجيح ولعل هـذا من عطف الخـاص على العـام « قـوله » أولويـة ، فاعـل لايدفـع واحتمال مفعوله يعنى ان هـذا الترجيح انما يدل على ان استقلال وصفه اولى من استقلال وصف المعارض اذ لا يعلل بالمرجوح مع وجود الراجح لـكن احتمال كون وصف المعارض جزءاً من علة المستدل باق وقوله ولا بعد في ترجيح بعض الاجزاء الخ ، يعنى اذا كان احتمال الجزئية باقياً فالترجيح كما يحصل في العلل المستقلة يحصل أيضاً في الاجزاء اذلا بعد في ترجيح بعض الاجزاء على بعض واذا كان كذلك جاء التحكم في ترجيح وصف المستدل على وصف المعترض هذا مقتضى كلام شرح المختصر وفي دلالة العبارة عليه خفـاء «قوله» للاتفاق ، علة للترجيح وقوله والاتساع عطف على الاتفاق يعنى ان اعتبار المتعدية يوجب الاتساع في الاحكام وقوله وكون الآخر قاصراً عطف على كون وصفه

---

« قوله » عن اثبات ما يقوم مقام الوصف الملغى ، كذا عبارة الرفو ثم قال فتبين ان المعترض انما يجوزله الا بخلاف على تقدير جواز

ولا اتساع وهذا كله ( ان لم يدع المعترض استقلال وصفه ) والا كان الترجيح مبطلا لوصفه وهو ظاهر وهل يجب على المعلل الاكتفاء باصل واحد قيل بوجوبه لحصول الظن به فالزيادة لغو ( والصحيح جواز تعدد الاصول ) (١) لان الظن يقوى به والتقوية مقصوده ( و ) بعد تعدده اختلف ( فى اقتصار المعارض على )أصل ( واحد ) على قولين احدها ( الجواز ) لان ابطال جزء كلام المعلل ابطال (٢) له لان قصده الحاق الفرع بجميع الاصول وهو يبطل بالفرق بينه وبين احدها ( و ) ثانيها وهو المختار ( عدمه ) اذ يكفى المعلل فى اثبات مطلوبه سلامة اصل واحد (٣) ( فان لم يقتصر ) المعارض على واحد اما لوجوبه او تبرعاً منه ( ففى اقتصار المستدل ) قولان ( كذلك ) أي كالخلاف الاول فقيل يكفيه دفع المعارضة (٤) عن اصل وهو المختار اذ يحصل به مطلوبه وقيل لايكفيه لانه التزم الجميع (٥) فصار مدعى له بالعرض فلزمه الذب عنه ( و ) المعارضة في الاصل ( منها سؤال التعدية وهو بيان وصف في اصل عدي ) الى فرع ( مختلف فيه كوصف المستدل ) فيقول المعترض للمستدل ماعللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ماابديته وليس احدها

---

اه نيسابورى (١) المقيس عليها اه غاية الوصول (٢) لان علة الفرع صارت مركبة من علل الاصول كلها فاذا بطل جزء المركبة بطلت فبطل حكمها اه جلال (٣) لان المستدل لم يدع تركيبها بل تعددها وتوقف واحدة من المتعددات بالمعارضة لها لايوجب توقف البواقى ومابقي يكفي في إثبات حكم الفرع فلابد للمعارض من معارضة الجميع ،نعم اذا كانت علة الاصول كلها واحدة و كان وصف المعارضة موجوداً فى كل الاصول كفت المعارضة في أصل واحد عن المعارضة في البواق لاشتراك الجميع في المقتضي والمانع اه جلال (*) فلا بد من المعارضة في جميع الاصول اه رفواً (٤) لانه لم يدع التركيب في علة الفرع فاذا تمت له سلامة احدى علل الاصول فقد تم مراده اه جلال (٥) إثبات حكم الفرع بكل من الاقيسة فكانت علة

متعديا ، واعلم ان المؤلف عليه السلام لم يتعرض للوجه في عدم صحة الترجيح بالتعدى وهو مبنى على احتمال الجزئية وسيأتى بيان ذلك قريباً ان شاء الله تعالى وأما ما ذكره في شرح المختصر من انه لاترجيح للمتعدية على القاصرة لان لكل من المتعدية والقاصرة رجحانا من وجه فلا يصلح وجهاً لعدم تعرض المؤلف عليه السلام للوجه المذكور لان ما ذكر في شرح المختصر مبنى على فرض استقلال وصف المستدل وصحة الترجيح يعنى لو صح استقلال وصفه وتم الترجيح بالتعدى فهو معارض بترجيح القاصرة أيضاً وكلام المؤلف عليه السلام مبنى على احتمال الجزئية «قوله» وهذا كله ، أي الترجيح بأى وجه سواء كان بالتعدى أو بغيره ان لم يدع المعترض استقلال وصفه وبيان ذلك ان الوجه في عدم صحة الترجيح من المستدل لوصفه هو احتمال الجزئية فيجىء التحكم في الحكم باستقلال وصفه دون جزئه مع انه لابعد في ترجيح بعض الاجزاء كما عرفت هذا حاصل ما في شرح المختصر وقد اعترضه السعد بان احتمال الجزئية المبنى عليه عدم صحة الترجيح انما يكون اذا لم يدع المعترض استقلال وصفه والمؤلف عليه السلام اعتمد ما ذكره السعد ولكن ما ذكره مبنى على ان الوجه في عدم صحة الترجيح من المستدل هو احتمال الجزئية اللازم منه التحكم ولم يتعرض لاحتمال الجزئية في الطرف الآخر وهو الترجيح بالتعدي والا لذكر التحكم في الطرفين معاً فلا يخلو المقام من قصور في تأدية المقصود فتأمل والله اعلم «قوله» والا كان الترجيح مبطلا لوصفه ، أى لوصف المعترض لعدم احتمال كونه جزءاً من العلة « قوله » فالزيادة لغو فلا يجوز تعدد الاصول « قوله » والصحيح جواز تعدد الاصول ، يعنى قد اختلف فى جواز تعدد الاصول بمعنى ان المستدل هل له الحاق الفرع بجميع الاصول والصحيح جوازه «قوله» وبعد تعدده يعنى واذا قلنا بجواز ذلك فهل المعترض ان يقتصر في المعارضة على اصل واحد ولا يتعرض لسائر الأصول فيه قولان «قوله» ابطال له أي لكلام المعلل « قوله » بالفرق بينه أي بين الفرع وبين احدها أي الاصول «قوله» وعدمه ، أى عدم جواز اقتصار المعترض على ابطال اصل واحد «قوله» اما لوجوبه ؛ أى وجوب عدم الاقتصار كما هو المختار «قوله» ففي اقتصار المستدل على دفع المعارضة عن اصل واحد «قوله» لانه التزم ، أى المستدل

---

تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين ولو لم يجز ذلك كان للمستدل ان يقول العلة بعينها مفقودة في محل النقض وهو العبد المأذون في المثال اذ النائب ليس هو المنوب عنه ووجود الحكم مع فقدان العلة دليل الغاء العلة اه رفواً

اولى من الاخر كقول المستدل فى البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيعارض بالصغر فانه يتعدى به الحكم (١) الى الثيب الصغيرة كما تعدى بذلك الى البكر البالغة (٢) فكان من المعارضة فى الاصل مع زيادة التعرض للتساوي فى التعدية دفعاً للترجيح بها وربما يذكر هنا سؤال التركيب (٣) وهو راجع الى منع حكم الاصل أو منع العلية ان كان مركب الاصل او الى منع الحكم اومنع وجود العلة فى الفرع ان كان مركب الوصف فليس سؤالا برأسه والامثلة قد عرفت (٤) ولاشتهار هذين السؤالين باسميهما افردهما الجدليون بالعدد فكانت عدة الاسئلة باعتبارها خمسة وعشرين ،

## ﴿ النوع الخامس ﴾

مايرد على دعوى وجود العلة فى الفرع اما بمنع وجودها او معارضتها او دفع مساواتها فباعتبار ضميمة فى الاصل او مانع فى الفرع فرق وباعتبار نفس العلة اختلاف في الضابط او في المصلحة فانحصرت اصنافه بحسب الوجود فى خمسة اولها (منع وجوده فى الفرع) كقولهم فى امان العبد امان صدر عن اهله كالعبد المأذون له فى القتال فيقال لانسلم أهليته (٥) له والجواب ببيان مايرد بالاهلية ثم بيان وجوده

---

ثبوته مركبة بدعواه فلا بد من تصحيح كل اجزائه اه جلال (١) وهو جواز الاجبار ، وقوله الى الثيب الصغيرة أي فيظهر عدم تأثير البكارة التى علل بها المستدل اه جلال (٢) فالاصل لكل من الخصمين هو البكر الصغيرة لكن المستدل جعل البكارة هي الوصف وعداه الى جواز اجبار البكر البالغة والمعترض جعل الصغر هو الوصف وعداه الى جواز اجبار الثيب الصغيرة وكل من الفرعين مختلف فيه ومنشأ كل من الاختلافين هو الاختلاف في الاصل المعلل به اه رفوا (٣) قد تقدم تحقيقه في بحث شروط الاصل فى قوله وموافقة الخصم على علته اه (٤) كان يختلف الخصمان في علة حكم الاصل بأن يعتبر المستدل علة فيه والمعترض علة اخرى وهذا يسمى قياس مركب الاصل كان يحتج على الحنفي في أن العبد لايقتل به الحر ، عبد فلايقتل به كالمكاتب المقتول عن وفاء ووارث مع السيد فيقول الحنفي العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب جهالة المستحق القصاص من السيد والورثة فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به في الحكم بعدم مشاركته له في العلة وان بطلت فان الخصم يمنع حكم الاصل ويقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع ، وهذا منع تقديرى فلا ينافيه الاعتراف التحقيقي فلا ينفك عن منع العلة في الفرع كما لو كانت هي الجهالة أو منع حكم الاصل كما لو كانت هي كونه عبداً فلا يتم القياس ، ومثال قياس مركب الوصف أن يقول في مسئلة تعليق الطلاق قبل النكاح قول القائل إن تزجتك فانت طالق تعليق للطلاق قبل النكاح فلا يصح كما لو قال زينب التى اتزوجها طالق فيقول الحنفي التعليق على تقدير تسليم عليته لعدم الصحة مفقود في الاصل فانه تنجيز فان صح هذا بطل الحاق التعليق به والا امتنع عدم الوقوع لانه إنما منع الوقوع لكونه تنجيزاً فلو كان تعليقاً لقال به فما ينفك عن منع العلة أو منع حكمه فلا يتم القياس اه شرح جحاف باختصار (٥) أى أهلية الفرع وهو العبد الغير

الجميع أي الحاق الفرع بجميع الاصول «قوله» كما تعدى بذلك ، أي بوصف البكارة «قوله» فكان من المعارضة في الاصل ، بأبداء وصف آخر غير البكارة وهو الصغر «قوله» للتساوي في التعدية ، حيث تعدى كل منهما الى فرع مختلف فيه «قوله» دفعاً للترجيح ، أي لترجيح وصف المستدل بها أي بالتعدية وذلك ان التعدية قد حصلت في وصف المعترض أيضاً «قوله» أو منع العلية ، أي في الفرع «قوله» أو منع وجود العلة في الفرع ، الاولى في الاصل كما تقدم «قوله» وباعتبار ، أي فان دفع مساواتها باعتبار ضميمه في الاصل «قوله» فباعتبار نفس العلة ، أي دفع مساواتها باعتبار الخ «قوله» في خمسة ، هي منع وجود الوصف في الفرع المعارضة في الفرع الفرق اختلاف الضابط اختلاف جنس المصلحة

بحس او عقل او شرع كما تقدم في منع وجوده فى الاصل فيقول اريد بها كونه مظنة لرعاية مصالح الايمان وهو باسلامه وبلوغه كذلك بدلالة العقل (١) ثم الصحيح ان السائل لايمكن من تفسير ذلك الوصف وتقريره بوجه آخر بياناً لعدمه (و) انما يكون (تقريره الى مدعيه) لان تفسيره وظيفة اللافظ به لكونه العالم بمراده واثباته وظيفة مدعيه فيتولى تعيين ما ادعاه كل ذلك (٢) (لئلا ينتشر) الجدال بالانتقال، ثانيها (المعارضة فى الفرع بما يقتضي خلاف الحكم) (٣) فيه سواء كان ذلك المقتضي نقيضاً او مستلزماً للنقيض (٤) كان يقول المعترض ان اقتضى وصفك ثبوت الحكم فى الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه فيتوقف دليلك ثم يثبت المعترض وصفه (باي مسلك) من مسالك العلة (شاء) فيكون كالمعلل فى وظايفه فتنقلب الوظيفتان (و) المعارضة فى الفرع (هى المراد) بالمعارضة (مع الاطلاق) فى باب القياس بخلاف المعارضة في الاصل فانها تقيد (والمختار قبولها لئلا تبطل الفائدة) من المناظرة وهي ثبوت الحكم (٥) لانه لايتحقق ثبوته مالم يعلم عدم المعارض (قيل) فيه (قلب) (٦) للمناظرة وخروج عما قصداه من معرفة صحة نظر المستدل فى دليله (قلنا بل) مقصودها (هدم) لدليل المعلل (٧) كانه قال عليك بابطال

---

المأذون له في الحرب اه غاية الوصول (١) هذا مثال مايبين بالعقل ومثال مايبين فيه وجود الوصف في الفرع بالحس أو الشرع أن يقال في مزر الذرة، شراب يشتد فيحرم كالخمر فيمنع المعترض كون مزر الذرة مشتداً فيقول المستدل كون مزر الذرة مشتداً معلوم حساً، ومثال الثاني أن يقال الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخمر فيمنع المعترض نجاسة الكلب فيقول المستدل نجاسة الكلب معلومة شرعاً ويبينه بدليله اه من شرح جحاف بتصرف (٢) أي عدم تمكين المعترض من التقرير وكون التفسير على المتلفظ والبيان على المدعى اه سعد (٣) أي بابداء وصف فيه يقتضي نقيض الحكم الذى يريد المستدل إثباته فيه ويجب عليه إثباته على نحو طريق اثباته العلة بطرقها المتقدمة اه مختصر وشرحه الجلال (*) وإثبات علة نقيض حكم المستدل في الفرع إنما يتأتى للمعترض على نحو طرق إثبات العلة في حكم الاصل التى اثبتها المستدل بتلك الطرق من نص أو اجماع أو سبر أو مناسبة اه رفواً (٤) بخلاف ما اذا لم يقتض نقيضاً أو ضداً فانه ليس من المعارضة في شيء لعدم منافاته دليل المستدل فليس بقادح قطعاً كما لو قيل في اليمين الغموس قول يأثم قائله فلا يوجب الكفارة كشهادة الزور فيقول المعترض قول مؤكد للباطل يظن به حقيقة فيوجب التعزير كشهادة الزور اذ لامنافاة بين عدم وجوب الكفارة وبين وجوب التعزير اه شرح جحاف رحمه الله (٥) بل فائدتها إظهار الصواب أعم من ثبوت الحكم أو عدمه اه طبرى، وكذا قال الجلال لان فائدتها اظهار الحق باى طريق اه (٦) لصيرورة المعترض مستدلا وهو غصب للمنصب ورد بان القصد الهدم لدليل المستدل باى هادم وانما منعوا الغصب اذا أمكن الهدم بغيره والا لزم منع النقض الاجمالي والمعارضة لان المعترض بهما يصير مستدلا والمستدل معترضاً اه مختصر الجلال (*) لان المعارضة استدلال وبناء وحق المعترض الهدم لا البناء اه حل العقد (٧) لا اثبات مايقتضيه دليله فكانه يقول دليلك قاصر

---

« قوله » برعاية مصالح الايمان، وهو الامان « قوله » وهو، أي العبد باسلامه هذا بيان لوجود الوصف في الفرع «قوله» كذلك، أي مظنة لرعاية مصالح الايمان « قوله » من تفسير ذلك الوصف، وهو الاهلية « قوله » وتقريره، أي لايمكن من تقريره أي الوصف وهو الاهلية «قوله» بوجه آخر، غير ما فسره به المستدل وقوله بيانا لعدمه، علة لتفسيره وتقريره أي لاجل البيان من المعترض لعدمه أي لعدم الوصف في الفرع « قوله » لئلا ينتشر الجدال، هكذا في شرح المختصر قال السعد وفي المنتهى ولئلا ينتشر بالواو فيكون وجهاً ثانياً وهو الأحسن (قوله) ذلك المقتضى، بفتح الضاد على صيغة اسم المفعول (قوله) بأى مسلك شاء، اشارة الى انه لايجب ان يكون بالمسلك الذى سلكه المستدل، نعم لو كان مسلك المعترض ظنياً في معارضة قطعي لم يسمع وان كانا ظنيين فالترجيح «قوله» وخروج عما قصداه الخ، يعنى خروج الى امر آخر وهو معرفة صحة نظر المعترض في دليله والمستدل لا تعلق له بذلك ولاشيء عليه سواء تم نظر المعترض أو لم يتم « قوله » كأنه قال أي المعترض دليلك لايفيد ما ادعيت لقيام المعارض وهو دليلى فعليك الخ

دليلي ليسلم دليلك وانما يكون قلباً لو قصد به اثبات مايقتضيه وكيف يقصد به ذلك وهو معارض بدليل المعلل (والجواب بما يرد على المستدل) من جميع الاسئلة السالفة (١) مع اجوبتها (و) قد يجاب عنها (بالترجيح) (٢) والمختار قبوله للاجماع على وجوب العمل بالراجح وقيل لايقبل لان المعتبر حصول اصل الظن لاتساوي الحاصل منه بهما والا فلا معارضة لامتناع العلم به وعلى المختار قيل يجب الايماء الى الترجيح في متن الدليل اذ العمل به فلا يثبت الحكم بدونه (و) المختار (لايجب الايماء اليه ابتداء) لان الترجيح خارج عن الدليل وشرط لدفع المعارض اذا ظهر لامطلقا فلا يجب ذكره في الدليل ، ثالثها (الفرق) وهو (ابداء خصوصية في الاصل) هي شرط (٣) (او) في (الفرع) هي مانع (فهو راجع الى احدى المعارضتين) (٤) لان له ان لايتعرض لعدم الاول في الفرع فيكون معارضة في الاصل لان المعلل ادعى علية الوصف المشترك والمعترض عليته مع خصوصية لاتوجد في الفرع

---

عن افادة مدعاك لقيام المعارض وهو دليلي فعليك بابطال دليلي ليسلم دليلك وحينئذ لم تلزم صيرورته مستدلا وان تصور بصورته وكيف يصير مستدلا قاصداً اثبات مايقتضيه دليله مع اعترافه بانه معارض والمعارضة من الطرفين وكل يبطل الآخر ، مثاله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالوجه فيعارض قائلا مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف اه سبكي (١) وفي نسخة السابقة (*) من منع وجود الوصف أو تأثيره أو الحكم وعدم الانضباط والظهور والتقسيم والاستفسار وفساد الاعتبار أوالوضع اه طبرى (٢) واختلف في أن المستدل اذا عجز عن القدح في استدلال المعترض فهل يجوز له أن يدفع دليل المعترض بترجيح دليله على دليل المعترض باحدى طرق الترجيح وهل يقبل ذلك الترجيح منه ام لا ، والمختار قبول ذلك الترجيح أيضاً لان الراجحية تغلب على الظن دلالة دليل المستدل على المطلوب فيتعين العمل به وهو المقصود ومن لم يقبل الترجيح نظر الى أن الاعتراض بعد باق وان كان دليل المعترض مرجوحاً اه رفوا (٣) مثاله أن يقال النية في الوضوء واجبة كالتيمم بجامع الطهارة فيعترض الحنفي بان العلة في الاصل الطهارة بالتراب اه طبرى (٤) لاقتضاء نقيض حكم المستدل بقياس مستقل غير متعرض لعدم خصوصية الاصل في الفرع وعكسه فان تعرض لذلك كان مبتدئاً للخصوصيتين معاً فمن ثمة كان مرجعه الى احدى المعارضتين أواليهما معاً لأن الاول هو المعارضة في الاصل بعينها والثانى هو المعارضة في الفرع والثالث هو المعارضة فيهما ، مثال الأول ان يقال في نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين خارج نجس فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين فيعترض الشافعي بالفرق بان العلة في الاصل خروج النجاسة من السبيلين لاخروجها مطلقاً فيجعل كونه من السبيلين جزء العلة ويرجع الى المعارضة في الاصل ، ومثال الثانى ان يقول الحنفي يقاد المسلم بالذمى كالذمى بجامع القتل العمد العدوان فيعترض بالفرق بان في الفرع مانعاً وهو كون المقاد مسلماً والاسلام يقتضى عدم القود لشرف الاسلام فيرجع الى المعارضة في الفرع فلو قال في الاول العلة خروج النجاسة من السبيلين وهو مفقود في الفرع او قال في الثانى والاسلام مفقود في الأصل كان معارضة في الاصل والفرع معاً اه شرح ابن

---

وكيف يقصد به ذلك ، أي اثبات مايقتضيه «قوله» وهو معارض ، بفتح الراء «قوله» بدليل المعلل ، فان المعارضة حاصلة من الطرفين وكل من الدليلين يبطل ثبوت مدلول الدليل الآخر وان لم يبطل نفس الدليل «قوله» بما يرد على المستدل ، من الاستفسار الى آخر الاعتراضات «قوله» بالترجيح ، أي بوجه من وجوهه التي ستأتي في باب الترجيح « قوله » اصل الظن ، وهو لايندفع بالترجيح «قوله» لاتساوي الظن الحاصل منه ، أي من الظن «قوله» بهما ، أي بوصف المستدل والمعترض وعبارة شرح المختصر الحاصل بهما بحذف لفظ منه «قوله» والا ، أي والا ينتفي اعتبار التساوى بان شرط التساوى «قوله» فلا معارضة ، أي لم تحصل المعارضة لامتناع العلم به أي بالتساوى «قوله» في متن الدليل ، بان يقول امان من مسلم عاقل موافق للبراءة الاصلية «قوله» اذ العمل به ، يعنى لان الترجيح شرط في العمل بالدليل فكان كجزء العلة «قوله» لان الترجيح ، يعنى على مايعارضه (قوله) هي شرط ، مثاله ان يقول الشافعي النية في الوضوء واجبة كالتيمم بجامع الطهارة فيقول الحنفي العلة في الاصل الطهارة بالتراب (قوله) أوفي الفرع هي ، أي الخصوصية مانع ، مثاله ان يقول الحنفي يقتل المسلم بالذمي كغير المسلم بجامع القتل العمد العدوان فيقول الشافعي الاسلام في الفرع مانع من القود (قوله) لان له ، أي المعترض ان لايتعرض

ولهان لايتعرض لعدم الثاني في الاصل فيكون معارضة في الفرع لان المانع عن الشيء في قوة المقتضي لنقيضه فيكون المانع في الفرع وصفاً يقتضي نقيض الحكم الذي اثبته المعلل ويستند الى اصل لامحالة وهو معنى المعارضة في الفرع (فان تعرض لعدمها في الاخر) كما اوجبه البعض (فاليهما) يرجع الفرق (١) بالمعنيين حينئذ اما الاول فلان ابداء الخصوصية التي هي شرط في الاصل معارضة في الاصل وبيان انتفائها في الفرع معارضة فيه واما الثاني فلان بيان وجود مانع في الفرع معارضة فيه وبيان انتفائه في الاصل اشعار بان العلة هي ذلك الوصف مع عدم هذا لاذلك وحده فكان معارضة فيه حيث ابدى علة اخرى لاتوجد في الفرع ولابد من بيان تحققه وطريق كونه مانعاً او شرطاً على نحو طريق اثبات المستدل علية الوصف المعلل به من التأثير او الاستنباط لتتم المعارضة ، رابعها (اختلاف الضابط) أي مناط الحكم مظنة كان او حكمة(٢) (في الاصل والفرع) مثاله قولهم شهود الزور تسببوا للقتل فيقتص منهم كالمكره(٣) فيقال الضابط في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة ولم يعتبر تساويهما في المصلحة (والجواب) من وجهين اما (بصلوح) القدر (المشترك) كالتسبيب (مظنة) لكونه منضبطاً عرفاً (او باستواء الافضاء او ارجحيته في الفرع) فيبين المعلل ان افضائه في الفرع مثل افضائه في الاصل او ارجح منه فثبتت التعدية

---

جحاف (١) حتى أنه لو اقتصر عندهم على احدى المعارضتين لم يسم سؤال الفرق وعلى القولين فجوابه جواب احد ذينك السؤالين أو المركب منهما ومعرفة المركب بعد معرفة بسائطه سهلة اه رفوا (٢) وحاصله منع وجود الجامع بينهما أو منع استوائهما فيه كما أشار اليه في الجواب اه شرح ابن جحاف (٣) بكسر الراء لغيره على القتل زجراً الناس عن التسبيب اه رفوا

لعدم الاول أي الخصوصية في الاصل وتذكير الاول باعتبار ان المراد بالخصوصية هي الشرط وماذكره المؤلف عليه السلام علة لرجوع الفرق بهذا المعنى الى احدى المعارضتين أعني المعارضة في الاصل لااليهما أعني المعارضة في الاصل والفرع « قوله » وله ان لايتعرض لعدم الثاني ، أي الخصوصية في الفرع وتذكير الثاني باعتبار ان المراد بالخصوصية هي المانع وهذا أيضاً علة لرجوعه الى احدى المعارضتين أعني المعارضة في الفرع لااليهما اعني المعارضة في الاصل والفرع «قوله» فيكون ، أي ابداء المانع معارضة في الفرع « قوله » لان المانع عن الشيء الخ ، هذا علة لكون المانع في الفرع معارضة فيه وانما احتاج الى تعليله لخفاء كون ابداء المانع معارضة في الفرع لان معنى المعارضة في الفرع كما عرفت ابداء وصف يقتضي خلاف الحكم في الفرع فبينه المؤلف عليه السلام بقوله لان المانع عن الشيء في قوة المقتضى لنقيضه الخ (قوله) فان تعرض، أي المعترض (قوله) لعدمها ، أي الخصوصية (قوله) في الآخر ، بفتح الخاء بان تعرض في الفرع لعدم الاول أيضاً وتعرض في الاصل لعدم الثاني أيضاً (قوله) فاليهما ، أي فيرجع الفرق الى المعارضتين وهما المعارضة في الاصل والفرع جميعاً (قوله) اشعار بان العلة ، أي في الاصل (قوله) مع عدم هذا ، اي المانع في الفرع (قوله) لاذلك أي وصف المستدل وحده (قوله) فكان معارضة فيه ، أي في الاصل (قوله) ولابد من بيان تحققه ، أي تحقق احد الامرين المذكورين أعني انتفاء الشرط أو وجود المانع (قوله) وطريق كونه ، أي ولابد من بيان طريق كونه أي المذكور اعني الشرط او المانع (قوله) أي مناط الحكم مظنة كان وحكمة يعني ، ليس المراد بالضابط المظنة فقط وان كان الظاهر من الضابط هو المظنة كما هو مقتضى قول السعد اختلاف الضابط أي الوصف المشتمل على الحكمة المقصودة (قوله) شهود الزور أي على القتل (قوله) فيقال الضابط في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة يقال قد صرح المستدل بان العلة التسبب لاالاكراه والشهادة حيث قال تسببوا للقتل الخ فهذا الاعتراض خلاف ماصرح به المستدل ، ويمكن ان يجاب بان مراد المعترض ان التسبب بالاكراه والتسبب بالشهادة مختلفان نظرا الى ماقيدا به فاقتصر على القيدين تسامحاً ولذا اجاب المستدل بان الضابط هو القدر المشترك بين الاكراه والشهادة وهو مطلق التسبب أي الخالي عن التقييد وانه منضبط عرفاً أي غير محتاج الى ضبطه بما قيد به المعترض « قوله » ولم يعتبر تساويهما فقد يعتبر الشارع احدهما دون الآخر (قوله) والجواب اما بصلوح القدر المشترك ، يعني ان الضابط هو القدر المشترك وهو التسبب وانه امر منضبط عرفا فيصلح مظنة كذا في شرح المختصر ولو قال المؤلف عليه السلام كذلك لكان احسن في تأدية المقصود (قوله) ان افضاءه في الفرع ، الى القتل (قوله) فثبتت التعدية «

كما اذا كان الاصل هو المغري للحيوان على القتل فلاشك ان افضاء التسبيب بالشهادة اقوى منه بالاغرآء فثمة داع (١) كانتقام أولياء المقتول من الشهود عليه بالقتل وهنا مانع كنفرة المغرى عن الادمى وعدم علمه بالاغرآء (٢) فلا يضر (٣) اختلاف اصلي التسبيب (٤) فيتم القياس (٥) (لا) أنه يجاب عن هذا السؤال (بالغاء التفاوت) (٦) فيقال في المثال المذكور التفاوت ملغى في القصاص لمصلحة حفظ النفس فان المفضي الى الموت كقطع الانملة والاشد افضاء كضرب الرقبة سيان في القصاص لانه لا يلزم من الغاء فارق معين الغاء كل فارق فقد الغي علم القاتل وذكورته وصحته وعقله لا اسلامه وحريته فيقتل العالم والذكر والصحيح والعاقل بمن لم يكن كذلك ولم يقتل الحر بالعبد والمسلم بالكافر ، خامسها (اختلاف جنس المصلحة (٧)) في الاصل والفرع كقول المعلل يحد باللواطة كالزنا لانه ايلاج محرم في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً فيقال المصلحة في الزنا منع اختلاط الانساب المفضي الى عدم تعهد الاولاد وفي اللواطة منع رذيلة وربما يتفاوتان في نظر الشارع (٨) ، وحاصله (كالفرق) لابدآء خصوصية في الاصل كانه قال بل العلة ماذكرت مع كونه موجباً لاختلاط النسب فيكون راجعاً الى المعارضة في الاصل (٩) (والجواب بالغاء الخصوصية) فيه بطريق من طرق الحذف المتقدمة في السبر والتقسيم (١٠)

---

(١) أي الى حصول المسبب بسبب الشهادة (٢) فاذا اقتضى الاغرآء أن يقتص من المغرى فاولى ان تقتضي الشهادة الاقتصاص من الشهود لذلك ولا يضر الخ اه طبرى (٣) أى اذا تبين أن الافضاء ارجح فلا يضر الخ (٤) وهو كون أحدهما شهادة والاخر اكراها أو اغرآء فانه أى اختلاف اصلى التسبيب في الحقيقة اختلاف اصل وفرع ، وحاصله قياس التسبيب بالشهادة عليه بالاغرآء أو الاكراه والاصل لابد من مخالفته الفرع ثم لا تضر تلك المخالفة كما يقاس الارث في طلاق المريض مرض الموت زوجته طلاقاً بائناً على حرمان القاتل الارث بجامع الغرض الفاسد مقابلة لكل منهما بنقيض مقصوده فانه قياس صحيح مع أن الاصل عدم الارث والفرع الارث ولم يضر الاختلاف اه مختصر وشرحه للسبكى (٥) ولما كان قد يتوهم أن التفاوت ملغى لوجوب القصاص في القتل باى جراحة قليلة أو كثيرة قال لا انه يجاب الخ كذا في بعض الشروح اه (٦) بينهما فانه لا يكفي اذ ليس كل تفاوت يلغى بل قد يكون ملغى كقتل العالم بالجاهل والعربى بالعجمي ونحو ذلك وقد يكون غير ملغى كعدم قتل الحر بالعبد والمسلم بالكافر ولا يتعين أنه مما يلغى الا بدليل اه شرح ابن جحاف (٧) إعلم أنه قد يتحد الضابط في الاصل والفرع ومع ذلك فيعترض باختلاف المصلحة فيهما المؤدى الى اختلاف الحكم فلا يحصل الالحاق اذ لا يلزم من شرعية حكم في محل لمصلحة فيه شرعيته في محل آخر لمصلحة أخرى لان الاحكام تختلف باختلاف المصالح مثاله أن يقال اللواطة الخ اه شرح ابن جحاف مع زيادة (٨) فيناط الحكم باحدى الحكمتين دون الاخرى اه سبكي (٩) كانه قال علة الحد في الزنا اختلاط النسب لا ماذكرتم وهذا نوع من المعارضة في الحكم لا في الوصف الضابط كما تقدم اه شرح جحاف (١٠) فيبين أن معتبر الشرع مجرد الصيانة عن الرذيلة الحاصلة عنهما

---

الى الفرع بثبوت حكم الاصل فيه (قوله) كما اذا كان الاصل الخ ، أي كما لوجعل في هذه المسئلة الاصل المقيس عليه هو المغري للحيوان لا المكره (قوله) التسبيب بالشهادة ، أي الى القتل (قوله) فثمة داع الخ ، الذى في شرح المختصر فان انبعاث أولياء المقتول على قتل من شهدوا عليه بالقتل طلباً للتشفي وثلج الصدور بالانتقام اغلب من انبعاث الحيوان على قتل من يغرى هو عليه وذلك بسبب نفرته عن الآدمي وعدم علمه بالاغراء واذا كان كذلك لم يضر اختلاف اصلي التسبيب أي ما قيد به التسبيب وهو كونه شهادة وكونه اغراء اذ قد تم القياس ببيان كون الافضاء الى القتل في الاغراء ارجح (قوله) التفاوت ملغى ، أي التفاوت في التسبيب بكونه شهادة أو اكراهاً (قوله) سيان في القصاص ، فلا يفرق بين الموت بقطع الانملة والموت بضرب الرقبة في وجوب القصاص (قوله) لانه لا يلزم الخ ، تعليل لقوله لانه يجاب أي هذا الجواب لا يفيد لانه يلزم الخ (قوله) من الغاء فارق كالشدة والضعف في قطع الانملة وضرب الرقبة (قوله) فقد الغي علم القاتل الخ ، فيقتل العالم بالجاهل (قوله) والجواب بالغاء الخصوصية ، لان هذا نوع مخصوص من المعارضة في الاصل هو ابداء خصوصية منضمة الى وصف المستدل لا ابداء

وصف آخر مستقل بالعلية حتى تتأتى الوجوه الأخر من جواب المعارضة مثل منع وجود الوصف أو بيان خفائه ونحو ذلك وطريق الغاء الخصوصية هو بيان استقلال الوصف بشيء من مسالك العلة

أي مقتصراً على دعوى المخالفة بين الحكمين وظاهره يوهم انه يكتفي في هذا القسم بمجرد دعوى المخالفة من غير بيانها بدليل وليس كذلك والذي في حاشية السعد وحاصل هذا النوع اعتراضان لان بيان المخالفة اما بدليل المستدل وهو القلب أو بغيره ولا اسم له بخصوصه وسيأتي ان شاء الله تعالى بيان اختلاف الحكمين في القلب بأقسامه « قوله » بين الحكمين حكم الاصل وحكم الفرع ومن شرطه المماثلة بينهما « قوله » أو بضم الظاهر انه فعل مضارع معطوف على اما بمجرد والمعنى انه لا يقتصر على بمجرد دعوى المخالفة بل يضم الى الدعوى ان دليلك يقتضي ذلك أي المخالفة وتذكير اسم الاشارة بتأويل المصدر بان مع الفعل أو بانه في معنى الخلاف « قوله » حقيقة ، لا صورة فهو حاصل كما يأتي لكن لا تكفي المساواة في الصورة « قوله » لى خصوصية المحلين كونه ، بيعاً او نكاحا واختلاف المحل لا يوجب اختلاف ماحل فيه (قوله) الذي هو ، أي الاختلاف شرط في القياس فكيف يجعل شرطه مانعاً عنه للزوم امتناعه ابدا (قوله) اما لتصحيح مذهبه ، أي مذهب المعترض (قوله) مثال القلب ، أي القلب لتصحيح المذهب أي مذهب المعترض وهو الحنفي لكن لا يصلح هذا المثال لتصحيح مذهبه ولا يستقيم أيضاً قول المؤلف عليه السلام فيما يأتي صحح مذهبه لان مذهب الحنفي انه يقدر بالربع ولم يثبته القلب

## النوع السادس

من الاعتراضات وهو الوارد (١) على قوله فيوجد الحكم في الفرع ولا سبيل الى منعه نفسه لقيام الدليل عليه فكان الاعتراض اما بمجرد دعوى المخالفة بين الحكمين او بضم ان دليلك يقتضي ذلك ويسمى القلب فانحصر في صنفين ، اولهما (مخالفة الحكمين) حكم الاصل وحكم الفرع (حقيقة) بان يقول المعترض بعد تسليم علة الاصل في الفرع الحكمان مختلفان حقيقة وان تساويا صورة فالمطلوب المساواة الحقيقية ولم يفدها الدليل نحو ان يقاس النكاح على البيع (٢) او عكسه في عدم الصحة بجامع ما فيقال الحكم مختلف فعدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع وفي النكاح حرمة المباشرة (٣) (والجواب (٤) بنفيها) يعني بين المعلل انتفاء ما ادعاه المعترض من المخالفة فيقول في المثال عدم الصحة شيء واحد وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه والاختلاف المذكور انما يعود الى خصوصية المحلين الذي هو شرط في القياس ثانيهما (القلب) (٥) ، وحاصله (٦) (دعوى استلزام وجود (الوصف) الجامع في الفرع (خلاف المدعى) وهو مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل لان المدعى موافقتهما ووقوع ذلك من السائل (اما لتصحيح مذهبه) فيتبعه بطلان مذهب المعلل لتنافيهما (او لابطال مذهب المعلل) (٧) ابتداء اما (صريحاً او التزاماً) مثال القلب لتصحيح المذهب قول الشافعي في مسح الرأس

---

وان الزيادة طردية وله أن يجيب في هذا المقام بمنع اختلاف جنس المصلحة لكون الفرع مساوياً للاصل في عين ما فيه من المصلحة بل هي ارجح لان الزنا وان كان مظنة لانقطاع التناسل لضياع الولد فاللواطة مئنة لتأديتها الى عدم الولادة أصلا فيفوت التناسل معها قطعاً فهي أبلغ مفسدة في تفويت هذه المصلحة التي قصد بها الشرعية فتكون شرعية الحد بها أولى اه من شرح جحاف (١) عبارة العضد وهو الوارد على المقدمة الرابعة وهي قوله فيوجد الحكم في الفرع ولما قام الدليل عليه فلا سبيل الى منعه اه اذ لا يصح تسليم الدليل ومنع المدلول (٢) « كالبيع » اذا قيس « على النكاح » في عدم حل الانتفاع بمجرد المعاطاة وعكسه قياس النكاح على البيع في حل الانتفاع بمجرد المعاطاة بجامع كون كل منهما معاوضة تطلب للانتفاع اه مختصر وشرح الجلال (٣) فكيف يصح قياس احدهما على الآخر اذ القياس هو المساواة اه رفواً (٤) وجوابه ، أنه أي الاختلاف ليس راجعاً الى الحكم لان الحل مفهوم واحد وهو الاباحة ، وانما المختلف محله فيندفع الاعتراض ببيان أن الاختلاف راجع الى المحل الذي اختلافه شرط للقياس فكيف يجعل مانعاً منه اه مختصر وشرحه للجلال (٥) ولا نعني به ههنا قلب دليل المستدل بل تعليق المعترض نقيض الحكم على الوصف الذي جعله المستدل علة الحكم اه رفواً (٦) عبارة الجلال في شرح المختصر ، وحاصله دعوى أن وجود الجامع في الفرع يستلزم خلاف حكم المستدل فهو عليه لا له اه (٧) وهذا هو المقصود الاكبر وانما تقع صحة مذهب المعترض بطريق التبع اه رفواً (*) عبارة الجلال والمختصر

اذ لم يصحح مذهبه بقوله فلا يكتفي بأقل قليل فيه الخ والذى في شرح المختصر في مثال تصحيح مذهب المعترض ان يقول الحنفي الاعتكاف يشترط فيه الصوم لانه لبث فلا يكون بمجرده قربه كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة واما مثال ابطال مذهب المستدل فستقيم لان قول الحنفي فلا يكتفي بأقل قليل مبطل لمذهب المستدل لان الشافعي يكتفي بالاقل ، واعلم انه لابد في القلب بأقسامه من مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل لانك قد عرفت ان القلب قسم من هذا النوع السادس الذى حاصله دعوى المعترض ان الحكم في الفرع مخالف للحكم في الاصل ، وبيان ذلك ان المستدل حين حاول الحاق الاعتكاف بوقوف عرفة في عدم كونهما قربة بجامع كونهما لبثاً



فقد اثبت حكما مماثلا لحكم الاصل لكن المعترض يبين مخالفتهما بان كون الاعتكاف ليس قربة بمجرده بل يشترط فيه الصوم وكون الوقوف قربة مقرون بانه لايشترط فيه الصوم فيتخالفان ، وكذا في مسح الرأس قصد المستدل تماثل الحكمين في الاصل والفرع اذ معناها في الاصل والفرع والاكتفاء بالاقل والمعترض بين مخالفتهما بان معنى عدم الاكتفاء بالاقل الذى هو حكم الفرع هو التقدير بالربع وفي الاصل وهو مسح الخف هو عدم التقدير بالربع بل يشترط جميعه ، هذا ما يمكن في بيان مخالفة الحكمين هذا المثال الذي أورده المؤلف ، وبيان مخالفتهما في مثال شرح المختصر ظاهر وذلك انه جعل مثال ابطال مذهب المستدل ان يقول الحنفي في ان مسح الرأس يقدر بالربع عضو من اعضاء الوضوء فلا يكفي اقله كسائر الاعضاء فيقول الشافعي فلا يقدر بالربع كسائر الاعضاء ، قال السعد قصد المستدل تماثل الحكمين أذ حقيقتهما عدم الاكتفاء بالاقل اذ في مسح الرأس يقدر بالربع وفي سائر الاعضاء يشترط جميعها والمعترض بين مخالفتهما بان معنى الحكم في الفرع التقدير بالربع وفي الاصل عدم التقدير به بل لابد من مسح جميع العضو ، وبيان المخالفة في مسئلة بيع غير المرئي ان المستدل قصد تماثل الحكمين اذ حقيقتهما الصحة مع الجهل باحد العوضين وقصد المعترض بيان مخالفتهما بان الصحة في الفرع مقرونة بخيار الرؤية لا في الاصل «قوله» واذا انتفى اللازم وهو خيار الرؤية انتفى الملزوم وهو الصحة

---

مسح فى الوضوء فيكتفى بقليل من محله كمسح خف ، ومثال القلب لابطال مذهب المعلل صريحاً كقول الشافعي في مسح الرأس أيضاً (١) فلا يقدر بالربع كمسح الخف فيقول الحنفى فيهما فلا يكتفى باقل قليل فيه كمسح الخف ، صحح مذهبه (٢) معترضاً به على الاول وابطل مذهب المعلل ابتداء صريحا معترضاً به على الثاني ، ومثال القلب لابطال مذهب المعلل التزاماً قول الحنفى بيع غير المرئي بيع معاوضة فيصح مع الجهل باحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ووجه وروده ان من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان لازماً لها واذا انتفى اللازم انتفى (٣) الملزوم وقد اجاب الحنفية عن هذا الاعتراض بان خيار الرؤية حكم آخر اجتمع مع الصحة على جهة الاتفاق فلا يكون لازماً فلا يستلزم نفيه نفيها لان شرط الاستثنائي كون الشرطية فيه لزومية كما تقدم

---

مالفظه وقاب يذكره لابطال مذهب للمستدل غير المتنازع التزاماً أى ان صحة قياس المستدل تستلزم بطلان مذهب له آخر ، وهذا من النقض بابداء الفساد كما قدمنا لك تحقيقه في أول الاعتراضات اه (١) مسح اه فصول (٢) أما التصحيح فغير مسلم اه طبرى (٣) يعنى انتفاؤه بقياس الشافعي هكذا لو صح كالنكاح لما ثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح لكنه ثبت فيه فلم يكن كالنكاح في الصحة وهو المطلوب وبهذا يعلم اختلاف تقرير الشارح الدليل لان اللازم في دليل الشافعي هو عدم ثبوت الخيار وانتفاؤه نفس ثبوت الخيار لا نفى الخيار كما هو ظاهر تقرير الشارح فقد استدل الشافعى بانتفاء اللازم للصحة الذى هو عدم ثبوت الخيار وحينئذ فحق جواب الحنفى أن يقول ان عدم ثبوت الخيار في النكاح حكم آخر الخ لان الخيار في البيع حكم آخر اه جلال (*) لكن هذا ينبنى على وجوب مشاركة الفرع الاصل في جميع الاحكام وهذا غير لازم لجواز كون كل من احكامه ثابتاً لعلة غير علة الحكم الآخر والفرع لم يشارك الاصل الا في علة احد الاحكام فقط كما لو اجاب بان علة الصحة العقد وعلة نفي خيار الرؤية في المنكوحة الغضاضة عليها في الرد ولا غضاضة على المبيع في رده

---

(قوله) فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقاس الاعتكاف على الوقوف في عدم كون كل واحد بمجرده قربة مع تسليم ذلك في الأصل فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم فاستلزم وجود الجامع فى الفرع وهو اللبث نقيض الحكم فى الاصل وهو كون الاعتكاف بمجرده قربة وهو حكم مخالف لحكم الاصل فتأمل اه ح عن خط شيخة (قوله) في عدم كونهما قربة ، اي بمجردها ولو صرح بهذا لكان اولى اه محمد بن زيد (قوله) بان كون الاعتكاف ليس قربة بمجرده ، الظاهر في العبارة ان يقول بان كون الاعتكاف قربة بمجرده فلا

قيل(١) هو قائل بهما (٢) فبين بطلان احدهما(٣) وثبوت الاخر منع(٤) الجمع فاستثناء عين بطلان احدهما يستلزم نقيض ثبوت الاخر ، قلنا(٥) مسلم لو كانت عنادية كيف ولو صح (٦) لصح الاستدلال (٧) من بطلان حكم قال به مجتهد على ابطلال جميع احكامه وهو ظاهر البطلان (و) القلب باقسامه الثلاثة هو (نوع معارضة) كما مر فانه يشترك فيه الاصل والجامع بين القياسين فيجي الخلاف في قبوله ويكون القبول هو المختار (و) لكنه (لبعده من الانتقال) لان قصد هدم دليل المعلل بادآئه الى التناقض ظاهر فيه (ومنعه المستدل من الترجيح) لانه لايتصور الترجيح الا بين شيئين والدليل في القلب واحد (كان القبول (٨) اولى) من المعارضة المحضة

---

رده فلا علة يمنع اه جلال والله اعلم (١) من جهة الشافعية اه من شرح ابن جحاف (٢) حاصله أنه أعاد التقرير الاول بعبارة أخرى هي أن المتلازمين المتساويين يستثنى نقيض أحدهما لينتج عين الاخر لان بين نقيض أحدهما وعين الاخر منع الجمع كما علم في المنطق وبهذا يعلم أن الصواب في الجواب ان يقال ، قلنا مسلم لو تساويا وكان تلازمهما لعلاقة والا لم يصح منع الجمع بين نقيض أحدهما وعين الاخر وأما قوله مسلم لو كانت عنادية فوهم صريح اه جلال والله اعلم (٣) أي الشرطية القائلة بامتناع الاجتماع دون الارتفاع على نحو ، هذا اما شجر أو حجر فاستثناء عين أحدهما يستلزم رفع الاخر فيستلزم استثناء عين بطلان الرؤية رفع الصحة اه شرح ابن جحاف (٤) أي عين احدهما لان البطلان هو عين أحد الجزئين اه السيد محسن الشامي (٥) أي من جهة الحنفية مسلم لو كانت عنادية لكنها اتفاقية اذ ليس بين الحكمين تضاد حتى يلزم من استثناء عين أحدهما رفع الاخر اه شرح غاية لابن جحاف (٦) وقد يقال أن اللزوم مبنى على اعتراف الحنفية أن الصحة تابعة وملزومة لخيار الرؤية ولولا ثبوته لم يصح بيع الغائب عندهم لقيامه مقامه الرؤية ولذلك اضيف اليهما وكيف يتأتى لهم القول بان الاجتماع اتفاق وهم مصرحون بان عدم الرؤية سبب ثبوت خيارها وانتفاء المسبب مع بقاء سببه يخرج السبب عن حقيقته فيثبت التلازم بينهما وجوداً باعتراف الحنفية ولقيامه مقام الرؤية في تصحيح بيع الغائب كان لازماً للصحة مثلها على البدل فيلزم من نفيه مع نفي الرؤية نفيها ولذلك لاقائل بعدم ثبوت خيار الرؤيه مع صحة بيع غير الرئي ولا كذلك أقوال المجتهد لعدم التلازم بينها ، نعم لو اعترف بتلازمهما لزم ذلك اه من شرح ابن جحاف (٧) وهو أيضاً مبنى على صحة الملازمة القائلة لو كان مجتهداً لما بطل حكمه وهي ظاهرة المنع فانه لا تلازم ولا اتفاق بين الاجتهاد وعدم بطلان مطلق الحكم على أن حق العبارة أن يقال على ابطال اجتهاده لا ابطال جميع احكامه فان الاتفاق انما كان بين البطلان والاجتهاد لا بين البطلان وجميع الاحكام اه جلال (٨) من

---

« قوله » قيل هو ، أي الحنفي قائل بهما أي بصحة بيع غير المرئي وخيار الرؤية فتلازما بالنظر الى مذهبه «قوله» منع الجمع ، اذ لا يجتمع في مذهب الحنفي صحة بيع غير المرئي وبطلان خيار الرؤية والعكس اعني صحة خيار الرؤية وبطلان بيع المجهول «قوله» فاستثناء عين بطلان احدهما ، بان يقال مثلا لو صح بيع غير المرئي لصح خيار الرؤية لكن لم يصح بيع غير المرئي فيستلزم عدم صحة خيار الرؤية «قوله» مسلم لو كانت ، أي القضية عنادية بان يكون التنافي جمعاً بين بطلان احدهما وثبوت الآخر في الواقع وهو باطل اذ التنافي انما هو لاتفاق قول المعترض بهما «قوله» كيف ولو صح ، أي ما ذكرتم من ان المعترض اذا كان قائلا بهما كان بين بطلان احدهما وثبوت الآخر منع الجمع «قوله» لصح الاستدلال من بطلان حكم الخ ، وجه الملازمة في هذه الشرطية هو اتفاق الاحكام في كون المجتهد قائلا بها كصحة بيع غير المرئي وصحة خيار الرؤية في كون الحنفي قائلا بهما «قوله» نوع معارضة كما مر ، يعني في اول بحث الاعتراضات حيث قال وهي اقامة الدليل على خلاف مدعى المستدل فان كان ذلك الدليل عين دليل المعلل الاول مادة وصورة سمي قلباً ، قلت فهي كالمعارضة في الفرع « قوله » فانه يشترك الخ ، هذا تعليل لقوله نوع معارضة أي نوع مخصوص من المعارضة فانه يشترك الخ أي فان دليل المعارض عين دليل المستدل فكان هو القسم الاول منها كما عرفت فيما مر ولو قال فانه يشترك فيها قياس المستدل والمعترض في الاصل والفرع لكان اولى كما في شرح المختصر فان الذي يشترك هو القياسان بين الاصل والفرع وعبارة المؤلف عليه السلام لاتخلو عن خفا (قوله) لبعده أي هذا النوع (قوله) ظاهر فيه أي في هذا النوع (قوله) ومنعه

---

يشترط فيه الصوم وكون الوقوف قربة مقرونا بشيء آخر كاليوم مثلا فتأمله اه ح عن خط شيخه (قوله) فيستلزم عدم صحة خيار الرؤية ، اي فيرتفعان جميعاً اه ( قوله ) اذا كان قائلا بهما ، أي بصحة بيع غير المرئى وصحة خيار الرؤية اه منه ( قوله ) في هذه

## النوع السابع من الاعتراضات

ما يرد على قول المعلل وذلك هو المطلوب فيقول المعترض لا نسلم بل النزاع باق لان الدليل منصوب فى غير المتنازع وهو سؤال واحد وهو ( القول بالموجب ) (١) وقد يسمى عدم تمام التقريب وهو من السؤالات العامة لجميع الادلة وحاصله ( تسليم المدلول مع بقاء النزاع ) ويرد لوجوه ثلاثة (٢) لانه اما ان يرد ( لاستنتاج الدليل (٣) مايتوهم انه التنازع او ملازمه ) والامر بخلاف ذلك نحو ان يقول في القتل بالمثقل قتل بما يقتل به غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق (٤) فيقول الحنفى ذلك مسلم ولكن عدم المنافاة ليس محلا للنزاع ولا مستلزما له لان محل النزاع وجوب القتل وعدم منافاته لا يستلزمه ( او ) يرد لاستنتاج المستدل من دليله ( مايتوهم (٥) انه مأخذ الخصم ) والخصم يمنعه فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه كان يقال فى مسئلة القتل بالمثقل التفاوت فى الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه وهو انواع الجراحات القاتلة فيسلمه الحنفى ويقول من اين يلزم من

---

بقية أنواع المعارضة لان المستدل قد اعترف بعلية الوصف ولا كذلك سائر المعارضات لكن عرفناك أن الحق كونه نقضاً إجمالياً لا معارضة لان التعارض تقابل بين متغايرين ولا تعارض هنا اه جلال (١) بفتح الجيم أى بما اوجبه دليل المستدل واقتضاه والموجب بكسرها هو الدليل وهو غير مختص بالقياس وقد وقع في قوله تعالى « ليخرجن الاعز منها الاذل ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين » أى اذا اخرج الاعز الاذل فانتم المخرجون بفتح الرآء لان العزة لله ولمن اعزه الله وانتم الاذلاء اه طبرى على الكافل ، وفي السبكي أى صحيح ماتقولون من أن الاعز يخرج الاذل والنزاع باق فان العزة لله ولرسوله فالله ورسوله يخرجانكم اه منه (*) أى الاعتراف بما أوجبه الدليل وليس القول بالموجب هو الاعتراض إنما الاعتراض منع كون ما أوجبه الدليل هو مطلوب المستدل الذى هو محل النزاع اه جلال والله اعلم (٢) عبارة شرح ابن جحاف ، ويرد على وجوه ثلاثة ثم قال ، أحدها أن يستنتج المستدل من قياسه مايتوهم أنه محل النزاع أو ملازمه فيرد القول بالموجب بان يقول المعترض ذلك مسلم ولكن مطلوبك غيره فالنزاع باق اه (٣) أى لاستنتاج المستدل من الدليل ، وعبارة الجلال على المختصر أى لجعل نتيجة الدليل مايتوهم الخ اه (٤) من حرق النار هكذا في النقود والردود وفي المصباح ، مالفظه الحرق بفتحتين إسم من احراق النار ويقال للنار نفسها اه (*) وفي نسخة بالخرق بالخاء المعجمة والرآء الساكنة اه عن خط بعض العلماء (٥) أى مايتوهم المستدل أنه المأخذ للحكم وهي كون التفاوت مانعاً اذ يصح القول بان التفاوت لا يمنع القصاص ومع ذلك لا يلزم المدعى ولا يثبت اذ لا يلزم من ابطال مانع خاص انتفاء الموانع أى التفاوت « » وحاصله أن المستدل توهم ان مأخذ الخصم التفاوت والمعترض أبطل ذلك اه من النقود والردود « » تفسير لقول العضد وهذا غايته عدم

---

أي منع المعترض للمستدل « قوله » عدم تمام التقريب ، التقريب هو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب وبعبارة اخرى تطبيق الدليل على المدعى « قوله » تسليم المدلول ، أى مدلول الدليل « قوله » لاستنتاج ، هذا في المتن علة لتسليم المدلول وفي الشرح تفصيل لوروده على وجوه ثلاثة والمعنى متقارب وقد اشار المؤلف عليه السلام الى الثلاثة الاقسام بذكر لفظ يرد في كل قسم وعبارة شرح المختصر ويقع على وجوه ثلاثة الاول ان يستنتج المستدل الخ (قوله) وعدم منافاته لا يستلزمه ، اذ لا يستلزم من عدم منافاته للوجوب ان يجب (قوله) في الوسيلة ، أي الى القتل

---

الشرطية ، اعنى قول المؤلف لو صح لصح اه منه

عدم مانع ارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط والمقتضى والحكم انما يثبت بالجميع (والمختار) بعد قول السائل ليس هذا (١) مأخذي (تصديقه) لانه اعرف بمذهبه (٢) او لعله يزعم انلمقلده مأخذاً آخر وقيل لايصدق الا ببيان مأخذ(٣) آخر اذ ربما عنه عناداً (و) القول بالموجب (اكثره من هذا) القسم (لخفاء المأخذ) (٤) بخلاف المذهب(٥) فان اشتباهه قليل لشهرته(٦) ولغلبة تقدم تحريره (او) يرد (لترك) المستدل وسكوته عن مقدمة (صغرى غير مشهورة) اما المشهورة فهي بمنزلة المذكورة كقولنا يشترط فى الوضوء النية لان ماثبت لقربة فشرطه النية كالصلاة ولايذكر الصغرى وهى الوضوء ثبت قربة وهذا يسمى قياس الضمير فيقول الحنفى مسلم ومن اين يلزم اشتراط النيه فى الوضوء فورد للسكوت عن الصغرى (٧) ولو ذكرت لم يرد الا منعها (٨) قال الجدليون القول بالموجب فيه انقطاع احد المتناظرين اذ لو بين ان المثبت مدعاه او ملزومه او ان المبطل مأخذ الخصم او لازمه او ان الصغرى حق انقطع السائل والا فالمعلل وهذا صحيح فى الاولين دون الثالث (٩) لاختلاف مراديهما (١٠) فمراد المعلل ان المتروك كالمذكور لظهوره ومراد السائل ان المذكور وحده لايفيد فلو بين المعلل مراده استمر البحث بمنع الصغرى

---

مانع خاص اه والله اعلم (١) أى التفاوت في الوسيلة مثلا اه (٢) أى بمذهب امامه والظاهر من حاله الصدق على أنا لو اوجبنا ابدآء المأخذ فان مكنا المستدل من ابطاله والاعتراض عليه يلزم قلب المستدل معترضاً والمعترض مستدلا وان لم نمكنه من ذلك فلا فائدة في ابدآء المأخذ لامكان ادعائه مالايصلح للتعليل ترويجاً لكلامه ثقة بانه لايعترض اه رفواً (٣) في نسخة ماخذ أخر بصيغة الجمع اه (٤) في نسخة المآخذ بصيغة الجمع اه (٥) عبارة العضد بخلاف الاول اه (٦) وتصدره في الكتب اه (٧) وهي الوضوء ثبت قربة فيرد هذا الدليل بانا لاننكر الكبرى ولكن النزاع بعد باق لانها وحدها لاتنتج ، هذا اذا لم يذكر المستدل صغرى القياس ولو ذكرت الخ اه رفواً (٨) لاالقول بالموجب اه جلال(*) وهو ان كون الوضوء قربة ممنوع اه رفواً (٩) لان المستدل ان بين أن المعترض يلزمه من تسليم الدليل تسليم محل النزاع فقد انقطع المعترض والا فالمستدل منقطع ولكنه بعيد في القسم الثالث اذ لايلزم منه انقطاع أحد الخصمين لاختلاف المرادين ، وذلك لان المستدل يقدر الصغرى معلومة عند الخصم والمعترض يقدرها غير معلومة وقيل أن المستدل منقطع في الاقسام الثلاثة على كل حال اما في الاولين فلانه وان بين أن ماذكروه أولا يستلزم محل النزاع ، الا انه يرد عليه ان دليله الاول لم يكن هو الدليل بتمامه وإنما كان بعضاً من الدليل لافتقاره الى بيان ثان ، وقد فرض دليلا تاماً هذا خلف ، وأما في الثالث فلان الصغرى لما لم تكن مشهورة فالسكوت عنها ثلم في الدليل فلا يكون دليلا هذا خلف ،وفيه نظر لان المستدل متمكن من الجواب في كل منها اه رفواً (١٠) فمراد الشافعي بان الوضوء قربة انه قربة للغير وهو الصلاة ومراد الحنفي أنه ليس بقربة أنه ليس بقربة لذاته ولقائل أن يقول ينقطع المستدل لان المراد بالقربة ان كان قربة

---

(قوله) ووجود الشرائط الخ ، عطف على من عدم مانع أي من أين يلزم وجود الشرائط ووجود المقتضى للحكم (قوله) لان ماثبت لقربة في شرح المختصر ماثبت قربة (قوله) انقطع السائل ، اذ لم يبق بعده الا تسليم المطلوب (قوله) والا فالمعلل ، اذ قد ظهر عدم افضاء دليله الى مطلوبه

---

(قوله) عطف على من عدم مانع ، الاولى عطف على ارتفاع «» ولعل هذا من سهو القلم وحل التركيب بقوله أي من أين يلزم الخ يؤيد ما ذكرناه اه محمد بن زيد ح «» وقد وجدته كذلك في بعض النسخ اه

( والجواب بانه المتنازع او ملازمه ) في القسم الاول (١) يعني يبين المعلل ان اللازم من الدليل محل النزاع او مستلزم له اذ مرجعه الى منع احدهما ( او ) يبين بشهرة او نقل انه ( المأخذ ) في الثاني ( او بان المقدر كالمذكور ) فلايضر حذفه (٢) والدليل هو المجموع لاالمذكور وحده في الثالث ، ( خاتمة ) للفصل ( الاعتراضات المتجانسة ) وهي التي يجمعها صنف واحد (٣) كالاستفسار (٤) او المنع او المعارضة او النقض ( تتعدد اتفاقاً (٥) والمختار في ) الاعتراضات ( المختلفة انها كذلك ) أي كالمتجانسة في جواز التعدد ( وقيل بمنعها مطلقا ) وهذا مذهب اهل سمرقند ( للخبط ) (٦) والبعد من الضبط بخلاف المتجانسة لان كل ما كان النشر فيه أقل فهو ابعد من الخبط ( و ) اذا جوزنا التعدد في المختلفة فقد ( قيل بمنع المرتبة طبعاً ) كمنع حكم الاصل ومنع العلية اذ تعليل الشيء بعد ثبوته وهذا مذهب

---

لذاته فالصغرى ممنوعة وان كانت قربته للغير فالكبرى ممنوعة اه من حل العقد (١) كما لو قال الشافعي لايجوز قتل المسلم بالذمي قياساً على كذا فيقال حينئذ بالموجب لان المعترض قائل بانه لايجوز قتله به والواجب لايكون جائزاً فيقول المستدل في الجواب المعني بلا يجوز في قولي لايجوز قتل المسلم بالذمي هو تحريمه ويلزم منه نفي الوجوب وهو المطلوب اه رفواً ، لاستحالة الجمع بين تحريم قتله ووجوبه اه حل العقد ، وفي عبارة المثال مناقشة لان مفهوم مالايجوز مناف للواجب فكيف يقال بموجبه مع دعوى الوجوب هذا خلف فلو قال قتل المسلم بالذمي ليس جائزاً لاتجه القول بالموجب لان الجائز قد غلب على غير الواجب في الاصطلاح بخلاف مالايجوز فانه غالب فيما يحرم اهمن شرح الجلال على المختصر (٢) وان استلزم المغلطة فالمغلطة احد اقيسة المناظرة اه جلال (٣) أي اذا كانت متعددة وهي من جنس واحد كانواع المعارضة وانواع المنع اه جلال (*) كل من هذه الخمسة والعشرين جنس يندرج عدة منها تحت نوع على ماهو مصطلح الاصول من اندراج الاجناس تحت الانواع وقد ينحصر النوع في جنس كالاستفسار والقول بالموجب وأما المعارضة فيحتمل أن تكون جنساً واحداً افراده المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع والمعارضة في العلة ويحتمل أن يكون كل منها جنساً برأسه وهو الاظهر وكذا المنع وبه يشعر لفظ الشرح حيث جعل منع حكم الاصل ومنع العلية من الاجناس المتعددة المترتبة اه سعد (٤) قال عبد الرحمن جحاف كاستفسارات أو ممنوعات أو معارضات او نقوضات اذ كل من الخمسة والعشرين جنس مستقل ذو أفراد نحو أن يقول ماتريد بكذا وما تريد بكذا اذ يترتب على كل استفسار مقتضاه أو يقول ماذكرته ممنوع بكذا أو بكذا اذا تعدد سند المنع أو يقول معارض بوصف كذا أو بوصف كذا ومنقوض بكذا و بكذا أو يقول عندي مايثبت في الفرع خلاف حكمك فيه بجامع كذا لالحاقه بكذا أو بجامع كذا لالحاقه بكذا مما يثبت بكل خلاف حكمه فان هذا جائز اتفاقاً اه (٥) وان لم تكن مرتبة اه جلال (٦) والا انتشار وأوجبوا الاقتصار على سؤال واحد خلافاً للباقين فانهم جوزوا الجمع بينها ، هذا اذا لم تكن الاسئلة مرتبة والمرتبة منع الاكثر عن ايرادها لما فيه من التسليم للمتقدم فان المناظر اذا طالب بتأثير الوصف بعد ان منع وجوده فقد تنزل عن المنع واعترف بوجوده لانه لو بقي على منع الوجود لم يطالب بتأثيره اذ المعدوم لاتأثير له و اذا كان الامر

---

( قوله ) أو بان المقدر ، يعني عند العلم به لقيام القرينة عليه كالمذكور (قوله) وهي التي يجمعها صنف ، قد تقدم ان المؤلف عليه السلام جعل المندرج صنفاً لاجنساً وهاهنا جعل المندرج فيه هو الصنف (قوله) كالاستفسار ، فانه جامع لافراده المتعددة ومثله النقض والقول بالموجب واما المنع والمعارضة فظاهر كلام المؤلف عليه السلام ان كلا منهما صنف فالمنع افراده منع حكم الاصل ومنع العلة والمعارضة افرادها المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع والمعارضة في العلة وقد اعتمد المؤلف عليه السلام في ذلك ما في شرح المختصر قال في الحواشي والاظهر ان يكون كل واحد من هذه الافراد جنساً أيضاً ويدل عليه جعل المؤلف عليه السلام منع حكم الاصل ومنع العلة من المختلفة حيث قال في سياق الكلام في المختلفة وقيل بمنع المرتبة طبعا كمنع حكم الاصل ومنع العلية (قوله) بخلاف المتجانسة ، أي المتعددة من جنس واحد كاستفسارات فان النشر فيه اقل فهو من الخبط ابعد (قوله) المرتبة طبعاً ، سيأتي بيانه نقلا عن الآمدي

الا كثر من الجدليين ( لتسليم الاول ) (١) بذكر الاخير لانه اذا قيل لانسلم حكم الاصل ولا نسلم انه معلل بكذا فطلب تعليله يتضمن الاعتراف بثبوته فيكفى حينئذ جواب الاخير ويلغو ذكر الاول والمختار جوازه وقولهم لتسليم الاول بذكر الاخير ، قلنا انما سلم ( فرضًا ) وتقديراً لان معناه ولو سلم الاول فالثاني وارد وذلك لايستلزم التسليم في نفس الامر ( و ) اذا جازت المرتبة فانه (يجب الترتيب لقبح المنع بعدالتسليم ) فانه اذا قيل لانسلم ان الحكم معلل بكذا فقد سلم ثبوت الحكم ضمناً فلو قيل بعد ذلك ولو سلم فلا نسلم ثبوت الحكم كان منعاً لما قد سلم وبعد وجوبه فالمناسب للطبع تقديم مايتعلق بالاصل ثم بالعلة لانها مستنبطة منه ثم بالفرع لابتنائه عليها (٢) وتقديم النقض على المعارضة فى الاصل لان النقض لابطال العلة والمعارضة لابطال تأثيرها بالاستقلال وبالجملة الترتيب بالطبع كما وقع الترتيب بالوضع

ولما فرغ من الادلة الاربعة وما يرد عليها ، شرع فى غيرها مما يتمسك به بعض وينفيه آخرون ولم يذكر التلازم لانه تمسك بمعقول مفهوم من النص او

---

كذلك فيتعين السؤال الآخر للجواب عنه ولايستحق المعترض الجواب عن الاسئلة المتقدمة اه رفوا (١) فان من عارض دليل المستدل فقد اعترف بصحة مقدماته فلا يمكن من منعها بعد الاعتراف بصحتها اه جلال على المختصر (٢) عبارة العضد عليهما اه

---

( قوله ) فيكفي حينئذ جواب الاخير ، أي يتعين الاخير للسؤال فيكفي حينئذ جواب الاخير ويلغو ذكر الاول فان البحث عن تعليله وانه بما ذا يتضمن الاعتراف بثبوت حكم الاصل فانه مالم يثبت لاتطلب علة ثبوته ( قوله ) لابطال تأثيرها بالاستقلال فالواجب ان يقول ليس بعلة وان سلم فليس بمستقل (قوله) وبالجملة الترتيب بالطبع ، يعنى ترتيب الاعتراضات الطبيعي وقع كما وقع ترتبها بوضع اهل هذا الفن وقدجرى عليه المؤلف عليه السلام لانه قدم مايتعلق بالاصل ثم بالعلة الخ وحينئذ فيعرف الترتيب بالطبع من الوضع لتوافقهما وليس المرادمن النسبيه ان الطبع فرع الوضع كما توهم ذلك بعضهم فاعترض بان الاولى العكس ، واعلم ان ترتيب سائر الاعتراضات من اولها أيضاً بالطبع فلذا قال المؤلف عليه السلام وبالجملة الخ اشعار بالتعميم أي وبالجملة من غير تفصيل لمالم يذكره عليه السلام وبيان ترتيبها بما ذكر في الحواشي عن الآمدى وهو ان الاول ما يجب الابتدأ به الاستفسار ثم فساد الاعتبار ثم فساد الوضع ثم منع الحكم في الاصل ثم منع وجود العلة فيه ثم الاسئلة المتعلقة بالعلية كالمطالبة وعدم التأثير والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكونه غير مفض الى المقصود ثم النقض والكسر ثم المعارضة في الاصل ثم ما يتعلق بالفرع كمنع وجود العلة فيه ومخالفة حكمه لحكم الاصل واختلاف الضابط والحكمة والمعارضة في الفرع والقلب ثم القول بالموجب (قوله) ولم يذكر التلازم ، كما ذكره ابن الحاجب وغيره والمراد بالتلازم هنا هو اللزوم اعم من ان يكون من الطرفين بان يكون كل منهما لازما وملزوما أو من طرف بان يكون احدها ملزوما والآخر لازما من غير عكس كالعام والخاص مطلقا واما العام والخاص من وجه فلا تلازم بينهما ولاتناف كالاسود والمسافر (قوله) لانه تمسك بمعقول ، لان الاستدلال بالتلازم بين الحكمين اما بثبوت كل منهما على ثبوت الآخر ونفيه على نفيه ان كان بينهما تلازم تساو ، واما ثبوت الملزوم منهما على ثبوت اللازم ونفي اللازم على نفي الملزوم ان لم يتساويا لزوما بل كان احدهما ملزوما والآخر لازما واما بالتنافي بينهما ففي الانفصال الحقيقي ثبوت كل منهما مستلزم لنفي الآخر ونفيه ثبوته وفي منع الجمع ثبوت كل مستلزم نفي الآخر من غير عكس وفي منع الخلو نفي كل مستلزم ثبوت الآخر من غير عكس ومدار الاستدلال بما ذكرنا على الاقيسة الاستثنائية وتجري الاقترانية في التلازم أيضاً فجميع ماذكرنا تمسك بمعقول يكون الاستدلال به على قانون البرهان المنطقي (قوله) مفهوم من النص الخ ، لو قال مأخوذ من النص لكان اظهر يعني ان ما ذكرنا من الملازمات ان كان مأخوذاً من النص او الاجماع او القياس فالتمسك في الحقيقة بها والطريق البرهاني انما هو وصلة الى استخراج الاحكام من تلك الادلة الشرعية مثلا اذا قلنا وجد السبب فيوجد الحكم أوفقد الشرط أووجد المانع فيعدم الحكم فان كان ثبوت السببية والمانعية والشرطية بأحد تلك الثلاثة الادلة كان ثبوت تلك الاحكام بالشرع وان وقع التوصل اليها بقياس اقتراني كأن يقال هذا حكم دل عليه النص وكل حكم دل عليه النص فهو ثابت أو بقياس استثنائي كان يقال لوجد سبب هذا الحكم لوجد الحكم لكنه الخ واذا تحققت فجميع الاحكام الثابتة بالنص أو الاجماع أو

الاجماع او القياس فهو فى الحقيقة تمسك بهـا اذ ثبوت هـذه الملازمات الشرعية المستفادة من الاحكام الوضعيـة بدون الثلاثة محال بالاجماع ولانهم اعترفوا بان التلازم بين الحكمين لو عينت علته كان قياس عـلة فقد عاد قيـاس الدلالة ولا الخلاف فى كـون مذهب الصحابي حجة وفى المصالح المرسلة لتقدمهما (١) بل اقتصر على ذكر ثلاثة امور فى ثلاثة فصول فقال

## ( فصـل الاستصحـاب )

ومعناه ( بقاء التمسك بالدليل حتى يرد مايغيره ) بان يجعل الامر الثابت في الماضي باقياً الى الحـال لعدم العـلم بالمغير وقد يكون استصحـاباً لحكم عقلي ( كاستصحاب البرآءة الاصلية ) حتى يرد ناقل (و) قد يكون لشرعي كاستصحاب ( الملك والنكاح والطلاق ) حتى يرد مغير كالعلم بالبيع والطـلاق والاسترجاع ( وهو معمول به ) عند الاكثر من اصحابنا والشافعية خلافاً للمعتزلة (٢) وجمهور الحنفية (٣) والقرشي من اصحابنا قال العاملون ( لان تحقق الشيء ) في حال ( بلاظن معارض ) طار عليه ( يتسلزم ظن البقاء ) (٤) لذلك الشيء المتحقق ( ضرورة ) ولولا هذا الظن لما حسن من

(١) اما الخلاف في صحة مذهب الصحابى فتقدم في الاجماع عند قوله وقول الصحابى على غيره الخ من مسئلة اجماع المدينة واما المصالح المرسلة فتقدم في القياس في بحث المناسب وهي المسمى هنالك بالمرسل اه (٢) قد نقل الامام يحيي عليه السلام في الحاوى عن الجماهير من المعتزلة القول بالاستصحاب فينظر في ما هنا ولعـله سقط لفظ بعض من عبـارة المؤلف عليه السلام اه (٣) في العضد واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي قال السعد يشير الى أن اطلاق الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلى ، وهذا مايقولون أنه حجة في الرفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مؤرثه اه (٤) فان قيل، لانسلم أن افعالهم إنما كانت لظن بقاء ما كان وانما كان ذلك منهم تجويزاً لاحتمال اصابة الغرض فيما فعلوا كما يستحسنون الرمي الى الغرض لقصد الاصابة لاحتمال وقوعها وان كانت الاصابة مرجوحة لاراجحة ، قلنا احتمال الخطر ظاهر فيما ذكرناه فلو لم يكن ذلك مع ظن البقاء لما اقدموا عليه على ماهو المـألوف من احوالهم وانما يجوز الاقدام لوهم الاصابة فيما لاخطر في فعله كما ذكرتم لقصد التدرب حتى تحصل الاصابة غالبا اه

القياس من هذا القبيل لانه ينتظم فيها دليل هكذا هذا حكم دل عليه النص وكل مادل عليه النص فهو ثابت فالتوصل بالبرهان المنطقي الى استخراج الاحكام من النصوص لايخرجها عن كونها ثابتة بالنص أوالاجماع أو القياس والله اعـلم ، واعـلم ان المؤلف عليه السلام قيد التـلازم بانه تمسك بمعقول مفهوم من النص الخ لان كلامه عليه السلام في الاحكام الشرعية فلا يرد ان التلازم كثيراً ما يكون في الامور المعقولة (قوله) اذ ثبوت هذه الملازمات الشرعية الخ ، لم يتقدم في كلام المؤلف بيان الملازمات الشرعية الوضعية حتى تصلح الاشارة اليها ولعله يقال الاشارة الى مايفهم من قوله بالنص أو الاجماع أو القياس ، مثـال التلازم في الاحـكام الشرعيـة من صح طلاقه صح ظهاره ، ومثل مايكون حراما لايكون جائزاً وفي الاحكام العقلية كلما كان جسما كان مؤلفاً (قوله) من الاحـكام الوضعية ، كالصحة والبطـلان والشرطية والمانعية والسببيـة كقولهم وجد السبب فيوجد الحـكم أو فقد الشرط فيعدم الحكم ونحو ذلك وقد يكون استفادة الملازمة من الاحكام التكليفية مثل مالا يكون حراما يكون جائزاً أو نحو ذلك فينظر ما وجه الاقتصار على الاحكام الوضعية « قوله » محال، أى في الشرع ولذا قال بالاجماع اذ ماثبت بغيرها لا يكون شرعيـاً «قوله» ولانهم ، أي الاصوليين اعترفوا الخ قال في شرح المختصر التلازم بين حكمين من غير تعيين علية للتلازم والا كان قياسا ففي قولنا من صح طلاقه صح ظهاره العلة في صحة الطلاق هو كونه اهـلا للطلاق باستجماع شروط صحته فلو عينت الاهلية في هذا المثال كان قياس علة «قوله» فقد عاد ، أى التلازم الى قياس الدلالة يعني لعدم تعيين العلة في التلازم كما عرفت من اشتراط عدم تعيين العلة فيه بل انما دل التلازم عليها كما هو شان قياس الدلالة وحينئذ فيكون التلازم من قياس الدلالة فلا يكون دليلا مستقلا وينظر في عود جميع امثلة التلازم المذكورة في شرح المختصر الى قياس الدلالة واستيفاء الـكلام فى ذلك لايحتمله المقام «قوله» ولا الخلاف ، عطف على التلازم واعادة حرف النفي لطول الفصل (قوله) ضرورة

العاقل مراسلة من فارقه والاشتغال بما يقتضي مدة كالحراثة والتجارة والقراض (١) وارسال الهدية والوديعة الى بعيد والظن متبع شرعاً لما مر (وايضاً لو لم يكن طريقاً لاستوى الشك في الزوجية ابتداء وبقاء) والتالي باطل اما الملازمة فلانه لافارق بينهما إلا استصحاب عدم الزوجية في الاولى واستصحابها في الثانيـة فلولا اعتبـاره لاستوت الحالان واما بطلان اللازم فللاجماع على حرمـة الاستمتاع فيمن شك في ابتداء حصول الزوجية وعلى حله فيمن شك في بقائها وهكذا الكلام فيمن شك في ابتدآء الوضوء وفيمن علمه وشك في الحدث ولذا حكم عليه الصلاة والسلام باستدامة الوضوء حتى يسمع صوتاً او يجد ريحاً (و) قال الاخرون (انحصار ادلة الشرع في النص) من الكتاب والسنة (والاجماع والقياس) يقتضي ان لايثبت حكم شرعي بغيرها والاستصحاب ليس منها (٢) فلا يحتـج به في الشرعيات ، واجيب بان ذلك مسلم (في ابتدآء الحكم الشرعي) فلا يثبت الحكم ابتدآء الا بها واما في الحكم ببقـائه فممنوع بل يكفي فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم انحصارها فيما ذكرتم فان النزاع في كون الاستصحاب احدها (و) قالوا ثانياً لو ظن به البقاء لوقع (لزوم تقدم بينـة النفي) على بينة الاثبات لتأيدها باستصحاب البرآءة الاصلية ، قلنـا مسلم (لو حصل الظن بهما) وتأيد احدهما به لكن الظن منتف في بينة النفي لانه لايبعد غلطها في ظن الموجود معدوماً لعدم العلم به بخلاف بينة الاثبات ولان العلم بالاثبات طرقاً قطعية بخلاف النفي ولان انكار الحق اكثر من دعوى الباطل فتعارض الغلبة اصالته فلا يحصل به الظن عند وجود المعارض (و) قالوا ثالثا (٣) (نفي جواز القياس للظن)

من النقود والردود (١) أي المضاربة وهو توكيل في خالص نقد مضروب معين معلوم القدر بالتجارة ليكون الربح بينهما اه من النقود والردود (٢) فلا يكون الحكم ثابتاً به بل لعله ثابت بغيره اه رفواً (٣) وهو مما يخص بدفع استصحاب البرآءة الاصلية ، انه لاظن للبقآء على حكم

فيكون الاستدلال بقوله ولولا هذا الخ تنبيه على الضررة فلا تنافي «قوله» متبع شرعا لما مر ، من الدليـل على وجوب العمل بالظن « قوله » لاستوت الحالان اي في التحريم والجواز «قوله» فلايثبت الحكم ابتداء الابها واما في الحكم ببقائه ، فلا فيندفع بهـذا التقرير ما يقال ان المثبت بالاستصحاب هو البقاء وهو ليس بحكم شرعي « قوله » قلنا مسلم لو حصل الظن بهما الخ ، قديتوهم ان المؤلف عليه السلام لم يذكر الظن في الملازمة حتى يمنع الملازمة بقوله لو حصل الظن الخ وان الاولى ذكر الظن بعـد قوله باستصحاب البراءة الاصلية فيقال فيحصل الظن ببينة النافي وهـذا الوهم ساقط لان المؤلف عليه السلام قـد ذكر الظن في قوله في الملازمة قالوا ثانياً لو ظن به البقاء الخ « قوله » وتأيد احـدها به ، أي بالاستصحاب «قوله» لعدم العلم ، بالموجود مع بنائه للنفي على استصحاب الاصل «قوله» ولان للعلم بالاثبات طرقا قطعيـة ، يعني ان المثبت يدعي العلم بالوجود وللعلم بالاثبات طرق قطيعة من الحس وغيره بخلاف النفي فان طريقه وهو عدم العلم بالثبوت ظني قال السعد وفيه منع ظاهر ، واعلم ان قوله لان للعـلم الخ وجه لترجيح بينة المثبت وما قبله وما بعده اعني المعطوف عليه وهو قوله لانه لايبعد غلطها الخ والمعطوف وهو قوله ولان انكار الحق الخ وجهان لبيان انتفاء الظن عن بينة النافي فلو فصل هذا وقال وترجح بينه المثبت بان العلم الخ لكان اولى «قوله» ولان انكار الحق الخ ، بيان ما ذكره المؤلف عليه السلام ان النفس الى دفع غير الملائم اميل منه الى جلب الملائم ولذلك يدفع كل غير ملائم ولايجلب كل ملائم بدليل التجربة والاستقراء فنفي الواقع دفع لغير الملائم فيكون اكثر لميل النفس اليه فيكون انكار الحق وهو نفي الواقع اكثر واثبات الواقع في نفس الامر جلب للملائم فيكون ميل النفس اليه اقل فيكون دعوى الباطل وهو اثبات غير الواقع اقل فتكون بينة المثبت اولى لقلة دعوى الباطل فيها وكثرة انكار الحق في بينـة النافي « قوله » فتعارض الغلبة ، أي غلبة انكار الحق أي اكثريته كما في بينة النفي وقوله اصالة أي كون الاصل هو النفي «فلا يحصل به أي بكون الاصل هو النفي ظن عند وجود المعارض في النفي وهو كثرة انكار الحق وهـذا منع للملازمة أيضاً لانتفاء الظن بحصول المعارضة «قوله» نفي جواز ، اضافة نفي الى الجواز من اضافة المصدر الى الفاعل والمفعول الظن واللام للتقوية والمعنى ان جواز القياس ينفي الظن الحاصل بالاستصحاب

الحاصل من استصحاب حكم الاصل يبطل العمل بالاستصحاب بيان ذلك ان جواز القياس يستلزم انتفاء ظن بقاء الاصل لكونه برفع حكم الاصل بدليل انه يثبت به احكام لولاه لكانت باقية على النفي فلا يحصل الظن ببقاء الحكم الاصلي الا عند انتفاء قياس برفعه ولا سبيل الى الحكم بذلك الانتفاء لعدم تناهي الاصول التي يمكن القياس عليها فمن أين للعقل الاحاطة بنفيها. قلنا هذا التقريب انما يتم (قبل البحث) والتفتيش عن الاصول (وهو خلاف الفرض) فان الفرض فيما بحث فيه العالم فلم يجد ما يرفع حكم الاصل ولا حاجة الى القطع بانتفاء القياس الرافع بل الظن كاف وهو حاصل على تقدير عدم الوجدان مع البحث ومجرد الاحتمال لا ينافيه (١) بل يلازمه (واما استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف) كاستدلال الشافعية على ان الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بان ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه اجماعاً فيبقى على ما كان عليه (فالحق نفيه) فلا يكون حجة عند أئمتنا عليهم السلام والغزالي لان الدليل انما هو الاجماع وهو مقيد بعدم الخارج فاذا وجد فلا اجماع (٢)

﴿ فصل ﴾ اختلف (٣) (في تعبده عليه السلام) وتكليفه (قبل البعثة بشرع) على ثلاثة أقوال اولها (الثبوت) وهو اختيار البيضاوي وابن الحاجب وغيرهما (و) ثانيها (النفي) وهو اختيار ابي الحسين البصري وبعض المتكلمين (و) ثالثها (الوقف) وهو قول الجويني والغزالي والآمدي (و) اختلف أيضاً (على) القول (الاول) هل كان متعبداً (٤) بدين معين ام لا (قيل معين) ثم اختلف

---

البرآءة مع جواز الاقيسة والا لوجب استصحاب عدم الحكم في الفرع ، قلنا من لا ينقل البرآءة بالقياس بتخريج المناط يمنع عدم بقآء حكم الاصل ومن ينقلها به يقول الغرض استصحابه بعد بحث العالم عن المعارض فلم يجده فاذا وجد القياس المعارض له امتنع الاستصحاب اه مختصر وشرحه للجلال والله اعلم (١) أي مجرد احتمال قياس رافع لا ينافي ظن انتفائه بل يلازمه وانما المنافي له احتمال مساو أو راجح اه سعد والله اعلم (٢) قال في جمع الجوامع وشرحه للمحلى بعد ذكر تحرير محل النزاع في الاستصحاب والخلاف فيه ما نصه ، فعرف مما ذكر أن الاستصحاب الذي قلنا به دون الحنفيه وينصرف الاسم اليه ثبوت أمر في الزمن الثاني لثبوته في الاول لفقدان ما يصلح للتغيير من الاول الى الثاني فلا زكاة عندنا فيما حال عليه الحول من عشرين ديناراً ناقصة تروج رواج الكاملة ، وأما ثبوته أي الامر في الاول لثبوته في الثاني فمقلوب أي فاستصحاب مقلوب كان يقال في المكيال الموجود الآن كان على عهده صلى الله عليه وعلى آله وسلم باستصحاب الحال في الماضي اه المراد نقله (٣) ومحل الخلاف فروع اختلفت فيها الشرائع أما الاصول المتفق عليها في جميع الشرائع كالتوحيد ومعرفة الله تعالى وصفاته فلا خلاف فيها بين الانبيآء فان اعتقادهم واحد اه زكريا (٤) بفتح البآء كما ضبطه المصنف أي مكلف اه محلى ، وقال الشيخ زكرياء في حواشيه من تعبده أي اتخذه عبداً ونقل الزركشي في البحر عن شرح التنقيح للعراقي ان المختار كسر البآء لان فتحها يقتضي

«قوله» في الشرح يبطل العمل ، هو خبر نفي الجواز واما في المتن فخبره قوله قبل البحث الحاصل من الاستصحاب «قوله» ومجرد الاحتمال ، أي احتمال قياس واقع لا ينافيه أي الظن بل يلازمه اذ لو انتفى لكان قطعاً لا ظناً انما ينافي الظن الاحتمال المساوي والراجح «قوله» فصل في تعبده صلى الله عليه وآله وسلم ، أي تكليفه بالعبادة من تعبده اتخذه عبداً والمراد بالتعبد في قوله فيما يأتي والتحنث التعبد الاتيان بالطاعة والعبادة فالاول من العبودية والثاني من العبادة

أهل التعيين فقيل هو شرع نوح وقيل شرع ابراهيم وقيل شرع موسى وقيل عيسى (وقيل) هو (ماثبت له) من الشرائع السالفة بطريق مفيدة للعلم (وهو المختار)، احتج (الاول بانه تضافر الاحاديث بتحنثه وحجه وطوافه وركوبه) (١) اما تحنثه فقد جاء في الحديث الصحيح انه كان يخلو بغار حرآ فيتحنث (٢) فيه الليالي ذوات العدد والتحنث التعبد حتى جاءه الحق وهو في غار حرآ واما حجه وطوافه فقد ثبت انه ﷺ كان يحج ويقف مع الناس بعرفات ولا يقف مع الحمس (٣) والحج كانت العرب تطوف فيه، وفي السيرة كان اول مايبدأ به اذا انصرف من جواره يعني في غار حرآء الكعبة قبل ان يدخل بيته فيطوف بها سبعاً او ماشاء الله من ذلك، واما ركوبه ففي حديث جبير بن مطعم قال لقد رأيت النبي ﷺ قبل ان ينزل عليه الوحي وانه لواقف على بعير له بعرفات مع الناس من بين قومه حتى يدفع معهم منها قال جبير بن مطعم حين رءآه واقفاً بعرفة مع الناس هذا رجل احمس وما باله لايقف مع الحمس حيث يقفون (٤) وحل الركوب انما طريقه الشرع (٥)، قالوا تعبده ﷺ بشرع يستلزم مخالطته لاهل ذلك الشرع للاخذ عنهم ومن تتبع كتب السير علم انتفائها فينتفي الملزوم، (و) اجيب بان (استلزام التعبد المخالطة ممنوع في التواتر

---

أن الله تعالى تعبده بشريعة سابقة وذلك يا باحكايتهم الخلاف اه وقال في النهاية المختار كما قال الجويني أنه كان صلى الله عليه وعلى آله وسلم متعبداً بفتح الباء وكسرها أي مكلفا أومكلفاً نفسه بالعبادة قبل البعثة بشرع لما في الاخبار أنه كان يتعبد كان يصلي كان يطوف وتلك الاعمال شرعية يعلم من مارسها قصد موافقة أمر الشرع ولايتصور من غير تعبد فان العقل بمجرده لايحسنه، والمختار الوقف عن تعيينه والمختار بعد البعثة المنع من تعبده بشرع من قبله لان له شرعاً يخصه اه (١) الظاهر أنه كان يحج ويطوف ويتحنث تبركا بما تواتر اليه من شرع من قبله جملة ولا دلالة في ذلك على أنه نزل عليه وحي به أو الهام من قسم الوحي فاثبات تعبده بشرع من قبلنا موقوف على الوحي عند من ينفي حكم العقل ويجوز أن كل من بلغه شيء من شرع الانبيآء قبله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وجب عليه العمل به لتواتر نبواتهم ومعجزاتهم اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) أي يتجنب الحنث وهو الاثم بعبادة الاصنام وغيرها مما كانت العرب تفعله وذلك أنه كان يعتزل الى غارحرا اه جلال (٣) في القاموس والحمس الامكنة الصلبة جمع احمس وبه لقب قريش وكنانة وجديلة ومن تابعهم في الجاهلية لتحمسهم في دينهم أو لالتجائهم بالحمساء وهي الكعبة لان حجرها أبيض الى السواد اه، وقيل الحمسة الحرمة فسموا حمسا لنزولهم بالحرم اه من بعض كتب الحديث (٤) قال في الكشاف وذلك لما كان عليه الحمس من الترفع على الناس والتعالي عليهم وتعظمهم عن ان يساووهم في الموقف وقولهم نحن أهل الله وقطان «» حرمه فلا نخرج منه فيقفون بجمع والناس بعرفات اه «» في القاموس وقطن فلاناً خدمه فهوقاطن جمعه قطان اه وجمع بلالام المزدلفة اهمنه (٥) تبع العضد الذى ينفي حكم العقل قال في القسطاس ولان المعلوم الى آخر ما

(قوله) تضافر التضافر الاجتماع والتعاون قال السعد يكتب بالضاد فالجموع متضافرة على القدر المشترك وان كان كل واحد آحاديا قال في شرح المختصر وتلك اعمال شرعية تعلم بالضرورة ممن يمارسها قصد الطاعة وهو موافقة أمر الشارع ولايتصور من غير تعبد فان العقل بمجرده لا يحسنه وبهذا التقرير يندفع اعتراض الآمدى من انا لا نسلم ثبوت شيء من ذلك بنقل يوثق وتتقدير ثبوته فلا يدل على انه كان متعبداً شرعا لاحتمال ان يكون بطريق التبرك بفعل مثل مانقل جملته عن الانبياء المتقدمين واندرس تفصيله وكذا يندفع ما ذكره في المنهاج والقسطاس من انه قد يحسن الطواف والسعي اذا كان هناك غرض وقد كان الغرض دفع الذم من قومه والعقل قاض بذلك فلعله فعل ذلك لهذا الغرض «قوله» بتحنثه الخ، قال في المنهاج وكذا كان يسعى ويحرم وكل ذلك انما يحسنه الشرع لا العقل «قوله» والتحنث التعبد، في شرح المختصر التحنث الاعتزال للعبادة «قوله» مع الحمس، هم قريش كان لهم في الوقوف والافاضة امور يختصون بها من بين الناس كما ذلك معروف «قوله» والحج كانت العرب تطوف فيه، وقد ثبت انه صلى الله عليه وآله وسلم كان يحج مع الناس فيثبت طوافه كما كانوا يفعلون «قوله» وحل الركوب انما طريقة الشرع، فيندفع بهذا ما ذكره اصحابنا من ان العقل يستحسن تحميلها المشقة

---

(قوله) الاعتزال للعبادة، ماذكره الشارح هو الموافق لما في النهاية

لحصول التواتر من دونها ( و ) هي ( غير مفيدة في غيره )كالاحاد (١) لانا لاندعي تعبده الا علم شرعيته والاحاد لاتفيد علماً ( والخلاف ) في تعبده ﷺ وتعبد امته بشرع من قبله من الانبياء عليهم السلام ( بعد البعثة ) واقع ( كذلك ) أي كما وقع الخلاف في تعبده بشرع من قبله قبلها فذهب الاكثر من اصحابنا والحنفية والشافعية انه انكان متعبداً بما صح له وعلمه من شرائع من قبله بطريق الوحي (٢) او التواتر لامن جهة كتبهم ونقل اربابها لانهم حرفوا واظهروا العداوة فلا يعتبر نقلهم ولا نقل من اسلم منهم كعبدالله بن سلام وكعب الاحبار لانه عن كتبهم والتحريف فيها من زمن داود عليه السلام لقوله تعالى « لعن الذين كفروا من بني اسرآئيل »الاية وذهبت المعتزلة والاشاعرة والآمدى وبعض أئمتنا الى المنع من ذلك ( المثبت لما

---

في سيلان اه عن خط العلامة عبد القادر (١) لانها انما افادت في هذه الامة لاجماع الصحابة على العمل بها ولم يكن للاجماع صحة قبل ذلك اه جلال مع تصرف يسير (٢) قال في الثمرات في سورة البقرة في قوله تعالى « ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون » والثمرة من ذلك أن توبة المرتد مقبولة وذلك لانهم ارتدوا بعبادتهم للعجل لما قال لهم السامرى هذا الهكم واله موسى وقد ذهب الى هذا اكثر العلماء ثم قال لكن الاستدلال بهذه الآية على هذا الحكم مبنى على أن شرائع من تقدمنا تلزمنا مالم تنسخ ، وهذا ظاهر المذهب نص عليه المؤيد بالله واختاره المنصور بالله وابن الحاجب واليه ذهب بعض الحنفية والشافعية وذهب بعضهم الى انا غير متعبدين بشرع من تقدم ، واختاره الشيخ أبو الحسن والغزالي وهكذا اختلفوا هل كان النبي صلى الله عليه وعلى وآله وسلم متعبداً قبل البعثة بشيء من الشرائع املا فاهل القول الاول يذهبون الى أنه كان متعبداً بشرائع من تقدم من الانبيآء ، واهل القول الثانى يذهبون الىانه عليه السلام لم يكن متعبداً بشريعة احد قبله من الانبيآء ، حجة الاولين قوله تعالى عقيب ذكر الانبيآء « أولئك الذين هداهم اللهفبهداهم اقتده » الاقتدآء انمايكون في الشرعيات فاما في العقليات فالواجب الرجوع الىدليل العقل ، قالوا يعنى الآخرين ، امره بهدى مضاف الى جماعتهم وذلك العدل والتوحيد ، دليل آخر قوله تعالى « وان احكم بينهم بما أنزل الله » وقوله تعالى « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار » وقوله تعالى « ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الظالمون » بعدقوله تعالى« وكتبنا عليهم فيها» وقوله تعالى « واتبع سبيل من أناب الي »وقوله تعالى«شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا اليك وما وصينابه ابراهيم وموسى وعيسى » وقوله تعالى « ثم أوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفاً » قالوا أراد في اصول الدين لان الملة والدين يطلقان على ذلك ، وروى أنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لما حكم بالقصاص في سن كسرت قال كتاب الله يقضي بذلك وأراد قوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ، الى قوله والسن بالسن » وهذا إشارة الى التوراة وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من نام عن صلاته أو نسيها فليصلها اذا ذكرها وقرأ واقم الصلاة لذكرى وهذا امر لموسى وروى أنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم رجع الى التوراة في رجم اليهودى قالوا أراد عليه السلام بقوله كتاب الله يقضي بذلك فمن اعتدى عليكم الآية والحديث الآخر أراد

اذا قوبلت بنفع يجبرها ويزيد قال في القسطاس ولان المعلوم من حال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فعل ذلك لالنفعها بل لمجرد الرفاهية من السير وغيرذلك فيما يعود نفعه اليه وقد كانت له قبل البعثة تجارات واسفار يركب فيها الحيوانات لاغراضه الخاصة وهذا امر ظاهر لايدفع « قوله » لقوله لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل الخ ، فقوله بما عصوا ظاهره العموم فيدخل التحريف في ذلك الزمان

---

حيث قال يقال فلان يتحنث اى يفعل فعلا يخرج به عن الاثم كما تقول يتأثم و يتحرج اذا فعل ما يخرج به عن الاثم والحرج اه ح

تقدم )من الاحتجاج (١) على كونه عليه الصلاة والسلام متعبداً قبل البعثة والاصل بقاء ماكان على ماكان (٣) لما مر في الاستصحاب (وللاستدلال بقوله تعالى النفس بالنفس) (٢) على وجوب القصاص فى ديننا وهذا الاستدلال متفق عليه والاية واردة في بني اسرآئيل فلولا انه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بوجوب القصاص فى بني اسرآئيل على وجوبه فى دينه (٤) ( ونحوها ) كما جاء فى صحيح مسلم ان رسول الله ﷺ قال اذا رقد احدكم عن الصلاة او غفل عنها فليصلها اذا ذكرها فان الله تعالى يقول « أقم الصلاة (٥) لذكري » وهى مقولة لموسى عليه السلام وسياق كلامه عليه الصلاة والسلام يدل على الاستدلال بها ومن ذلك احتجاجهم على جواز القسمة بالمهاياة بقوله تعالى « لها شرب » الاية وقوله تعالى « ونبئهم ان المآء قسمة بينهم » اخبار عن صالح عليه السلام ( و ) احتج المانع اولا بتصويب النبي ﷺ لمعاذ فى حديثه السابق (٦) مع انه لم يذكر شرع من قبلنا ولو كان متعبداً لم يصوبه مع الترك ، وأجيب بان ( تصويب معاذ فى تركه ) لشرع من قبلنا اما ( لشمول الكتاب له (٧) او لقلته ) أي لقلة ماهو مدرك للاحكام منه جمعاً بين الادلة ( و ) ثانياً بانه يلزم من التعبد به وجوب تعلم احكامه والبحث عنها والاجماع بنفيه واجيب بان ( الاقتصار على التواتر ) لكون الآحاد لا تفيد لعدم العلم بعدالة الاوساط

---

أنهم امروا كما أمر موسى وراجع التوراة في الرجم لتكذيبهم لانهم أنكروا الرجم ،واحتج الباقون بقوله تعالى « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً وبحديث معاذ فانه لم يذكر الشرائع المتقدمة وصوبه النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبانه لم يكن يراجع التوراة ولا امر بتعلمها وبانه شرعه صلى الله عليه وعلى آله وسلم مضاف اليه اه (١) المشهور في وجه الاستدلال ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم تمسك بما في التوراة وعدل المصنف الى الاجماع لكونه قطعيا ومع ذلك فانما يقوم حجة على من ينكر كونه عليه الصلاة والسلام بعد البعثة متعبداً بشرع من قبله مطلقاً سوآء ثبت ذلك للنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بطريق الوحى وذكره الله تعالى في القرآن ام لا اه سعد والله اعلم (٢) حتى يوجد النافي اذ لا نزاع في مثل هذا الاستصحاب فهذا يقوم حجة على القائلين بكونه متعبداً قبل البعثة وعلى الواقفين وعلى النافين جميعا اه سعد (٣) وأجيب بان الدليل انما هو كتب عليكم القصاص في القتلى الآية اه جلال (٤) فكان اجماعاً لكن يقال غايته الاجماع السكوتى ولا يخفى عدم حجيته مع قوله تعالى « كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر » الآية ومع احاديث في ذلك منها من قتل قتيلا فهو بخير النظرين اما أن يعفو وإما أن يقتل اخرجه الترمذى واخرجه مسلم بلفظ واما أن يقاد عن ابى هريرة اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٥) واجيب بالنكارة في الحديث فان الآية قالت لذكرى والحديث أراد ذكر الصلاة فهى نكارة في المتن وفي الاسناد ضعف ايضاً اه جلال (٦) في مسئلة التعبد بالقياس (٧) قد يقال لا شمول فان المتبادر عند الذكر انما هو القرآن فانه الظاهر والغالب اطلاقه حينئذ عليه اه والله اعلم (*) على أن المراد بكتاب الله تعالى جنس

---

« قوله » في الاستصحاب ، احتجاج المعتزلة بالاستصحاب ينافي مامر من عدم كونه دليلا عندهم « قوله » لشمول الكتاب له ، بناء على ان المراد بكتاب الله في لفظ معاذ جنس الكتب السماوية وان كان الظاهر المتبادر الى الفهم هو القرآن ذكره في الحواشي «قوله» منه ، أي من شرع من قبلنا «قوله» وجوب تعلم احكامه، أي يجب علينا تعلم احكام شرع من قبلنا لكونه فرض كفايه كمعرفة سائر الاحكام

---

(قوله) واحتجاج المعتزلة الخ ، المعتزلة ما نعون فتأمل للشرح اه ح عن خط شيخه وفي حاشية كلام الشرح مستقيم فانه جعل هذا

« قـوله » للقطـع بـأنهـا لم تنسخ جميـع الاحـكـام ، كالقصاص وحد الزنا ونحو ذلك وقد استدل في شرح المختصر على هذا بقوله والاوجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الـكفر لثبوتهما في تلك الشرايع وعـدل المؤلف الى الاستدلال بهذه الآيات الشاملة لغير الاعتقاديات ليندفع ما أورده السعد على ماذكره في شرح المختصر وهو ان الـكلام في التعبد بشرع من قبلنا انما هو في الفروع لا في الاعتقادات قال في المنهاج لان اعتقاد الانبياء عليهم السلام كلهم واحد لايختلف بخلاف العمليات فالمصالح فيها مختلفـة باختـلاف الازمنة والاشخاص لـكن مقتضى ما ذكره المؤلف عليه السلام في هذه الآيات وجوب التعبد بجميع الاحكام فكيف يصح الاستدلال بها على ان شريعته صلى الله عليـه وآله وسلم لم ينسخ الا البعض اذ مقتضاه انه لا يجب التعبد الا بالبعض «قوله» بعد وصف المتقين بالـكل ، أي بالايمان والشرايع لقوله تعالى هـدىً للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة الخ ولعل المراد ان المتقين وصفوا بجنس الشرايع لا بكلها اذ لم يوصفوا الا ببعضها «قوله» لايقال الخ ، حاصل هـذا الاعتراض ان الآيات المذكورة لايتم بها الجواب لان المراد بها العقائد لا العمليات التي هي محل النزاع لانها عمومات مخصوص عنها أي مخرج عنها احـكام منسوخـة لثبوت نسخ البعض قطعاً كالتوجـه الى بيت المقدس وصوم عاشوراء ونحو ذلك مما يكثر فتخص هـذه العمومات بالعقائد جمعاً بين الادلة الدالة على نسخ تلك الاحكام المخرجة وهذه العمومات هذا مقتضى ظاهر العبارة لـكن لايخفى ان هذا الاعتراض غير متوجـه من اصله فان هـذه العمـومات اذا كانت مخصوصاً عنها فالجمع حاصل بدون تخصيصها بالعقائد اذ يكفي في الجمع بقاء البعض الذى لم ينسخ من العمليات داخلا في هذه العمومات فان بعض الفروع لم ينسخ قطعاً كالقصاص وحد الزنا ونحو ذلك ، ولو قرر المؤلف عليـه السلام الاعتراض بغير ما ذكر وهو ان هـذه العمومات مختصة بالعقائد جمعاً بين ادلة المانعين للتعبد بشرع من قبلنا مطلقا وبين هذه العمومات لـكان الاعتراض متوجهاً ، وما احسن ما ذكره الامام المهدي عليه السلام في المنهاج فانه استدل بهذه الآيات لمن اثبت التعبد بكل مالم ينسخ واجاب بان الادلة لما قامت على المنع من التعبد بشرع من قبله صلى الله عليه وآله وسلم وجب حمل هذه الآيات على ما يوافق تلك الادلة فيكون المراد امره صلى الله عليه وآله وسلم بمطابقة اعتقاداته صلى الله عليه وآله وسلم لاعتقاد الانبياء عليهم السلام في التوحيد والعدل وفيما اخبروا به من البعث والنشور الى آخر كلامه « قوله » مخصوص عنها لثبوت نسخ البعض قطعاً ، كالتوجه الى بيت المقدس وصوم عاشوراء ونحو ذلك مما يكثر تعداده ولعل المؤلف عليـه السلام اطلق التخصيص هنا على النسخ مجازاً في قوله مخصوص عنها الخ وذلك لمشابهـة النسخ هنـا للتخصيص صورة «قوله» النسخ مبين لمدة ما انتهت مدته ، لان النسخ تخصيص في الازمان فلا رفع فيه لحكم اصلا وحينئذ فلا يحتاج الى الجمـع بـين الادلة بتخصيص هـذه العمـومات بالعقائـد اذ المنسـوخ خارج عن الاصـل أي عن

( ينفي وجوب تعامها ) لان التواتر لايحتاج الى تعلم وبحث (١) ( و ) ثالثاً بالاجماع على ان شريعته ناسخة لكل الشرائع وهو ينافي تعبده بها ، وأجيب بان ( نسخ شريعته ) انما هو ( لما خالفها ) من الاحكام للقطع بانها لم تنسخ جميع الاحكام الا ترى الى قوله تعالى « فبهداهم اقتده » والهدى اسم الايمان والشرائع جميعاً لقوله تعالى « أولئك على هدى من ربهم » بعد وصف المتقين بالـكل وقوله « اتبع ملة ابراهيم حنيفاً وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً » والملة والدين اسم الكل لايقال هذه العمومات مخصوص عنها (٢) لثبوت نسخ البعض قطعاً فتختص بالعقايد جمعاً (٣) بين الادلة لانا نقول النسخ مبين لمدة ما انتهت مـدته فالمنسوخ خارج عن الاصل بالدليل

---

الكتب السماويه وان كان الظاهر المتبادر الى الفهم هو القرآن اه سعد (١) لـكن لايخفى ضعف هذا الجواب فان التواتر انما يحصل بالبحث وانما الذى لايحتاج الى البحث هو البديهي اه جلال (٢) أى مخرج عنها احـكام منسوخة كالتوجه إلخ سيلان اه (٣) يقال الجمع حاصل من غير اختصاصها بالعقائد فتأمل ولو اجاب بذلك المؤلف لـكان اولى اه والله اعلم

---

دليلا للقائل بالتعبد بشرع من قبله وهو غير المعتزلة اه محمد بن زيد ح (قوله) ولو قرر المؤلف الاعتراض الى قوله متوجها ، هذا هو الذى

ويكفي فيه تبديل حكم ما فيبقى الباقي على الظاهر وهو الموافقة فى سائر الاحكام

﴿ فصل الاستحسان ﴾ (١) مختلف فى تحقيق معناه وكونه دليلا معمولا به فقال به بعض اصحابنا والحنفية والحنابلة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع (٢) أي اثبت حكما من تلقاء نفسه لا من قبل الشارع وقد (قيل) فى معناه (هو العدول) بحكم المسئلة عن حكم نظائرها (الى خلاف النظير لوجه اقوى) ذكر هذا المعنى ابوطالب في المجزي ورواه عن شيخه ابي عبدالله البصري وهو قول المنصور بالله و الكرخي (وقيل) هو العدول (من قياس الى قياس أقوى) ورواه فى الفصول عن المؤيد بالله وبعض الحنفية فهو أخص مطلقاً مما قبله (وقيل) هو (تخصيص قياس باقوى) منه قياس اوغيره فهو اخص مطلقاً من الاول ومن وجه من الثاني (وقيل) هو (ترك) حكم (طريق الى) حكم طريق (اقوى) وهذا الوجه قريب من الاول (ولا نزاع في الجميع) من الوجوه التي مرت فلا يصلح شيء منها محلا للنزاع (وقيل) هو (العدول عن حكم الدليل لمصلحة) للناس كدخول الحمام من غير تعيين الاجرة وزمان المكث وقدر الماء وذلك على خلاف الدليل الدال على حكم تعيين المنفعة والاجرة فى الاجارات وعلى تعيين المبيع والثمن فى المبايعات (ورد) هذا الوجه (بانه ان جرى فى زمنه) صلى الله عليه وآله وسلم (او زمنهم) أي زمن الصحابة رضى الله عنهم (من غير انكار) منهم (فمقبول) لثبوته بالسنة فى الاول (٣) وبالاجماع فى الثاني (٥) (والا) يثبت كذلك (فمردود) قطعاً لان الشرعيات لا تترك لمصالح الناس واغراضهم (وقيل) هو (دليل ينقدح (٦) في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه ورد بانه ان تحقق) ثبوت الدليل المنقطع في نفسه (فحق) واجب اتباعه والعمل به ولا اعتبار بالتعبير (٤) الا في حق الغير (والا) يتحقق ثبوته بل كان معنى انقداحه في نفسه الشك فيه (فباطل) مردود بالاتفاق اذ لا تثبت الاحكام بمجرد

---

(١) قال ابن القيم عن مالك تسعة اعشار العلم الاستحسان وقال اصبغ الاستحسان في العلم ابلغ من القياس وقال ابن خويز منداد معنى الاستحسان عند المالكية القول باقوى الدليلين اه زكريا والله اعلم (٢) بتشديد الراء اه من شرح جمع الجوامع للمحلى ، قلت لا معنى لجزمه بتشديد الراء في قوله فقد شرع ، يريد الزركشي في شرح الجمع لانه ذكر مثل كلام المحلي ، والذى احفظه بالتخفيف ويقال في نصب الشريعة شرع بالتخفيف قال الله تعالى « شرع لكم » الآية اه من شرح ابى زرعة على الجمع وقال ابن ابى شريف شارح الجمع هو بالتخفيف وأشار الى انه الصواب وضعف التشديد في الراء اه (٣) وهي تقريره صلى الله عليه وعلى آله وسلم اه (٤) وكلاهما تخصيص لعموم المنع من المعاوضة بالمجهول اه جلال (*) واذا كان مستنده غير ذلك من نص أو اجتهاد صحيح فالاستناد اليه صحيح اه جلال (٥) في حاشية اى يظهر اه (٦) اتفاقاً

أي يكفي في نسخ ما انتهت مدته تبديله بحكم ما ولو من احكام شريعتنا من غير ان يتوقف نسخه على ان يكون الحكم مرفوعا لكن هذا مبنى على اشتراط كون النسخ الى بدل وقد سبق انه غير شرط « قوله » فيبقى الباقي ، يعنى من الاحكام التى لم تنسخ على الظاهر وهو الموافقة لهذه الشريعة في سائر الاحكام ينظر في وجه توقف الجواب على زيادة هذا الكلام وفي معناه والله اعلم «قوله» فقد شرع ،بالتخفيف أي حكم بغير دليل بل لامر يرجع الى اختيار النفس قال الامام الحسن عليه السلام كما ان في ادلتهم ما يشعر بذلك قالوا ولولا ان المعنى ما ذكر لما عظم الاحتجاج واتسع نطاق الحجاج « قوله » هو العدول الى خلاف النظير الخ ، كمسئلة المصراة ومسئلة نبيذ التمر فان تغير الماء بطاهر غير مطهر يبطل اجزاءه للوضوء وقد اخرج عن ذلك نبيذ التمر «قوله» فهو اخص مطلقا ، من الاول اذ العدول بحكم المسئلة اعم من ان يكون على جهة التخصيص اولا «قوله» ومن وجه من الثانى ، لوجود الثانى بدون هذا في العدول على غير جهة التخصيص ووجود هذا بدون الثانى في العدول على جهة التخصيص لغير قياس اقوى «قوله» وهذا الوجه قريب من

---

تعطيه عبارة المؤلف فتأمل في كلام المحشي اه ح عن خط شيخه (قوله) كما ان في ادلتهم ما يشعر

الاول ، بل هو اعم مطلقاً لخلوه عن التقييد بكون العدول اليه خلاف النظير « قوله » مثل قول ابى الحسين ، واسترجحه الامام المهدى عليه السلام « قوله » غير شامل ، يعنى كشمول الالفاظ «قوله» لوجه ، متعلق بترك وقوله خفي ، لم يذكر هذا القيد في المنهاج والفصول «قوله» اقوى ، احتراز عن العدول عن النص الى القياس أو الى نص اضعف وذلك لان الاستحسان هو العلم بحسن الشيء والعدول الى الاقوى مستحسن أي معلوم حسنه بخلاف العدول الى الاضعف «قوله» وبقوله في حكم الطاري عن القياس المتروك به الاستحسان ، فان ذلك ليس للاستحسان بل هو عمل بغير الطاري لان الاستحسان كالطاري على القياس حيث لا يعمل الا به بعد بطلان القياس ذكره في المنهاج ومثاله ما قالت الحنفية في سبق الحدث أي غلبته في الصلاة القياس انه كن تعمد الحدث الا انا استحسنا في سبق الحدث انه لا يفسدها للخبر من سبقه الحدث فليخرج منها ويتوضاء ويبنى على ماقد فعل ثم انهم تركوا الاستحسان فيمن احتلم في صلاته فقالوا انه لا يبنى وان كان وجه الاستحسان في سبق الحدث يقتضي ذلك عدولا منهم الى اصل القياس «قوله» وقيد الطاري بالحكم ، أي زاد لفظ الحكم حيث قال في حكم الطاري «قوله» لان المتأخر ظهور الوجه الخ ، بعد ان كان خفياً لا ثبوته فليس هو المتأخر لانه ثابت في نفس الامر واظهره الاجتهاد فليس طاريا من كل وجه «قوله» كما يظهر بالضرورة ، أي كالحكم الذى يظهر العلم به ضرورة بعد ان كان خافياً فانه ثابت في نفس الامر اذ لو لم يكن ثابتاً لم يكن معلوما ضرورة وكذا ما ظهر بالنص فانه ثابت في نفس الامر والا لم يكن معلوما (قوله) في مقابلة القياس الظاهر ، أي الجلى الذى تسبق اليه الافهام كذا ذكره السعد قال السعد وهو حجة لان ثبوته بالدلائل التى هي حجة اجماعا لانه اما بالاثر كالسلم الخ (قوله) سواء كان ، أي الدليل الذى هو الاستحسان اثراً الخ (قوله) كالسلم والاجارة ، لانها بيع معدوم اما عين أو منفعة فالقياس عدم صحة بيعها ( قوله ) وبقاء الصوم مع ، حصول المنافي للصوم في حق الناسي والقياس ان يفطر كالحيض واستحسنوا عدم الافطار للخبر وهو انما اطعمه الله وسقاه (قوله) أو اجماعا ، عطف على اثراً (قوله) كالاستصناع ، أي طلب الشخص ان يصنع له شيء من المصنوعات مع ان الاعيان من الصانع وهي معدومة كالجلد من الاسكاف وذلك بيع معدوم واجارة فالقياس ان لا يصح (قوله) وتخصيص اثر السلم ، مبتدى خبره قوله لا ينافي تمثيل الاستحسان واثر السلم واجماع الاستصناع فاعل تخصيص وقوله عموم ماليس عندك مفعول التخصيص وهذا الكلام اشارة الى ايراد تقريره ان الدليل الدال على جواز السلم والاجماع الدال على الاستصناع لم يقابلا مادل على عدم جواز بيع المعدوم وهو لا تبع ماليس عندك بل خصصاه والتخصيص ليس من محل النزاع كما ذكره البيضاوي فكيف صح التمثيل بهما فاجاب بان التمثيل بالنظر الى معنى الحديث ومناط حكمه أي علة حكمه وقوله العام صفة لحكمه فهذا الاستحسان يصدق عليه انه مقابل للمناط والعلة (قوله) أو ضرورة ، بالنصب عطف على اثراً (قوله) كطهارة الحياض والابار ، اعني بعد النزح فان القياس على سائر المتنجسات أنها لا تطهر بذلك لكن طهرت ضرورة (قوله) أو قياساً خفياً ، عطف على اثراً يعنى أو كان الدليل قياساً خفياً كسور سباع الطير القياس الجلي يقتضي نجاسته عند الحنفية كسور سباع البهائم وهو طاهر بالقياس الخفي لانها تشرب بمناقيرها وهي عظام طاهرة ( قوله ) وامثلته ، أي الاستحسان ويحتمل ان يريد امثلة القياس

الاحتمال والشك ( وقيل ) في معناه ( غير ذلك ) مثل قول ابى الحسين هو ترك وجه اجتهادي (١) غير شامل لوجه خفي اقوى هو في حكم الطاري على الاول واحترز بقوله غير شامل من ترك العموم الى الخصوص وبقوله في حكم الطاري عن القياس المتروك به الاستحسان (٢) وقيد الطاري بالحكم لان المتأخر ظهور الوجه الاستحساني لا ثبوته كما يظهر بالضرورة او النص والذي استقر عليه رأي المتأخرين من الحنفية ان الاستحسان دليل يقع في مقابلة القياس الظاهر سواء كان اثراً كالسلم والاجارة وبقاء الصوم مع المنافي في حق الناسي أو اجماعاً كالاستصناع ودخول الحمام وتخصيص اثر السلم واجماع الاستصناع عموم حديث لا تبع ماليس عندك لا ينافي تمثيل الاستحسان بهما نظراً الى معناه ومناط حكمه العام او ضرورة كطهارة الحياض والآبار او قياساً خفياً وامثلته كثيرة (وهذه) الاقوال ( تنفي تحقق

اهـ مختصر (١) يعنى لاقطعي وقوله غير شامل يعنى كشمول الالفاظ اهـ (٢) في بعض

بذلك ، يتحقق من محله ان شاء الله تعالى اهـ ح

الخفي ( قوله ) لرجوعها الى الترجيح بين الادلة ، اما على الاقوال الاربعة المتقدمة وكلام ابى الحسين فظاهر رجوعها الى الترجيح واما على القول الخامس والسادس فالمردود منهما لا كلام في سقوطه واما المقبول منهما فرجعه عند التأمل الى الترجيح واما ما استقر عليه رأى المتأخرين فهو دليل من الادلة فرجوعه اليها لا الى الترجيح بينها ( قوله ) ولا حاجة بنا الخ ، كما فعله ابن الحاجب وغيره فانهم بعد ان ذكروا انه لا يتحقق استحسان يصلح محلا للخلاف فرضوا تحققه واحتجوا على نفيه وردوا ادلة المخالف حيث قالوا فان تحقق استحسان يصلح محلا للخلاف قلنا في نفيه الى آخر ما ذكر والاولى ما ذكره المؤلف عليه السلام من انه لا حاجة بنا الى التكلم في امر مفروض غير متحقق (قوله) المقصد السادس في الاجتهاد  والاستفتاء ، لم يذكر التقليد والالتزام بنا على ان الواجب على العامي انما هو السؤال عن حادثته وهو الاستفتاء كما ان الاجتهاد في الحادثة هو الواجب على المتمكن منه واما الالتزام فسيأتي انه اولى فقط والتقليد هو الالتزام عند المؤلف عليه السلام وسيأتي ان شاء الله تعالى تحقيق ذلك في مسئلة التزام مذهب امام اولى ( قوله ) بذل تمام الطاقة ، يخرج بهذا اجتهاد المقصر فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهاداً معتبراً ( قوله ) من غير الفقيه ، هكذا في شرح المختصر قال السعد الظاهر انه لا وجه لهذا الاحتراز فانه لا يصير فقيها الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام ثم ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فيه غير مجتهد على الاطلاق ، نعم لو اشترط في الفقه التهيؤ للكل وجوز الاجتهاد في مسئلة دون مسئلة تحقق مجتهد ليس بفقيه هذا وقد شاع اطلاق الفقيه على من يعلم الفقه وان لم يكن مجتهداً (قوله) وقد علمته ، أي الفقه فيكون الموصوف به هو الفقيه (قوله) والمجتهد فيه هو حكم شرعي فرعي الخ ، لم يذكر في شرح المختصر قيد الفرعية لا في تعريف الاجتهاد ولا هنا استغناء عنه بقيد الظن وزاده المؤلف في الموضعين كما في الفصول وجعل فائدته اخراج الكلامي والاصولي ولم يستغن في اخراجهما بقيد الظن ولعله مبنى على ان المسائل الاصولية قد تكون ظنية كما صرح به صاحب الفصول في حد اصول الفقه حيث قال وهي قطعية وظنية وقرره شارحه العلامة لطف الله رحمه الله وأيضاً قد يكون دليل الحكم العقلي ظنياً كما سيأتي نقلا عن الفصول وهو مقتضى كلام الامام المهدي عليه السلام في المنهاج في بحث التصويب وحينئذ فلا بد في اخراج المسائل الاصولية الظنية من قيد الفرعية وهو مبنى على انه لا يجرى فيها الاجتهاد لا في المسائل الكلامية الظنية كما صرح به في حواشي الفصول قال كما لا يجوز فيها التقليد فلا

استحسان مختلف فيه ) لرجوعها الى الترجيح بين الادلة الشرعية وهو امر متفق عليه ولا حاجة بنا الى فرض استحسان يصلح محلا للنزاع ثم الاحتجاج على ابطاله

## ﴿ المقصد السادس ﴾

﴿ من مقاصد هذا الكتاب ﴾ ( في الاجتهاد والاستفتاء الاجتهاد ) قيل هو في اللغة تحمل الجهد بالفتح أي المشقة وقيل استفراغ الجهد بالضم أي الطاقة وهو في الشريعة ( استفراغ (١) الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي ) فرعي ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة فهو كالجنس نخرج استفراغ الوسع من غير الفقيه ومنه لا في تحصيل حكم شرعي فرعي او في تحصيله علماً لا ظناً اذ لا اجتهاد في القطعيات (٢) والفقيه ذو الفقه (٣) وقد علمته (٤) ( وبه تعلم ركناه ) يعني يعلم بما ذكر من التحديد ركنا الاجتهاد وهما المجتهد والمجتهد فيه والمجتهد فيه وهو حكم شرعي فرعي ظني عليه دليل فالقيد الاول

المواضع فان القياس ليس في حكم الطارى على المتروك بل القياس هو الاصل فلا يسمى هذا القياس استحساناً اه حاشية فصول (١) فذكر الاستفراغ لاخراج ظن حصل ببادى الرأى كما في الظواهر قبل البحث المفضي الى ظن انتفاء معارضاتها ومن يرى أن البحث عن المعارض لا يجب لا يجعل الظن الحاصل عن الظواهر المعلوم متنها اجتهادياً اه جلال (٢) لان ما دليله قطعي كالصلوات الخمس ونحوها ليس محلا للاجتهاد ولان المخطي فيها يعد آثماً والمسائل الاجتهادية هي ما لا يعد المخطي فيها آثماً اه رفواً (٣) وقد عرفت أن الفقه هو ادراك الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وقد علم من حقيقة الفقه حقيقة المجتهد لان مفهوم الفقيه مساو لمفهوم المجتهد وانما لم يقل استفراغ المجتهد لئلا يعترض بالدور فعرف الاجتهاد بالفقيه لان مفهوم الفقيه قد علم مما تقدم في صدر الكتاب اه جلال والله اعلم والمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد اه عضد (*) وفي شرح جحاف فالمجتهد الفقيه فلعل في الشرح هنا سقطا اه (٤) حده المؤلف عليه السلام فيما سبق انه اعتقاد الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية

تسمى اجتهادية بل يختص الاجتهاد بالاحكام الفقهيه فعلى هذا تخرج بقيد الفرعية المسائل الاصولية والكلامية التى ليست بفرعية سواء كانت قطعية أو ظنية ويكون قيد الظن في عبارته عليه السلام لاخراج الفقهية القطعية واصول الشرائع والقطعية الفرعية من الاصولية والكلامية كفسق من خالف الاجماع لتفرعه على كونه حجة ومسئلة الشفاعة للمؤمنين لتفرعها على ثبوت اصل الشفاعة لكن يرد ان بعض مسائل الاصول قد يكون فرعياً ظنياً ككون دلالة العموم ظنية وكمسئلة هل العام بعد تخصيصه حقيقة أو مجازاً فانهما فرع ثبوت الفاظ العموم في اللغة وكذا غيرهما من مسائل اصول الفقه وغيره مما يكفي فيه الظن وهو فرعي ومثل ذلك لايسمى اجتهاداً كما عرفت مع دخوله فيما ذكره المؤلف عليه السلام ولعل الوجه في عدم ذكر قيد الفرعية في شرح المختصر انه مبنى على اشتراط العلم في مسائل الاصول والاعتقاد فيغنى قيد الظن عن ذلك فان قيل ان المؤلف عليه السلام اخرج المسائل الكلامية والاصولية كلها بقيد الفرعية وظاهره انها غير خارجة بقيد الشرعية وانها شرعية وليس كذلك فان من المسائل الكلامية ما هو عقلي محض غير متوقف على شرع بل لايصح ان يثبت بالشرع وكذا في مسائل الاصول مادليله لغوى كدلالة الالفاظ بل منها ماهو عقلي ككون الشيء واجباً حراما من جهتين مع اتحاد المتعلق ، قلنا ، نعم قد اعتمد المؤلف عليه السلام في تعميم تسمية المسائل الكلامية والاصولية ما ذكروه في حد اصول الفقيه قال في شرح المختصر الاحكام قد تؤخذ من الشرع وتلك اما اعتقادية لاتتعلق بكيفية عمل وتسمى اصلية وتبعه الشيخ العلامة في شرح الفصول حيث قال الشرعية اما اعتقادية لاتتعلق بكيفية عمل وهي مسائل اصول الدين واصول الفقه وتسمى اصلية ، قلت فلذا لم يخرجوا بقيد الشرعية في حد اصول الفقه شيئاً من الكلامية والاصولية وقد



فصله عن العقلي والحسي (١)والثاني عن الكلامى والاصولي والثالث عن ضروريات الدين وسائر القطعيات والرابع يفيد ان ثبوت لاادري لاينافى الاجتهاد

**مسـئلة** (شرطه فى) المجتهد (المطلق) وهو الذي يفتي في جميع الشرع لافى مسئلة دون أخرى (العلم بما يتم له به نسبة الاحكام الى الله تعالى من اصول الدين ومدارك الاحكام) من الكتاب والسنة والاجماع والقياس (ومايتعلق بها) من العلوم كعلم اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان (و)المجتهد(فى مسئلة او مسائل مخصوصة يكفيه معرفة (مايتعلق بها) ولايضره جهل ماعداه وبالجملة يشترط فى المجتهد المطلق ان يعرف آيات القرآن المتعلقة بمعرفة الاحكام

وحده بعضهم بانه علم يبحث فيه عن افعال المكلفين من حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد اھ

(١) العقلى كالحكم بان الضدين لايجتمعان والحسى كالحكم بان النارمحرقة اھ

وجه السيد المحقق ما ذكره في شرح المختصر من التعميم حيث قال وفي قوله وتلك اما اعتقادية اشارة الى ان الاعتقاديات وان استقل باثباتها العقل يجب اخذها من الشرع ليعتد بها انتهى وقد اعتمد الامام الحسن عليه السلام في القسطاس ما ذكره السيد المحقق فتأمل فيما ذكرنا فهو بحث نفيس والله اعلم (قوله) عن ضروريات الدين ، كالاركان الخمسة (قوله) والرابع ، اي قوله عليه دليل (قوله ) يفيد ان ثبوت لا ادرى لاينافي الاجتهاد ، اذ لم يشترط ان يظن المجتهد الحكم عن الدليل بل يكفى مجرد قيام الدليل على الحكم الظني بمد استفراغ الوسع فاجتهاد من قال لاادرى داخل في الحد (قوله) العلم بما يتم له به نسبة الاحكام ، أي اسنادها الى الله تعالى الخ فهذه النسبة من حيث كونها انما تتم بمعرفة منسوب اليه ومن حيث كونها الى الله تعالى لانه الذي يلزمنا حكمه وتكاليفه انما يتم بمنسوب اليه معين هو البارى تقدس وتعالى وذلك بمعرفة وجوده تعالى المتوقفة على معرفة حدوث العالم المفتقر الى صانع وهو متوقف على معرفة قدمه تعالى وعلى اتصافه بصفاته الواجبة وتنزهه عن الصفات الممتنعة عليه ولا بد من مبلغ لبعض منها من هذه صفاته صادق وذلك متوقف على معرفة المعجزات وبهذا يظهر كلام المؤلف عليه السلام الآتى ان شاءالله تعالى(قوله) ومدارك الاحكام ، عطف على ما تتم به نسبة الاحكام (قوله) آيات القرآن المتعلقة بمعرفة الاحكام ، قد ذكر كثير من العلماء انها خمس مائة آية والمراد مايؤخذ الحكم من ظواهرها فاما مايستنبط من معانى سائر القرآن من الاحكام فهي كثيرة كما فعل الحاكم والسيوطي الا انها غير شرط في كمال الاجتهاد بالاتفاق والمؤلف عليه السلام لم يحصر آيات الاحكام في خمسمائة آية اعتماداً على رأى من قال بعدم حصرها وكان

لغة أي افراداً وتركيباً فيفتقر الى مايعلم في اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان سليقة او تعلماً وشريعة أي مناطات الاحكام واقسامها من ان هذا خاص او عام او مجمل او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها ، وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع اليها وان يعرف السنة المتعلقة بمعرفة الاحكام لغة وشريعة كما ذكرنا وسنداً وهو طريق وصولها الينا من تواتر وغيره ويتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والسقيم وغيرها ، وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم لتعذر معرفة أحوال الرواة على حقيقتها في وقتنا وان يعرف القياس بشرائطه واركانه واقسامه المقبولة والمردودة ويستلزم معرفة المسائل المجمع عليها لئلا يخرق به ، وبالجملة لابد من معرفة ما يتعلق بالاحكام الشرعية من الكتاب والسنة ويكفي فيها معرفة كتاب مصحح جامع كالسنن لابي داود ، وعلم أصول الفقه واما علم الكلام فقيل انه غير شرط والاولى ان يعلم منه قدراً به تتم نسبة الاحكام الى الله تعالى من كونه موجوداً قديماً حياً قادراً عليماً وثبوت تكليفه وبعثة النبي ﷺ ومعرفة معجزته وشرعه وان لم يتبحر في ادلتها التفصيلية ، واما الفقه فهو ثمرة الاجتهاد فلا يكون شرطاً (١) فيه وان كانت ممارسته في زماننا طريقاً الى تحصيله ، وهذا كله على القول بعدم تجزي الاجتهاد ، واما على ماهو الصحيح من القول بجواز الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض فشرطه معرفة مايتعلق بالبعض

---

(١) اذ لو شرط فيه لزم الدور وصحح ابن الصلاح اشتراط ذلك في المفتي الذي ينادي به فرض الكفاية ليسهل عليه ادراك احكام الوقائع على القرب من غير تعب كثير وان لم يشترط ذلك في المجتهد المستقل وهو معنى قول الغزالي وانما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسة الفقه فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة رضى الله عنهم ذلك اهـ من شرح ابى زرعة

---

الوجه هو الاشارة الى انها اكثر قال الاسنوى والاقتصار على بعض القرآن مشكل لان تمييز آيات الاحكام من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة وتقليد الغير في ذلك ممتنع لان المجتهدين متفاوتون في استنباط الاحكام من الآيات (قوله) لغة وشريعة ، أي من حيث اللغة والشريعة كما في آيات القرآن ولذا قال المؤلف عليه السلام كما ذكرنا وفصل قوله وسنداً لانه يختص بالسنة (قوله) الاكتفاء بتعديل الائمة ، ومثل هذا ذكره الغزالي والرازى وهذا على اشتراط الاسناد واما على القول بقبول المراسيل فالعمل في صحة الرواية على المرسل بكسر السين والعهدة عليه (قوله) لتعذر معرفة احوال الرواة ، في وقتنا لطول المدة مع كثرة الوسائط (قوله) لئلا يخرق به ، أي يخرق الاجماع باجتهاده (قوله) وبالجملة لابد من معرفة ما يتعلق بالاحكام الخ ، اعاد هذا الكلام ليرتب عليه قوله ويكفي الخ ولم يذكر المؤلف عليه السلام هنا معرفة مايتعلق باللغة افراداً وتركيباً وما يتعلق بمناطات الاحكام واقسامها اكتفاء بالاشارة الى ذلك بقوله مايتعلق بالاحكام الخ اذ المراد هو معرفته من تلك الحيثية أي حيثية الشريعة واللغة وسند السنة واكتفى بها لتقدم معرفة ذلك فلا يرد ان المؤلف عليه السلام اغفل بعض ماتقدم من الشروط (قوله) كتاب مصحح جامع كالسنن لابى داود ، اطلق الصحة على ما اشتمل عليه السنن والمشهور ان اطلاق الصحة مختص بالصحيحين وما كان على منوالهما ، فان قيل لا يأمن المجتهد ان يكون في غير السنن تخصيص أو تقييد أو نحوها فلا يكفيه الاقتصار على مافيه ، قلنا الذى جمع السنن ونحوها قد افرغ وسعه في جميع الاحكام فيؤخذ بخبره في انه لا يوجد غير ماجمعه ما لم يعرض للمجتهد خبر يصح له من غيره فيلزمه العمل به وان لم يلزمه البحث عنه قبل عروضه ذكره في شرح الفصول وذكر الامام المهدى عليه السلام معناه في شرح الملل والنحل (قوله) فقيل انه غير شرط ، نسبه في الفصول الى الاكثر قال في التلويح وحواشي شرح المختصر لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليداً وانما معرفة ذلك من ضرورة منصب الاجتهاد ولوازمه فانه لايبلغ في العلم درجة الاجتهاد الا وقد قرع سمعه ادلة خلق العالم واوصاف الرسول وبعثة الرسول وإعجاز القرآن ، وليس ذلك من مقدماته وشرائطه (قوله) وثبوت تكليفه ، فيعرف ان الاحكام ممن يلزمنا تكليفه وهو البارى تعالى لانه الخالق للعالم (قوله) وان لم يتبحر في ادلتها ، يعنى بل عرف الله تعالى بأدلة اجمالية وان لم يقدر على التحقيق

والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وقد ذكره السعد عن الآمدى (قوله) واحتمال تعلق المجهول ، اشارة الى شبهة المانع عن تجزى الاجتهاد تقريرها ان كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم فلا يحصل له ظن عدم ما يكون مانعاً من الحكم الذى هو مقتضى ما يعلمه من الدليل ، فاجاب المؤلف عليه السلام بان المفروض الخ وبما ذكرنا يظهر معنى قول المؤلف عليه السلام نفياً واثباتاً فان النفي اشارة الى عدم المانع والاثبات اشارة الى الدليل ولو ذكرها المؤلف عليه السلام في تقرير شبهة المخالف لكان اولى وقد اورد في حواشي الفصول ان المقلد اذا بحث في كل مسئلة عن ادلتها وعمل بما يترجح له فيها لم يتميز عن المجتهد المطلق اذ هذا شأن المجتهدين ، ثم قال واجاب الوالد عز الدين بان المجتهد في مسئلة ليس له ان يستقل بالقول فيها وانما هو تبع لغيره فلو لم يكن لغيره قول البتة لم يعمل بما يترجح له بخلاف المجتهد المطلق ، وقد اشار في الفصول الى هذا الجواب بقوله بمن هو دون المجتهد المطلق وانما يجتهد في مختلف فيه وليس له ان يستقل بقول في مسئلة بخلاف المجتهد المطلق (قوله) اما بأخذه ، الى ان حصول الامارة له بطريق الاخذ والتعلم من المجتهد لاينافي الاجتهاد (قوله) واما مجتهد المذهب ، قد سماه بهذا الاسم أيضاً الآمدى وصاحب الجمع وذكره في حواشي شرح المختصر (قوله) فشرطه الاطلاع على اصول مقلده بفتح اللام أي إمامه والمراد ان تكون له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الاصول التى مهدها الامام وذلك كالغزالي والرازى ونحوهما من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى وهو في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الاحكام من اصول إمامه فلا بد ان يعرف مذهبه في انه هل يعمل بخبر الواحد والقياس وما يختاره من مسالك العلة ومن المفاهيم وغير ذلك لان استنباطه للحكم بحسب اصول إمامه فلا بد ان يكون مخرجا للحكم بحسب مايختاره من اصوله وقواعده وكذا استنباطه لدليل جديد لابد ان يكون من الادلة التى يقول بها إمامه كأن يكون ممن يقول بخبر الواحد والقياس والعام بعد تخصيصه ونحو ذلك حيث استدل بأحد هذه الادلة ، واعلم ان قول المؤلف عليه السلام على اصول مقلده اشمل من قولهم الامن عارف دلالة الخطاب الخ واولى لأفادة عبارته عليه السلام ان المقلد عارف بتلك الاصول والقواعد بخلاف عبارتهم فانها مطلقة عن التقييد ومختصة بدلالات الخطاب والمراد التعميم (قوله) وقد اطلق كثير من المتأخرين اسم التخريج على الكل ، الذي في الغيث والفصول وغيرهما وهو مقتضى عباراتهم في الفروع اطلاق اسم التخريج على الاول فقط ولذا لم يتعرض في الفصول لذكر الثانى في هذا المقام « فائدة » التخريج صحيح لاخلاف في اضافته الى الامام وهو ان يعرف من جهة الامام أو الاجماع انه لافرق بين المسئلتين ثم ينص الامام على حكم احدهما كأن يقول في اشتباه ثوبين احدهما متنجس يجتهد في ذلك فيعرف ان حكم اشتباه طعامين عنده كذلك اذا عرف من جهته انه لافرق بينهما أو ينص الامام على علة في حكم وتوجد تلك العلة في حكم آخر كان ينص في بعض انواع الحب على ان علية حرمة التفاضل هي الكيل فيلحق به ما كان مكيلا ، القسم الثانى مختلف فيه وهو التخريج من مفهومات كلام المجتهد وعلى قياس قوله من غير نص منه على العلة كأن يقول من باع شقصاً له من دار فلشريكه فيه الشفعة فيلحق به ثبوت الشفعة فيما لايحتمل القسمة كالحانوت وقد

---

المجتهد فيه ولا يضر الجهل بما لايتعلق به (واحتمال تعلق المجهول بها) أي بالمسئلة المجتهد فيها (لايدفع الظن) الحاصل للفقيه لان المفروض حصول جميع ماهو أمارة فى تلك المسئلة فى ظنه نفياً واثباتاً اما باخذه عن مجتهد واما بعد تقرير الائمة الامارات وضم كل الى جنسه (فيتجزاء) الاجتهاد حينئذ هذا واما مجتهد المذهب(١) فشرطه الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها ويسمى استنباطه لحكم جديد اجتهاداً فى الحكم ولدليل جديد للحكم المروي عن امامه تخريجاً وقد اطلق كثير من المتأخرين اسم التخريج على الكل

---

على الجمع (١) لكن في كونه مجتهداً في الحكم الذى استنبطه بواسطة ما حصل له من القواعد بطريق التقليد نظر لايخفى اه من انظار السيد زيد بن محمد رحمه الله ، ومثل هذا في شرح المختصر للجلال ولفظه لكن هذا الجواب لاشيء لان حاصله انه قلد الائمة في البحث والتحرير

---

(قوله) ليس له أن يستقل بالقول فيها ، ما المانع من الاستقلال مع فرض أنه قد علم كل ما يتعلق بتلك المسئلة اهح محمد بن زيد
(قوله) اطلاق ، اسم التخريج على الاول وهو الاستنباط لحكم جديد والثانى هو الاستنباط لدليل جديد للحكم اه

(**مسئلة**) لاخلاف ان النبي ﷺ يجوز له الاجتهاد في الآراء الدنيوية والحروب دون احكام الدين الا ماروى عن الجبائي وابنه والاصح عنهما خلافه واختلف (في تعبده عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد) فيما لانص فيه من الاحكام الشرعية على قولين احدهما (الجواز) وهو قول ابي طالب وابي عبدالله البصري والشيخ الحسن والمنصور بالله وغيرهم (و) ثانيهما (المنع) عقلا حكاه في الفصول عن بعض أئمتنا والشيخين وابي عبد الله البصري وفي هذه الحكاية نظر فان ابا طالب صرح في المجزي ان مذهب الشيخين وابي عبدالله البصري جوازه عقلا (وعلى الجواز الوقوع وعدمه والوقف) يعني انه اختلف القائلون بالجواز وهم اكثر الناس في وقوع تعبده ﷺ بالاجتهاد في الاحكام الدينية فقال الشافعي وابو يوسف بثبوته وارتضاه ابن الحاجب وقال ابو طالب وابو عبدالله البصري والشيخان واكثر المعتزلة بانه لم يقع وذهب القاضي عبدالجبار وابو الحسين الى التوقف وارتضاه الامام يحيي بن حمزة عليه السلام وعزاه الى اكثر علماء الاصول ، احتج اهل (الجواز) (١) بانه (لا يمتنع تعلق المصلحة به عقلا) فيكون حكمه حكمنا في تعلق مصلحته بالتوصل الى كثير من الاحكام من طريق القياس والاجتهاد فيتعبد بذلك كما تعبدنا (قيل) لو جاز له الاجتهاد للزم ان (يجوز) عليه (الخطا) كما يجوز على سائر المجتهدين (قلنا) جواز الخطا (ممنوع) في حقه (للعصمة) عنه (واستلزام) جوازه (عدم الثقة) بقوله فلا يجوز عليه الخطا فيما يجتهد فيه وان جاز علينا كما لا يجوز عليه السهو والغلط فيما يبلغه عن الله تعالى والا وقع الريب في جميع احكامه لاحتمال كونها عن اجتهاد مغلوط فيه وذلك مما يقتضي التنفير عن القبول منه (سلمنا) تجويز الخطأ عليه كما ذهب اليه بعض القائلين بالوقوع (فلا يقر عليه اتفاقاً) فلا يلزم منه عدم الثقة ، احتج أهل (المنع) بانه ﷺ (قادر على اليقين) في الحكم بانتظار الوحي (فيحرم) عليه (الظن) الذي لا يحصل من الاجتهاد سواه (ورد بالمنع) فان انزال الوحي غير مقدور له وانتظاره

---

(١) ومن لم يأخذ الحكم الا عن ذلك فهو مقلد فيه وفي دليله اه (١) وذكر القرافي أن محل الخلاف في الفتوى دون القضا فيجوز فيه قطعا ومنعه غير واحد ويشهد له ما في سنن ابي داود عن أم سلمه رضى الله عنها قالت أتى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم رجلان يختصمان في مواريث واشياء قد درست فقال إنما اقضى بينكما برأيي فيما لم ينزل علي فيه اه شرح ابي

بباله ولا يريده فكيف ينسب اليه مالم يقل به وبه قال المنصور بالله القاسم بن محمد عادت بركاته وعند بعض ائمتنا يضاف اليه واختاره في الفصول قال لكن مع التقييد بانه تخريج لئلا يوهم الكذب وليتميز عن نصوصه كما هو عادة ابي طالب في التحرير قال ولذا صنف ابو العباس كتاب النصوص وبعض اصحابنا كتاب التخريجات وقد ترك المتأخرون ذلك التقييد في التذكرة والازهار وغيرهما من كتب الشافعية كالحاوى والارشاد ، قلت وللدوارى في التخريجات في الديباج كلام بسيط ينبغي اعتماده (قوله) في الآراء الدنيوية والحروب، كرأيه يوم بدر في ان يكون وقوفهم في موضع كذا فروجع وانتقل من ذلك الموضع وكرأيه في ان يصالح المشركين عام الاحزاب ببعض ثمار المدينة على ان يرجعوا ثم رجع عن ذلك وكرأيه في عدم تأبير النخل ثم رجع عن ذلك حين لم يثمر وكل ذلك مستوفى في موضعه ولم يذكر المؤلف عليه السلام فصل الخصومات مع انه سيأتي في آخر البحث ان فصل الخصومات كالاراء والحروب (قوله) الا ماروى عن الجبائي وابنه ، ابى هاشم فانه قد روي عنهما الخلاف في الآراء والحروب وفي كلام السعد مايشعر بثبوت الخلاف فيهما (قوله) وذهب القاضي عبد الجبار وابو الحسين الى التوقف وايراد المؤلف عليه السلام لادلة سائر المذاهب والرد عليها يشعر بانه يختار هذا القول (قوله) كما ذهب اليه بعض القائلين بالوقوع واختاره ابن الحاجب ورد الاحتجاج بالعصمة عن عدم جواز

يستلزم انزال الوحي (قوله) لاتفيد الاالظن ولايلزمه انتظار الوحي اتفاقا

لايستلزمه ولذا كان يحكم بالشهادة مع انها لا تفيد الا الظن ، احتج أهل (الوقوع) بقوله تعالى (عفى الله عنك) «لم أذنت لهم فعوتب (١) ﷺ على حكمه الذي هو اذنه للمنافقين في القعود والتخلف عن غزاة تبوك ولا عتاب فيما علم بالوحي (و) احتجوا أيضاً بقوله ﷺ (٢) (لو استقبلت) من أمري مااستدبرت لم اسق الهدي أخرجه مسلم وغيره عن جابر من حديثه الطويل معناه لو علمت أولا ماعلمت آخراً ومثله لايستقيم الا فيما عمل بالرأي فقد عمل في السوق بالرأي وهو حكم شرعي(٣) (و) رد (الاول) من الدليلين بانه وارد (في غير) الحكم (الشرعي) من الاراء والحروب (٤) والامور الدنيوية ولا نزاع فيه (و) رد (الثاني) بمنع كون معنى الحديث ماذكرتم بل معناه لو استقبلت من أمري ما استدبرت (في اختيار بعض ما ثبت بالوحي) من انواع الحج الثلاثة (لاابتداء حكم) فلم يكن السوق عن اجتهاد بل كان مخيراً بين القران فيسوق وبين غيره فلا يسوق وانما قال ذلك تطييباً لنفوس اصحابه لانه كان يشق عليهم مخالفة فعله ، وحجة (عدم الوقوع) قوله تعالى (وما ينطق عن الهوى) «ان هو الا وحي يوحى معناه ان كل ماينطق به عن وحي وهو ينفي الاجتهاد (ورد بتخصيصه بما بلغ) من القرآن لانها لرد قولهم فيه انه مفتر (وان سلم) عمومه (فتعبده بالاجتهاد) ثابت (بالوحي) (٥) فيكون الحكم الثابت بالاجتهاد الثابت بالوحي ثابتاً (٦) بالوحي ، واعلم ان القائلين بوقوع الاجتهاد منه ﷺ فريقان فريق

---

زرعة على الجمع والله اعلم (١) قوله تعالى «عفى الله عنك» قال صاحب الكشاف مالفظه عفى عنك كناية عن الجناية لان العفو مرادف لها ومعناه اخطأت وبئس مافعلت ولم اذنت لهم بيان لما كنى الله عنه بالعفو ومعناه مالك أذنت لهم في القعود عن الغزو حين استأذنوك واعتلوا لك بعللهم وهلا استأنيت بالاذن حتى يتبين لك من صدق في عذره ومن كذب فيه وقيل شيئآن فعلهما رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولم يؤمر بهما اذنه للمنافقين وأخذه من الاسارى فعاتبه الله اه والله اعلم (٢) حين امر الصحابة رضى الله عنهم بالتمتع وتخلف عنهم اه من غاية الوصول (٣) عبارة العلامة الجلال في شرح المختصر هكذا ، وقد أجيب بان النزاع في شرع الوجوب والحرمة بالاجتهاد وأما الندب والكراهة والأرآء والحروب فمما لانزاع في ثبوته بالرأى وجواز مخالفته فيما قال لاعن استهانة باجتهاده والآية والحديث مما يجوز فيه المخالفة كيف وقد خالفه اصحابه في امره بفسخ الاحرام الى العمرة وخالفه في استقبال الصخرة البرآء ابن معرور ولم ينكر عليه وخالفه ابن عمرو في صوم الدهر وغير ذلك كخروجهم الى أحد وكان رأيه كرأى عبد الله بن ابى في عدم الخروج وذلك لايحصر اه (٤) لكن يقال الاذن للمتذرين في ترك الواجب حكم شرعي اه (٥) يفهم من رده على القائل بالوقوع والقائل بعدمه انه يختار الوقف اه (٦) لكن لايخفى سقوط هذا الجواب لاستلزامه كون اجتهاد المجتهدين كلهم عن وحي لانهم مأمورون بالاجتهاد بوحي مثل قوله تعالى

---

الخطأ (قوله) لايستلزمه ، أي «قوله» ومثله ، أي ومثل هذا الكلام في غير الحكم الشرعي من الآرآء والحروب الخ ، وقد أشار الى مثل ما ذكره المؤلف عليه السلام في حواشي شرح المختصر لكن يقال الاذن للمعتذرين في ترك الواجب وهو الغزو والجهاد حكم شرعي «قوله» بل كان مخيراً بين القرآن فيسوق وبين غيره فلا يسوق ، فهو كخصال الكفارة واختيار شيء من ذلك لايطلق عليه الاجتهاد «قوله» وانما قال ذلك تطييباً لنفوس اصحابه الخ ، دفع لما يقال اختيار النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لبعض ماثبت بالوحي لايناسبه لو استقبلت من أمري الخ لاشعاره بالخطأ في الاجتهاد اذ لا خطأ في اختيار بعض ما ثبت بالوحي ، ووجه الدفع أن أصحابه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لما شق عليهم مخالفة فعله صلى الله عليه وآله وسلم أتى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بتلك العبارة تطييباً لنفوسهم بتنزيل نفسه صلى الله عليه وعلى آله وسلم منزلة من وقع منه الاجتهاد واخطأ فيه «قوله» وان سلم عمومه ، بناء على أن خصوص السبب لايوجب خصوص الحكم «قوله» الثابت بالوحي ، صفة للاجتهاد «قوله» فريقان ، هذا الخلاف مبني على القول بالتخطية كما ذكره في الفصول فاما على القول بالتصويب فلا خطأ وهو ظاهر

لم تجوز عليه الخطأ وفريق جوزه ولـكنه لايقر عليـه بل ينبـه ، احتـج الفريق الاول بانه لوجاز الخطأ فيما افتى به لكنا مأمورين باتباع الخطأ وهو باطل ، ورد بمنع البطلان كما امر العوام باتباع المجتهد ولو كان مخطئاً ، والحل ان للحكم الخطأ جهتين عدم مطابقته للواقـع وكونه مجتهداً فيه والامر به للثانية فكما وجب العمل به على نفسـه ولو كان خطأ يجب على متبعه أيضاً لذلك على ان اتباعـه انما يجب فيما قرر عليه ولا خطأ فيه ، قالوا ثانياً تجويز الخطأ يورث الشك فيقدح في مقصود البعثة ، ورد بانه لايؤثره بعـد ثبوت الرسالة بتصديق المعجزة لوجوب اتباعه ولو خطأ ولا سيما اذا علم انه لايقرر عليه بالاجماع ، قالوا ثالثـاً لما عصم الاجماع عن الخطأ لكون أهـله أمة الرسول عليه الصلاة والسلام فنفسه اولى بهذا الشرف (١) ، واجيب بان العصمة في الاجماع بعد القرآن (٢) ومثل هذا مسلم في حقه ﷺ ، احتـج الفريق الاخر اما عقلا فبان لامانع منه من حيث بشريته وليس علو رتبته وكمال عقله وقوة حدسه مانعاً لان السهو والخطأ للغفلة من لوازم الطبيعة البشرية فاذ جاز سهوه حال المناجاة كما ثبت انه سهى فسجد فالخطأ في غيرها بالاولى واما نقلا فبقوله تعالى « لم أذنت لهم » دل ان اذنهم كان خطأ وقوله تعالى « ما كان لنبي ان يكون له أسرى حتى يثخن في الارض » الاية حتى قال عليه الصلاة والسلام لونزل بنا عذاب مانجا منه الا عمر (٣)

---

« اتبعوا احسن ماانزل اليكم » كما تقدم وتحقيقه أن الايحاء بالاجتهاد لايستلزم الايحاء بالمجتهد فيه اه جلال (١) قد يمنع بان العصمة انما هي عن الخطأ الغير المعفو فتدبر اه زيد بن محمد رحمه الله (٢) أي بعد انقطاع الوحي اه (٣) فدل على ان اخذه صلى الله عليه وعلى آله وسلم

« قوله » وفريق جوزه ، لم يذكر المؤلف عليه السلام خلافاً في جواز الخطأ مع تقريره صلى الله عليه وعلى آله وسلم بما في شرح المختصر للعلامة أن عدم جوازه متفق عليه وانما الخلاف مع عدم تقريره عليه « قوله » ولـكنه لايقر عليه ، بحيث يمضي زمان يمكن فيه اتباعه بل يجب تنبيهه عليـه قبل ذلك «قوله» والحل اي حل شبهة الخصم بهدمها وابطالها وفي ابطال اللازم كما تقدم في حل الشبهة أيضاً « قوله » والامر به ، اي الامر باتباع الخطأ للثانية اي لاجل الجهة الثانية اعنى كونه مجتهداً فيه فالامر باتباعه لهذه الجهة لا من حيث كونه غير مطابق للواقـع « قوله » إنما يجب فيما قرر عليه ، يعنى انما يمكن فيما قرر عليه وهو غير ممكن لانك قـد عرفت ان معنى عدم تقريره هو ان لايمضي وقت يمكن فيه اتباعه وحينئـذ فلا يتصور وجوب اتباعه كماذكره الاسنوي ، هذا بيان ماهو المراد بهذا الجواب فكان الاولى الاقتصار على قوله انما يجب فيما قرر عليـه فزيادة قـوله ولاخطأ فيه لا دخل لها في الجواب والله اعلم «قوله» يؤرث الشك، في قوله لتردده بين الصواب والخطأ فيقـدح في مقصود البعثة وهو الوثوق بما يقول أنه حكم الله تعالى «قوله» ورد بانه ، أي تجويز الخطـأ في الاجتهاد لايؤثره يعنى لايخـل بمقصود البعثة انما يخل بها جواز الخطأ في الرسالة ومايبلغه من الوحي بان يغير ويبدل وانتفاؤه معلوم بدلالة تصديق المعجزة له هكـذا تقرير الجواب في شرح المختصر فقول المؤلف عليه السلام لوجوب اتباعه ولو خطأ زيادة غير متعلقة بالمقصود «قوله» ولاسيما اذا علم الخ يعنى فان الخطأ مع ذلك لايؤرث قدحاً في مقصود البعثة « قوله » واجيب بان العصمة في الاجماع بعـد القرآن الخ ، لعله أراد بعد ثبوت القرآن لتوقف عصمة الاجماع على السنة المتوقف حجيتها على القرآن وهو على عصمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلامرية انما المرية لولم تتوقف على ذلك وقد أجاب في شرح المختصر بجواب أوضح من هذا واما صاحب العواصم فانه منع القول بان الامة معصومة باطناً وظاهراً وقال لانه اذا جاز على النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم الحكم بالظاهر وان كان الامر بخلافه في نفس الامر كما ورد في قوله صلى الله عليه وآله وسلم فمن حكمت له من مال اخيه الخبر ونحوه فالامة احرى واستيفاء الكلام يؤخذ من العواصم (قوله) وليس علو رتبته ، الخ اشارة الى دفع اعتراض السعد بان ذلك مانع « قوله » حال المناجاة ، يعنى لله تعالى في الصلاة

---

(قوله) وقـد اجاب في شرح المختصر بجواب أوضح من هـذا ، حيث قال الجواب ان اختصاصه بالرتبة المعينة وهي رتبة النبوة التي هي اعلا رتبة المخلوقين وكون اهل الاجماع الذين لهم رتبـة العصمة متبعين له يدفع اولويته برتبة العصمة وذلك كرتبة القضاة لاتكون للامام ورتبة الامارة لاتكون للسلطان ثم لايعود ذلك عليهما بضير ولا نقص فكـذا هنا اه ح (قوله) يؤخذ من العواصم في

لانه اشار الى القتل وغيره الي الفداء فهو خطأ وقوله ﷺ انما أنا بشر وانكم تختصمون الي فلعل (١) بعضكم ان يكون ألحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بحق مسلم فانما هي قطعة من النار فليأخذها او ليتركها فدل على انه قد يخفى عنه الحق الباطن ، واجيب بان ذلك في الاراء والحروب وفصل الخصومات والكلام في الاحكام ، ولا يقال ان فصل الخصومات يستلزم الاحكام الشرعية وهي الحل لشخص والحرمة لآخر فيقتضي جواز خطابه فيها ، لانه يقال انما يتم ذلك عند من يقول انّ الحكم ينفذ ظاهراً وباطناً كما هو رأي الحنفية واما على ماهو الحق فلا ولو نفذ باطناً وحل لم يكن قطعة من النار ولو كانّ هذا من الاجتهاد في الاحكام لم يقر عليه للاجماع على انه لا يقر على خطأ في اجتهاد

**مسئلة** (٢) اختلف (في) جواز (الاجتهاد) من الصحابة رضي الله عنهم (عصره عليه الصلاة والسلام) على اقوال ، منها (الجواز) عقلا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين (و) منها (المنع مطلقاً) في الحاضر والغائب ومع الاذن وعدمه وهذا مذهب الاقل (و) منها المنع (في الحاضر) دون الغائب وهذا مذهب ابي علي وابي هاشم وغيرهما رواه عنهم ابو طالب عليه السلام (و) منها المنع عنه (بلا اذن) والجواز مع الاذن ذكره في المنتهى (و) اختلف (على الجواز) في الوقوع

(قوله) انما يتم ذلك ، أي دلالة الخبر على جواز الخطأ في الاحكام (قوله) واما على ما هو الحق ، من انه لا ينفذ باطناً فلا خطأ لان الحكم كالمقيد بكونه في الظاهر وهو كذلك (قوله) ولو كان هذا ، أي فصل الخصومات من الاجتهاد في الاحكام الخ

---

الفداء كان بالاجتهاد وكان ذلك الاجتهاد خطأ لانه لو كان صواباً لما ترتب عليه العذاب على تقدير عدم سبق الكتاب فان قلت كيف ترتب عليه وقد تقرر أن المخطي في الاجتهاد له اجر واحد ، قلت الاجر على تقدير ان لا يكون خلاف ما ادى اليه ظاهراً فاما اذا كان ظاهراً فلا بل يستحق المجتهد العذاب ألا ترى ان المبتدعة قد كانوا مجتهدين فحيث كان خلاف رأيهم ظاهراً استحقوا العذاب حيث قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم كلها في النار الا واحدة بعد قوله ستفترق امتي ثلاثاً وسبعين فرقة ومنهم من قال معنى سبق الكتاب أنه كتب في اللوح أن لا يعذب المخطي في الاجتهاد ويرد عليه تعذيب المبتدعة وقد يجاب بتخصيص عدم العذاب بما اذا لم يكن في العقيدة ، فان قلت اذا كانت الحكمة في عدم تعذيب المخطي أنه بذل وسعه في طلب الصواب فلا يفترق الحال بكون المجتهد فيه عملياً أو اعتقادياً ، قلت في الاعتقادى لم يكن المحل صالحاً للاجتهاد لوجود النصوص المفيدة للقطع والشارع قد منعهم عن الخوض في ذلك اهـ شرح بادي شاه للتحرير والله اعلم (١) في نسخة ولعل اهـ (٢) قيل هذه المسئلة لا فائدة في ذكرها تلك أمة قد خلت قال المحلي في شرح الجمع لا ثمرة لها في الفقه اهـ ، لكن يقال فيها فائدة عظيمة في احاديث منها حديث ابن عباس اقبلت راكباً على اتان وأنا يومئذ قد ناهزت الاحتلام ورسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يصلي بالناس بمنى الى غير جدار فمررت بين يدي بعض الصف فنزلت وأرسلت الاتان ترتع فدخلت في الصف فلم ينكر ذلك علي أحد رواه الستة ، ان قلنا بجواز الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وآله وسلم كان حكمهم بعدم

(قوله) عندالاكثرين ؛ واعتمده ابن الحاجب (قوله) في رواية الاكثر ، اذقد تقدم انهما منعا الجواز في حق الحاضر وأيضاً سيأتي رواية الوقف عنهما فالمحكي عنهما ثلاث روايات (قوله) والوقوع معه ، أي مع الاذن في الحاضر والغائب كما يدل عليه قوله عليه السلام فيما يأتي القائل بوقوعه مع الاذن غيبة وحضوراً والمراد بالاذن صريحاً قيل أو غير صريح بان سكت عما سأل عنه أو وقع منه ولم يستدل المؤلف عليه السلام لمنع الوقوع مع عدم الاذن وكأنه للاستغناء بما ذكر في دليل الثالث وكذا لم يستدل للواقف مطلقاً ولمن قال به في الحاضر ولعله لظهوره قال في شرح الجمع والخوض في هذه المسئلة قليل الجدوى لا ثمرة له في الفقه واعترض بان في الفقه مايبتنى عليها وقد ذكره في شرح الجمع فخذه منه ان شاء الله تعالى (قوله) والفصول ، الذى في الفصول اختيار وقوعه في حق الغائب مطقاً وفى الحاضر اختيار جوازه اذاأذن له صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولم يذكر اختيار وقوعه مع الاذن (قوله) يعنى في الحاضر والغائب ، قال في شرح الجمع ينظر هل المراد الغيبة عن مجاسه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أو عن البلد التى هو فيها أو الى مسافة القصر فما فوقها أوالى مسافة يشق معها الارتحال للسؤال عن النص عند كل نازلة لم ار في ذلك نقلا وهو محتمل انتهى وفي الفصول قال الشيخ الحسن الحاضر من في مجلسه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أو من يمكنه مراجعته في الحادثة قبل فوت وقتها اذ ذلك هو الحاضر عرفا والغائب بخلافه وقال المنصور بالله الغائب من في البريد والحاضر من دونه اذ هو الذى يثبت له حكم الغيبة ويطلق على من كان فيه اسم السفر (قوله) في رواية ابى طالب ، قد تقدم ان ابا طالب روى عنهما منع الجواز في الحاضر فروايته الوقف عنهما مطلقاً فرع الجواز (قوله) وابى الحسين ، الظاهر انه عطف على ابى على (قوله) لحديث معاذ ، قد جعل المؤلف عليه السلام حديث معاذ هنا حجة للوقوع وكذا فيما يأتى وهو انما يصلح دليلا على الجواز وكذا خبر ابى موسى المذكور فيما يأتى والاولى الاستدلال بخبر عمرو بن العاص في غزوة ذات السلاسل وتيممه لخشية الهلاك من الماء وقرره النبى صلى الله عليه وآله وسلم والقصة معروفة

على اقوال منها (الوقوع) حاضراً وغائباً عند الاكثرين (و) منها (عدمه مطلقاً) عند أبي على وأبي هاشم في رواية الاكثر (و) منها عدم الوقوع (فى الحاضر مطلقاً) يعني باذن وبغير اذن (و) منها عدم الوقوع (بلا اذن) منه ﷺ والوقوع معه (وهو المختار) عند أبي طالب عليه السلام والفصول وغيرهما (و) منها (الوقف) فى الوقوع وعدمه (مطلقاً) (١) يعني في الحاضر والغائب وهو مذهب ابي علي وابنه فى رواية إبي طالب وابي الحسين والآمدي (و) منها الوقف (فى الحاضر) عنده ﷺ والقطع بالوقوع من الغائب لحديث معاذ المتلق بالقبول وهو مذهب القاضي عبد الجبار (الجواز لما تقدم) من انه لامانع من تعلق المصلحة به عقلا (المنع لتمكن من العلم) بالرجوع الى الرسول عليه الصلاة والسلام والاجتهاد انما يحصل به الظن ولا يصار اليه الا مع تعذر العلم (ورد بالمنع) فان اخبار النبي ﷺ غير مقدور لهم لايقال يجب عليه الاخبار اذا سألوه ففرضهم السؤال وهو مقدور قطعاً لانه يقال اذا كانت المصلحة في ان يعمل المكلفون فى بعض الاحكام باجتهادهم ويسلكوا فيها طريق الظن لم يجب ان يبين لهم الرسول تلك الاحكام من طريق النص بل لم يجز فلا تمكن من العلم (قيل) تجويز ذلك (يلزم) منه (الاستغناء عنه) ﷺ فى تلك الاحكام التى يتوصل اليها بالاجتهاد (قلنا) لزوم الاستغناء عنه (ممنوع) كيف والاجتهاد فيها لايتم الا بالحاقها بالمنصوصات والا لزم ان تكون الصحابة بعده قد استغنت عنه في احكام الحوادث التي اجتهدت فيها وهو ظاهر الفساد ، احتج (الآخران) وهما القائل بجواز الاجتهاد من الغائب عن حضرته ﷺ دون الحاضر والقائل بجوازه مع الاذن والمنع مع عدمه كل طرف بدليل فطرف المنع (لدليل المانع) مطلقاً وهو

---

قطع الحمار الصلاة اجتهاداً ولايلزمنا العمل بمذهب الصحابى وان منعنا الاجتهاد كان توقيفاً وله حكم الرفع اهـ عن خط السيد العلامه عبد القادر بن احمد (١) حجة القائل بالوقف مطلقاً وفي الحاضر تعارض الادلة فوجب الوقف اهـ من شرح ابن جحاف

الجزء الاول منهـا اهـ ح

ماتقدم وطرف الجواز دليله ( الوقوع مع الغيبة ) (١) كخبر معاذ المتلقى بالقبول ( و ) مع ( الاذن ) كتحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل الرجال وقسمة الاموال وسبي الذراري والنساء فقال ﷺ لقد حكمت بحكم الله وفي رواية بحكم الملك ، وحجة ( الوقوع ) مطلقاً ( تقريره ) ﷺ ( لقول ابي بكر ) اخرج مسلم عن ابي قتادة الانصاري قال خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حنين (٢) و ذكر القصة الى ان قال ثم ان الناس رجعوا وجلس رسول الله ﷺ فقال من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه فقمت فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال مثل ذلك قال فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال ذلك الثالثة فقمت فقال رسول ﷺ مالك يا ابا قتادة فقصصت عليه القصة فقال رجل من القوم صدق يارسول الله سلب ذلك القتيل عندي فارضه من حقه فقال ابو بكر لاها الله(٣) اذن لا يعمد(٤) الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال رسول الله ﷺ صدق فاعطه اياه فأعطاني فبعت الدرع فابتعت مخرفاً في بني سلمة فانه لاول مال تأثلته (٥) في الاسلام ( قلنا ) ابو بكر ( انما عمل بالنص ) وهو قوله ﷺ من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه لابالاجتهاد وهوظاهر ، احتج ( الثاني ) وهو القائل بعدم الوقوع بأنه ( لو وقع لنقل وعلم ) يعني أنه لو ورد التعبد بالاجتهاد ووقع استعماله لوجب ان ينقل نقلا شائعاً يقع به العلم كما ان الصحابة لما تعبدوا به بعده ﷺ ووقع منهم العمل به نقل ذلك نقلا يوجب العلم ( قلنا ) لزوم العلم بنقله ( ممنوع ) ولا يلزم مساواة اجتهاد المعاصر لغيره بالشيوع لقلة الاجتهاد مع نزول الوحي وكثرته وعموم الحاجة اليه مع انقطاعه ولو سلم فقد علم لان خبر معاذ متلقى عند العلماء بالقبول ، احتج ( الثالث ) وهو القائل بوقوعه من الغائب دون الحاضر اما عدمه من الحاضر فدليله ( كالثاني ) وهو

(قوله) وطرف الجواز دليله الخ ، الواو من المتن (قوله) فارضه من حقه ، يحتمل من اجل حقه أي ارضه مما عندك من اجله وفي السعد وارضه مني وقيل من حقه مما عندك له ولا يخفى مافيه (قوله) لاها الله اذن ، قال الخطابي الصواب لاها الله ذا بغير الف قبل الذال ومعناه لا والله جعلت الها مكان الواو أي لا والله يكون ذا (قوله) لا يعمد ، أي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والمراد بأسد من اسود الله ابو قتادة وضمير يعطيك لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

---

(١) وشرط في هذا الموضع في شرح الجمع أن يكون والياً وكذلك في الفصول قال بشرط الولاية والاذن اه (*) ينظر في المأخذ للوقوع من خبر معاذ فانما يدل على الجواز لا على الوقوع اه (٢) استوفى السعد رحمه الله في حواشيه للعضد ماحذف من القصة هنا فقال بعد قوله عام حنين مالفظه فلما التقينا كان للمسلمين جولة قال فرأيت رجلا من المشركين قد علا رجلا من المسلمين فاستدرته حتى أتيته من ورائه فضربته على حبل عاتقه ضربة قطعت الدرع قال واقبل علي فضمني ضمة وجدت منها ريح الموت ثم ادركه الموت فارسلني فلحقت عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقلت مابال الناس قال أمر الله قال ثم ان الناس رجعوا الخ ماهنا اه (٣) قال العلامة العضد بعد ايراد قول ابي بكر هذا ، والكلام في هذه الصيغة وان اذن تصحيف والصحيح لاها الله ذا وانه تقدير قد استوفي في فن آخر اه كلامه قال السعد قوله اذاً تصحيف اشارة الى ما ذكر الخطابي ، وقد نقله سيلان هنا (٤) يعمد بالياء والنون وكذا فيعطيك وهو ظاهر شرح مسلم اه (٥) هو بالثاء المثلثة بعد الالف أي اقتنيته وتأصلته واثلة الشيء أصله اه من

انه لو وقع منه لنقل الينا نقلا يوجب العلم وجوابه ماسبق (و) اما وقوعه من الغائب فهو (خبر معاذ) الذي تقدم (وهو متلق) عند العلماء (بالقبول) فيوجب العلم احتج (الرابع) وهوالقائل بوقوعه مع الاذن خاصة حضوراً وغيبة بما رواه أهل السير من (تحكيم سعد بن معاذ فى بني قريظة) فى حق الحاضر (وخبر معاذ) فى حق الغائب (ونحوهما) كما روي ان النبي ﷺ امر عقبة بن عامر وعمرو بن العاص ان يجتهدا في بعض الحوادث بحضرته وقال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة وروي أيضاً انه امر غيرهما بذلك ذكره ابوطالب في المجزي وكما روي انه قال لابي موسى حين وجهه الى اليمن اجتهد رأيك

**(مسئلة)** اجمع المسلمون على ان (المصيب فى العقليات (١) واحد) وان النافى لملة الاسلام كلها او بعضها (و) هو (مخالف الضروري ديناً) كوجوب الصلاة وتحريم الزنا والخمر (كافر) (٢) لكنه فى انه آثم خلاف الجاحظ فى المجتهد

---

شرح مسلم (١) والطبيعيات أى الثابتة للمحل أولا وبالذات أو ثانياً وبالعرض أيضاً «واحد» لامتناع تخلف الذاتى واختلافه كما في حكم ديسقوريدس ببرد الكبزرة وحكم جالينوس بنفي البرد عنها فان المصيب أحدهما قطعا لامتناع حصول البرد عنها وعدمه لاستحالة اجتماع النقيضين حتى قيل ان جالينوس انما نفي البرد عنها معاندة لديسقوريدس ودفع أيضاً الاجماع على « ان النافي جملة الاسلام مخطي آثم كافر اجتهد أو لم يجتهد وقال الجاحظ لا اثم على المجتهد بخلاف المعاند » ووافقه العنبرى والرازى وابو مضر وداود « وزاد العنبرى » وداود « كل مجتهد مصيب في العقليات » من الصواب لامن الاصابة اه من المختصر وشرحه للجلال رحمه الله تعالى (٢) عند الاشعرية بشرط بلوغه وان يبلغه السمع وعند المعتزلة مطلقاً بعد البلوغ وقبله بعد تأهله للنظر اهمن شرح ابن ابي شريف (*) وفي القسطاس مالفظه، واعلم أن لبعضهم في هذا المقام تفصيلا واستيعاباً يروق ويخجل فلق الصبح ويزرى بالدر النضيد

---

(قوله) كما روى ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أمر عقبه الخ، هذا يدل على الجواز فقط (قوله) اجمع المسلمون، هكذا في شرح المختصر ينظر في الاجماع مع خلاف العنبرى فى التصويب وكذا في دعوى الاجماع ان النافي لملة الاسلام كافر مع خلافه أيضاً وخلاف الجاحظ في التخطئة التأثيم لايقال ذلك مبنى على انه لايعتد بخلافهما أو ان الاجماع قبل ظهور المخالف لانه يقال ينافيه قول المؤلف عليه السلام بعده لكن في انه آثم خلاف الجاحظ ومع ذلك فلم يتقدم الاستدراك حينئذ بذكر الاثم والتخطئة وانما تقدم ذكر الكفر، وقد يجاب بان الكفر اخص منهما فقد تضمن ذكر الاثم والتخطئة فصح الاستدراك حينئذ، واما تأويل الكفر بأجراء احكامه في الدنيا ليصح الاجماع فلا يصح لمنافاته الاستدلال على كونهم من اهل النار (قوله) وهو مخالف الضرورى الخ، ظاهره ان الضمير عائد الى النافي للبعض بقرينة تمثيله بوجوب الصلاة وتحريم الزنا والخمر والاولى عوده الى النافي للملة أو بعضها لكن العبارة لا تناسب ذلك، واعلم ان المؤلف لم يذكر حكم مخالف العقليات من المسائل الكلامية مع انه قد اشار اليها في الشرح بقوله بالاجتهاد في مسائل الكلام، وقوله غير مخط في ان الله تعالى جسم ولم يذكرها أيضاً في شرح قوله والا فآثم ان قصر فلو فسر المؤلف عليه السلام مخالف الضرورى بمايشمل العقليات الكلامية لكان اولى وبيان ذلك ان القطعيات كما ذكر في الفصول عقلية وسمعية فالقطعي العقلي مخالفه مخط آثم كافر ان علم من ضرورة الدين كنفي الصانع والا فمخطي وفي التكفير خلاف بين اهل الكلام والظنى العقلى لا يكفر ولايفسق مخالفه والقطعي السمعى مخالفه كافر ان علم من ضرورة الدين كاصول الشرائع والا فمخطي والظنى السمعي لا يكون مخالفه مخطئاً، قلت هذا بناء على التصويب وفي شرح المختصر نقلا عن الغزالي قريب من هذا فخذه من هنالك انشاء الله تعالى، واعلم ان المؤلف عليه السلام لم يتعرض لحكم مخالف النص الخفي لانه لم يذكره فيما سبق في بحث المنطوق كما عرفت وقد ذكر حكم مخالفه في الفصول حيث قال مخالف النص الخفي وهو متأول له مخط قطعاً وفي فسقه خلاف بين العترة وشيعتهم قال به اقلهم ونفاه متأخروهم وبعض قدمائهم قال كعلى كرم الله وجهه وزيد في رواية المؤيد بالله والناصر والمؤيد بالله لانه لم يخالفه متمرداً وتوقف جمهورهم (قوله) كافر، في الفصول

---

(قوله) وكذا في دعوى الاجماع ان النافي الخ، تأمل كلام المؤلف فلا غبار عليه اهح قال اه شيخنا (قوله) لايقال ذلك

دون المعاند مع انهـا تجري عليه في الدنيا أحكام الكـفار اتفاقاً وفى أنه مخطي خلاف العنبري وقداول نفي الاثم بالاجتهاد فى مسائل الـكلام كالقول بالرؤية لافي صريح الـكفر والاصح ان خلافهما فى مطلق الـكافر سواء كان من أهل القبلة أو لم يكن اذا القول بان اليهودي غير مخط فى نفيه نبوة نبينا ﷺ ليس بأبعد من القول بأن المجتهد من أهل القبلة غير مخط فى أن الله تعالى جسم وفي جهة ، والعنبري إن أراد تصويب كل مجتهد في العقليات وقوع معتقده لزم التناقض كقدم العالم وحدوثه وإن أراد عدم الاثم فمحتمل ( والا ) يكن مخالفاً لما علم من الدين بالضرورة بل لغيره من القطعيات المعلومة بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع ( فآثم ) مخطي ( أن قصر ) لا كافر ( والاجماع ) من المسلمين قبل ظهور المخالف (على كونهم ) أي الـكفار معاندهم ومجتهدهم ( من أهل النار يبطل نفي تأثيم المجتهد ) منهم كما يقوله الجاحظ (و) يبطل ( تصويبه ) (١) كما يقول العنبري ( وكون التـكايف

---

ويفوق ،قال النظريات تنقسم الى قطعية وظنية، والقطعية اما كلامية أو أصولية أو فقهية اما الـكلامية فنعنى بها ماتدرك بالعقل من دون ورود السمع كحدوث العالم وإثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك فالحق فيها واحد والمخطي آثم فان اخطأ فيما يرجع الى الايمان بالله ورسوله فكافر والا فآثم مخطيء مبتدع كما فى مسئلة الرؤية وخلق القرآن وإرادة الكائنات وامثالها فلا يلزم الـكفر ، وأما الاصولية فمثل حجية الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما ادلته قطعية ، فالمخالف فيها آثم مخطيء ، وأما الفقهية فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوت الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والربا والقتل والسرقة وشرب الخمرة وكل ماعلم قطعاً من دين الله فالحق فيها واحد والمخالف آثم فان انكر ماعلم ضرورة من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فكافر وان علم بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فآثم مخطيء لا كافر، اه بلفظه (١) اذ لولم يكن كذلك أى آثما مخطياً لما وقع الاجماع على كونهم من اهلها اه على ان الاجماع على محل النزاع ربما منع سندا بحديث اللهم اغفر لقومي فانهم لايعلمون وانما الاجماع على المعاند ولو سلم الاجماع على تأثيم غير المعاند فمن يرى أن المعصوم لم يعصم

---

وشرح المختصر مخط آثم كافر اجتهد أولم يجتهد قال في حواشيه لم يقتصر على الـكفر ليتأتى ذكر خلاف العنبري في الخطأ والجاحظ في الاثم (قوله) مع انها تجرى عليه أي على المجتهد عند الجاحظ (قوله) وفي انه مخطي خلاف العنبرى ، وقد ذكر في حواشي الفصول عن ابى مضر مثل مقالة العنبرى قال حكاها عنه الفقيه يوسف واستدل الجاحظ والعنبرى بقوله تعالى « وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به » قالا وكما في التحرى لطالب القبلة قال في المنهاج فالجبرى عند العنبري مصيب كالعدلى والمشبه كنافي التشبيه قال في حواشي الفصول محتجاً له لان الله تعالى تعبد المكلف بما هو الحق عنده وليس عليه علم الغيب قال وقد كفر العنبرى والجاحظ جماعة بسبب ماذهبا اليه (قوله) وقد اول نفي الاثم بالاجتهاد ، هـذا التأويل يختص بمقالة الجاحظ لـكن قوله عليه السلام فيما بعده والاصح ان خلافهما الخ يشعر بان التأويل لمقالتهما معاً وليس كذلك اذ القائل بنفي التأثيم هو الجاحظ وقد رجع المؤلف عليه السلام الى تخصيص التأويل بمقالة العنبرى حيث قال اذ القول بان اليهودي غير مخط الخ ففي العبارة انضراب وتأول في المنهاج مقالة العنبرى بانها مبنية على انه يقول المطلوب بالمعارف الدينية الظن كالعمليات قال واذا قال بذلك فهو قريب من قول من زعم ان المقلد فيها ناج لئلا يلزم من مقالته التناقض فينسب الى الجهل وعدم التميز قال والرجل لا يجهل ذلك كيف وهو من اهـل البصائر المعتبرة (قوله) كالقول بالرؤية ، والتجسيم وخلق الافعال وغير ذلك من المسائل الـكلامية التى وقع فيها الخلاف بين اهـل القبلة وسيأتى ما يشعر بهذا حيث قال عليه السلام ليس بابعد من القول الخ ( قوله ) فمحتمل، يعنى عقلا ومعنى احتماله عقلا تجويز العقل له لسلامته عن التناقض وتكون مقالته كمقالة الجاحظ (قوله) والفقهيات المعلومة بالاجماع ، أو بغيره مما يفيد القطع ولذا قال فيما يأتى وقطعيات الفروع فأطلق ولم يقيد (قوله) فآثم مخطي ، لوقال فمخط آثم لـكان احسن (قوله) والافآثم ، يدخل فى هذه العبارة الظنيات من المسائل العقلية والسمعية وليس حكمها ما ذكر وذلك لان هذا مقابل بقوله سابقاً ومخالف الضروري الخ فتخصيص القطعيات بالمقابلة حيث قال بل لغيره من القطعيات لايصح (قوله) على كونهم من اهل النار ، وعلى قتلهم

---

الخ ، كما ذكره في شرح المختصر وان لم يفهم من كلام المؤلف اهح عن خط شيخه

وقتالهم يدعونهم بذلك الى النجاة وانت خبير بان هذا الاستدلال مبنى على عدم صحة التأويل لمقالة الجاحظ والعنبرى بما عرفت اذ مع التأويل لاينهض الاستدلال لكونه في الكافر المخالف للملة صريحاً ( قوله ) ان حصول مايترتب على الاجتهاد الخ ، المذكور في المتن ان الذى لايطاق هو التكليف بخلاف الاجتهاد نفسه والمذكور في هذا التقرير انه التكليف بخلاف الاعتقاد المترتب على الاجتهاد فيكون مافي المتن بحذف مضاف أي نتيجة الاجتهاد أو يكون الاجتهاد بمعنى مجتهدهم وتقرير هذه الشبهة على مافي شرح المختصر ان المقدور بالذات هو الاجتهاد والنظر لكونهما من قبيل الافعال الاختيارية دون الاعتقاد فليس بمقدور لكونه من قبيل الصفات والكيفيات النفسية وما يؤدي اليه الاجتهاد حصوله بعد الاجتهاد ضروري أي لاينفك عنه وتقرير الجواب انا لانسلم ان نقيض اعتقادهم غير مقدور فان ذلك الامتناع بشرط وصف الموضوع أي ما داموا معتقدين لذلك يمتنع ان يعتقدوا خلافه وذلك لايوجب كون الفعل ممتنعاً منهم غير مقدور لهم فان الممتنع الذى لايجوز التكليف به مالا يتأتى عادة كالطيران اما ما كلفوا به فهو الاسلام وهو متأت منهم ومعتاد حصوله من غيرهم ومثله لايكون مستحيلا (قوله) وهو الاحكام الشرعية ، يلزم الدور من ذكر قيد الشرعية في تعريف ظنى الشرع وقد ذكره في شرح المختصر ولكن لم يجعله مذكوراً في التعريف ( قوله ) الفرعية ، هذا القيد لاخراج المسائل الاعتقادية الاصلية من الكلامية والاصولية سواء كانت قطعية أو ظنية وقوله الاجتهادية ، لاخراج المسائل الفقهية القطعية ويخرج به أيضاً ما كان من المسائل الاعتقادية الفرعية قطعية أوظنية اذ لايجرى فيها الاجتهاد كما ذكرناه في اول باب الاجتهاد وقد حذف في شرح المختصر في اول باب الاجتهاد قيد الفرعية واورده هاهنا فينظر في الفرق بين المقامين واما المؤلف عليه السلام فأورده في المقامين وقد سبق تحقيق الكلام في اول باب الاجتهاد (قوله) فقال الاشعرى الخ ، قد استشكل مذهب الاشعرى لان الحكم قديم عنده فكيف يذهب الى التصويب المبتنى على ان لاحكم فيها قبل الاجتهاد ولذا قال الشيرازى يقال ان هذه نفثة اعتزال بقيت في ابى الحسن ، وقد اجاب عن ذلك في حواشي المختصر بان المراد ان حكم الله قبل اجتهاد المجتهد ليس واحداً معيناً بل له احكام مختلفة بالنسبة الى المجتهدين يظهر بالاجتهاد ماهو الحكم بالنسبة الى كل منهم (قوله) ان كل مجتهد مصيب ، بمعنى ان لاحكم لله فيها معيناً بل حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد كذا في شرح المختصر والفصول والمنهاج وهذا التفسير اتفاق بين اهل التصويب غير مختص

بخلاف الاجتهاد مما لايطاق ممنوع ) إشارة الى شبهة الجاحظ والعنبري وجوابهما ، تقرير الشبهة ان حصول مايترتب على الاجتهاد من الاعتقاد ضروري فيمتنع اعتقاد نقيضه والا اجتمع النقيضان ، والجواب منع اعتقاد النقيض دائماً وانما يمتنع حيث هو معتقد لنقيضه ورفعه ممكن بتصحيح النظر هذا حكم المجتهد في اعتقاديات الاصول وقطعيات الفروع ( و ) اما ( ظني الشرع ) وهو الاحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية فقد ( قيل فيه بالتخطئة و التصويب ) فقال الاشعري والباقلاني وابن سريج وابو يوسف ومحمد أن كل مجتهد مصيب (١) وقال الجمهور بوحدة الحق وتخطئة

---

من الخطأ يمنع الملازمة اه جلال (١) وهو قول أبي علي وابي هاشم وقاضي القضاة وابي الهذيل ومن اهل البيت المؤيد بالله وابو طالب وأبو عبدالله بن الداعي واحمد بن سليمان والمنصور بالله والمهدى احمد بن الحسين والامير الحسين والامام يحيى بن حمزة والامام المهدى والسيد صارم الدين وغيرهم (*) قال مؤلف العواصم في تلخيص هذه المسئلة مالفظه ، انما قيل بتصويب المجتهدين كلهم بالنظر الى مطلوب الرب سبحانه وتعالى لانه سبحانه انما طلب منهم أن يجتهدوا في طلب الصواب لافي اصابته كما طلب من الرماة المجاهدين أن يجتهدوا في اصابة الكفار ولم يطلب منهم أن يصيبوا في رميهم وذلك من عدل الله سبحانه وحكمته حيث علم أنه لاطريق لهم ولا طاقة سوى الطلب فقد اصابوا مراد الله تعالى وهو الاجتهاد في الاصابة وان لم يصيبوا مطلوبهم الذى هو الاصابة فالذى تحرى القبلة كالذى رمى الكفار في الجهاد ويصيب ويخطيء وهو في اصابته وخطأه مصيب لمراد الله تعالى في طلب الصواب فبان ان هاهنا مطلوبين اثنين ، احدهما لله تعالى وهو الاصابة للحق لاسوى ، وثانيهما مطلوب المجتهد وهو اصابة ذلك الحق المشروع المطلوب كالكعبة في تحرى القبلة والخطأ الذى يطلق على المجتهد بل على المعصوم هو الخطأ الذى نقيضه الاصابة كخطأ الرامي للكافر مع انه مصيب لمراد الله تعالى في رميه لا الخطأ الذى نقيضه الصواب كفعل المحرمات ، فاما القول بانه لامطلوب متعين فمحال لان الطلب يفتقر الى مطلوب سابق للطلب يتعلق به الظن كالكعبة في تحرى

البعض وعليه المتأخرون من الحنفية والشافعية والمالكية وقال ابن السمعاني انه ظاهر مذهب الشافعي ومن حكى عنه غيره فقد اخطا وبه قال والدنا المنصور بالله عليه السلام وهو الذي نختار والقائلون بالتصويب منهم من قال به ( مع(١) الاشبه ) وهو مالو حكم الله تعالى لم يحكم الا به فخطيه مصيب مخالف للاشبه وربما عبروا عن ذلك بأنه مخطي في الانتهاء لا بالابتدآء وهذا قول ابن سريج وأبي يوسف ومحمد (و) قال الاشعرى والباقلاني بأن كل مجتهد مصيب مع (٢) (عدمه ) أي عدم الاشبه فقالوا حكم الله تابع لظن المجتهد فكلما ظنه هو حكم الله تعالى في حقه ( وعلى ) القول (الاول) وهو القول بوحدة الحق وتخطئة البعض(٣) ( قيل بالتأثيم ) لمخالف الحق وهو قول الاصم وبشر المريسي ( والكتاب والسنة والاجماع تدفعه ) وذلك كقوله تعالى وليس عليكم جناح فى فيما اخطأتم به وقوله ﷺ ان الله تعالى وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما علم بالتواتر من اختلاف الصحابة في المسائل الاجتهادية شايعاً ذائعاً من غير نكير ولا تأثيم من بعضهم لبعض معين ولا مبهم مع القطع بانه لو كان إثم لذكر ولخافوا الاجتهاد وتجنبوه وخوفوا منه (و) الصحيح الذي عليه الاكثر ان ( عليه دليل ظنى ) فمن ظفر به فهو المصيب ( وقيل ) بل عليه دليل ( قطعي ) وهو مذهب الاصم والمريسي ( وقيل ) لادليل عليه ( انما هو كدفين يصاب ) أي تتفق

---

القبلة ، وهذا التلخيص مما الهم الله سبحانه اليه ولم اقف عليه لاحد من العلمآء ولا عرضته على احد ممن عرفت لهم معارضاً في هذه المسئلة الا استجاده لتقريره لادلة الفريقين ودفعه لما أورد بعضهم على بعض من الاشكالات الضعيفة ولله الحمد والمنة ثم انى وقفت عليه بعد مدة طويلة اختياراً للعلامة محمد بن جرير الطبرى رواه عنه ابن بطال في أواخر شرح صحيح البخارى فعرفت ما كنت اظنه من ان مثل هـذا في وضوحه لايخلو من قائل يقول به قال في المنقول منه اه ما وجدته من خطه عليه السلام (١) قولهم بوجود اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٢) قولهم بنفي الاشبه اه عن خطه ايضاً (٣) إعلم أن القائل بتخطئة البعض قائل بانه يثاب المخطيء ولا يخالف في عدم ثوابه الا الاصم والمريسى وقد ذكر العلمآء أنهم خالفوا العقل والنقل وحينئذ فلا ثمرة للخلاف الا ان المخطئة يعينون الشيطان في تفريق المذاهب ونشر العدواة وجعل الدين عضين وكل حزب بما لديهم فرحون لانهم يقولون الحق مع واحد ويسكتون عن كون المخطيء مأجوراً فتنبه لذلك وان انصفت وجدت أدلة المخطئة أوهى من بيت العنكوت اه عن خط السيد العلامة عبد القادر

---

بعن نفى الاشبه (قوله) وربما عبروا عن ذلك ، أي عن مخالف الاشبه (قوله) في الانتهاء ، أي انتهاء بحثه ونظره لعدم اصابة الاشبه لا في الابتداء أي اول اجتهاده وبحثه عن الاشبه (قوله) وهذا قول ابن سريج ، أي القول بالاشبه لا يقال القول بالاشبه قول بان الحق واحد فيلزم التخطئة لانا نقول القائل بان الحق واحد يقول حكم الله معين وما عداه خطأ ومن قال بالاشبه قال ما عداه صواب أيضاً هذا معنى ما في حواشي الفصول (قوله) وقال الاشعرى والباقلانى في الفصول وحواشيه فعند متأخرى ائمتنا والجمهور انه لا اشبه فيها عند الله تعالى (قوله) فقالوا حكم الله تابع لظن المجتهد ، هـذا التفريع يوهم ان هذا مختص بمن قال بعدم الاشبه وقد عرفت ان القائلين بالتصويب متفقون على ان حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد فلا اختصاص له بمن نفى الاشبه ، واعـلم ان المؤلف عليه السلام لم يورد شيئاً من ادلة الفريقين في مسئلة الاشبه لان هذه المسئلة قليلة الجدوى كما ذكره شيخنا رحمه الله وقد وسع الامام المهدي عليه السلام الكلام فيها الا انه بعد ذلك قال محل الخلاف في اثبات الاشبه ونفيه لا يكاد يتحقق فيستلزم كون الخلاف لفظياً لا معنويا (قوله) ولا مبهم ، بان يقال احد كما أثم (قوله) لو كان إثم في شرح المختصر لو كان آثماً بصيغة اسم الفاعـل ونصبه على انه خبر كان واسمه ضمير يعود الى البعض واما في عبارة المؤلف عليه السلام فالظاهر انه بكسر الهمزة وسكون الثاء وكان تامة أي لو ثبت اثم (قوله) ولخافوا الاجتهاد الخ ، وذلك ان الاجتهاد لا يؤمن معه الخطأ المفضي الى الاثم لكن يلزم مثل هذا في الاعتقاديات فيلزم تجنب النظر فيها اللهم الا ان يقال يجب على الله فيها الخاطر المنبه على الصواب كما ذكره الامام المهـدي عليه السلام ولاستيفاء الكلام موضع آخر (قوله) ان عليه دليل ، صحح فى بعض النسخ بالنصب وهو الاولى (قوله) أي متفق للبعض اصابته ، أي يعثر عليه البعض على سبيل

للبعض اصابته احتج (الاول) وهو القائل بوحدة الحق وتخطئة البعض بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فمنها ان (الاجتهاد طلب الحكم فيتوقف عليه) فيكون ثابتاً قبل الاجتهاد بيان ذلك ان المجتهد طالب والطالب لابد له من مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فلا بد من ثبوت حكم قبل ثبوت الطلب واذا كان كذلك كان مخالف ذلك الحكم مخطئاً (قيل المطلوب الظن) ومثاله من كان على ساحل البحر فقيل له ان غلب على ظنك السلامة ابيح لك الركوب وان غلب على ظنك العطب حرم وقبل حصول الظن لاحكم لله عليك (قلنا له متعلق) يتوقف عليه والمثال ليس مما نحن فيه لان متعلق الظن هو الحكم الشرعي بمعنى ان المجتهد يظن ان حكم الله في هذه الواقعة هذا دون هذا وهذا معلوم ضرورة وانكاره مكابرة فان المجتهد لايطلب الظن كيف كان وانما يطلب ظناً صادراً عن امارة ووجود الامارة متوقف على وجود مدلولها فلو كان وجود المدلول متوقفاً على حصول الظن لزم الدور

الاتفاق (قوله) الاجتهاد طلب الحكم ، الطلب انما يتوقف على مطلوب ما لا على خصوصية مطلوب هو الحكم لكن لما كان المجتهد طالباً لمطلوب خاص هو الحكم قال المؤلف الاجتهاد طلب الحكم واستدل المؤلف عليه السلام على ذلك بقوله والطالب لا بد له من مطلوب فلم يخصص المطلوب ليتم الاستدلال لان توقف الطلب المطلق على مطلوب ما ضروري لكون الطلب من الامور النسبية فيتوقف الطلب الخاص على مطلوب خاص متقدم وهو الحكم والمؤلف عليه السلام اعتمد في تقرير هذا الاستدلال ماذكره الرازي في المحصول مع زيادة تحقيق فينبغي نقل ماذكره في المحصول ليظهر مراد المؤلف عليه السلام ، قال فيه المجتهد طالب والطالب لابد له من مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فلا بد من ثبوت حكم قبل ثبوت الطلب واذا كان كذلك كان مخالف ذلك الحكم مخطئاً ثم قال فان قلت لانسلم ان المجتهد يطلب حكم الله تعالى بل انما يطلب غلبة الظن ومثاله من كان على ساحل البحر فقيل له ان غلب على ظنك السلامة ابيح لك الركوب وان غلب على ظنك الهلاك حرم عليك الركوب وقبل حصول الظن لاحكم لله عليك وانما حكمه يترتب على ظنك بعد حصوله فهو يطلب الظن دون الاباحة والتحريم ، ثم قال قلت المجتهد امان يطلب الظن كيف كان أو ظناً صادراً عن النظر في امارة تقتضيه والاول باطل بأجماع الامة فثبت انه يطلب ظناً صادراً عن النظر في الامارة والنظر في الامارات متوقف على وجود الامارة ووجود الامارة متوقف على وجود المدلول ، فثبت ان طلب الظن متوقف على وجود المدلول فلو كان وجود المدلول متوقفاً على حصول الظن لزم الدور انتهى فقول المؤلف عليه السلام قيل المطلوب الظن اشارة الى السؤال المذكور في المحصول وحاصله ان الظن اذا كان هو المطلوب فهو متأخر عن الطلب لخلو المجتهد عنه قبل الطلب وقبل حصول الظن لاحكم لله تعالى وقد عدل المؤلف عليه السلام عن جواب المحصول الى الجواب بقوله قلنا له أي الظن متعلق يتوقف الظن عليه فيتقدم المتعلق على طلب الظن كما هو المدعى وزاد المؤلف عليه السلام على ماذكره في المحصول قوله والمثال ليس مما نحن فيه الى قوله وانكاره مكابرة دفعاً لما يقال المطلوب في المثال المذكور هو غلبة الظن والمتعلق هو السلامة والهلاك المترتب على ظنهما الحكم الشرعي فالحكم الشرعي الذي هو الاباحة والتحريم انما يثبت بعد الظن ، فاجاب بان المثال المذكور ليس مما نحن فيه فان الحكم الشرعي في المثال المذكور يترتب على فرض غلبة الظن بالسلامة اوالهلاك فلم يتقدم الحكم الشرعي على الظن بل ترتب عليه لمكان حرف الشرط بخلاف المجتهد فان متعلق ظنه ليس بمفروض ثبوته على غلبة الظن بل متعلق الحكم الشرعي الثابت والمجتهد يطلب تعيين ذلك الحكم الثابت هل هو هذا أي الاباحة أو هذا أي الوجوب مثلا وهذا معلوم ضرورة كما ذكره المؤلف عليه السلام فقول المؤلف عليه السلام لان متعلق الظن الخ تعليل لمغايرة ما نحن فيه للمثال المذكور كما عرفت وكان الاولى ان يقول المؤلف عليه السلام بمعنى ان المجتهد يطلب الظن بان حكم الله تعالى الخ كما لايخفى وقوله ان المجتهد ، تنبيه على كون ماذكره ضروريا بالاستدلال على الضرورة (قوله) كيف كان ، يعني وان لم يتوقف الظن على متعلق متقدم (قوله) ووجود الامارة متوقف على وجود مدلولها ، وهو الحكم فيتقدم مدلولها على الظن كما هو المدعى (قوله) فلو كان وجود المدلول متوقفاً على حصول الظن ، يعني كما هو مذهب اهل التصويب لان الحكم عندهم متأخر عن الظن (قوله) لزم الدور ، لتوقف

كل منهما على الآخر (قوله) قيل متعلق الظن هو الانسب بالاعتبار الخ ، اعلم ان شارح المختصر اورد من قبل القائل بالتخطئة سؤالا وهو قوله ، فان قلت اليس متعلق ظنه كون مطلوبه حكم الله فهو يطلب تعيينه هو الوجوب أو الندب أو الاباحة فكيف يمكن طلب التعيين مع الجزم بان لا حكم لله تعالى في الواقعة ، ثم اجاب من جانب القائل بالتصويب بمنع جعل المتعلق كونه حكم الله تعالى بل ماهو الاليق بالاصول الشرعية والانسب بما عهد من الشارع اعتباره فقوله عليه السلام قيل هو الانسب بالاعتبار اشارة الى جواب شارح المختصر وقوله قلنا هـذا ينفي مخالف القياس الخ دفع لجوابه ليتم الاستدلال على ان المطلوب هو حكم الله هل هذا أو هـذا وحاصله ان كون المتعلق ماذكر ينفي



الحكم المخالف للقياس الصادر عن الاجتهاد فان مخالف القياس ليس عـلى وفق الاصول المتقررة ولا على ماعهد من الشارع اعتباره، واعلم ان شارح المختصر صرح بان المراد بما هو اليق بالاصول هو الامارات والسعد اختار ان المراد ما هو اليق بالاصول من الاحكام والمؤلف عليه السلام اطلق ولم يقيده لكن قوله بعد ذلك قيل هو الدليل ربما ليشعر بانه اراد ما اختاره السعد (قوله) فهو، أي حكم الله متقدم على الاجتهاد الذى هو الطلب كما عرفت قريباً وقوله فلا يكون، أي حكم الله متوقفاً عليه أي على الاجتهاد لئلا يلزم الدور كما سبق (قوله) قيل لانسلم الخ ، اشارة الى اعتراض ذكره في شرح المختصر من جانب القائل بالتصويب وهو انا لانسلم ان شرط القطع بقاء الظن، قولك لو ظن غيره لوجب عليه الرجوع ، قلنا نعم ومن أين يلزم الدور من زوال حكم الظن وهو وجوب الاتباع عند زوال الظن بالحرمة مثلا الى الظن بخلافها كالاباحة زوال حكمه عند زواله أي الظن الى العلم بالحرمة فان القطع بالحرمة أولى بوجوب الاتباع من ظنها والحال فيما نحن فيه كذلك فانه يستمر الخ وبما ذكر في شرح المختصر يندفع ماتقدم من الاجماع على انه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه وقد حذفه المؤلف عليه السلام ، وحاصله الفرق بين زوال الظن بالتحريم مثلا الى الظن بغيره كالاباحة وبين زوال ظن الحرمة الى القطع بها فالمجمع عليه هي الاولى لا الثانية وقد اشار المؤلف عليه

(قيل) متعلق الظن (هو الانسب بالاعتبار) المعهود من الشارع والاليق بالاصول (قلنا) هـذا (ينفي مخـالف القياس) من الاجتهادات الصادرة عن الامارات الظنية ولا خلاف في جوازها (قيل) متعلق الظن (هو الدليل) لا المدلول (قلنا) الدليل (متوقف على المدلول) الذي هو حكم الله تعالى فهو متقدم على الاجتهاد فلا يكون متوقفاً عليه (وأيضا لو كان كل مصيباً لاجتمع النقيضان (١) اذ شرط القطع بقاء الظن) هذا دليل آخر من الادلة العقلية ، وتوجيهه انه لو كان الكل حقاً لزم اجتماع القطع وعدمه في الحكم المستنبط ، بيانه ان المجتهد اذا ظن حكما اوجب ظنه القطع به في حقه وقطعه به مشروط ببقاء ظنه به للاجماع على انه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه (٢) (قيل) لانسلم أن قطعه به مشروط ببقاء ظنه لم لايجوز أن يستمر الظن ريثما (٣) يحصل القطع وحينئذ (يزول الظن الى العلم بالحكم) المستنبط لتضاد العلم والظن وليس هذا زوالا له (٤) بالظن بغيره بل بالقطع به (قلنا)

(١) أي الضدان لان العلم والظن ضدان لانقيضان اه جلال (٢) « فيكون ظاناً » انما أدى اليه نظره هو حكم الله « عالماً » بأنه حكم الله تعالى فيتعلق الظن والعلم « بشيء واحد » وأنه اجتماع الضدين الذين هما العلم والظن في محل واحد ، وأجيب بمنع كونه عالماً بانه حكم الله لان كونه عالما بذلك مبني على أن هذه المسئلة أعني مسئلة أن كل مجتهد مصيب قطعية وكونها قطعية ممنوع لان الظن كاف في الاصول ، ولو سلم فالضدان يجب ان يكونا وجوديين وكون الشيء ظاناً و عالما ومظنوناً معلوماً وصفان اعتباريان والتنافيان اعتبار انما يمتنع اجتماعهما في المحل من جهة واحدة اما من جهتين فصحيح إتفاقاً كالصلاة في الدار المغصوبة واجبة من جهة حرام من جهة و كذا أما نحن فيه الظن حاصل عن دليله والقطع حاصل عن دليله وحينئذ فلا يحتاج الى الجواب بقوله قيل يزول الظن الى العلم الخ للاستغناء عنه بهذا ولضعفه كما أورد عليه من ان انكار استمرار الظن بهت وان زواله الى العلم يوجب الرجوع و كذا ايجابه مع تذكره اه مختصر وشرحه الجلال مع تصرف يسير (٣) في حاشية هنا أي الى أن يحصل الخ وفي القاموس الريث الابطاء كالتريث والمقدار اه () أي للظن بالظن بغيره أي بغير الحكم الاول اه

(قوله) فهو اي حكم الله سيأتي كلام الشرح وهو يقضي بان الضمير عائد الى الدليل وكذا لك المستتر في قوله فلا يكون اه زيد بن محمد

اولا عدم زوال الظن في المجتهدات الى العلم بها امر متحقق بالوجدان فثبت ان ( انكار استمرار الظن ) بها ( بهت ) (١) اي قول باطل يتحير من بطلانه ( و ) ثانياً بأن ( زواله ) اي الظن ( الى العلم ) أن سلم ( يمنع الرجوع ) من ذلك الحكم الى حكم آخر مظنون لامتناع ظن أحد النقيضين مع العلم بالاخر ( وكذا إيجابه ) (٢) أي إيجاب الظن للعلم ( مع تذكره ) أي الظن يمنع الرجوع ايضاً يعني أنه إذا كان الظن بالحكم موجباً للعلم به على ماهو اللازم من تصويب كل مجتهد امتنع الرجوع لامتناع ظن نقيض الحكم مع تذكر ظن الحكم الموجب للعلم به لامتناع ظن نقيض الحكم المعلوم مع ملاحظة ماهو موجب للعلم لوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة موجبه والا لم يكن العلم علماً ولا الموجب موجباً ( والقطع بالجواز ) لظن النقيض في الرجوع ( معه ) أي مع تذكر ظن الحكم حاصل فلم يكن مستلزماً للعلم ( قيل ) لزوم اجتماع النقيضين وارد على المذهبين فالالزام به ( مشترك ) (٣) بينهما فاما ان يبطلا او يفسدا لدليل (لوجوب اتباع الظن قطعاً ) فان الاجماع منعقد على وجوب اتباعه سواء قيل باتحاد الحق او تعدده فقد استلزم الظن القطع على المذهبين ( قلنا ) نعم ( لو اتحد المتعلقان ) واما اذا اختلف متعلقا الظن والقطع فلا وهما عند القائلين بوحدة الحق مختلفان لان

---

(١) بهته كمنعه بهتاً وبهتا قال عليه مالم يفعل والبهتة الباطل الذي يتحير من بطلانه والكذب كالبهت بالضم اه قاموس (٢) عبارة المختصر وشرحه للجلال ولانه لو انقلب علما كان يجب أن يستحيل ظن النقيضين مع ذكره أي مع تذكره للعلم أي لسبب انقلابه علما فان نقيض المعلوم انما يظن عند الذهول عن سبب العلم بنقيضه اما عند تذكره فيستحيل ظن نقيضه هذا ولا يخفاك أن هذا مبنى على الفرق بين العلم والظن بان الظن يزول مع بقاء سببه بخلاف العلم فانه لايزول مع بقاء سببه فلهذا لايظن نقيضه مع تذكر سبب العلم لكنا عرفناك في صدر الكتاب أن لافرق في ذلك بين العلم والظن فان سبب ظن الحكم انما هو ظن دلالة الدليل وظن الحكم لايزول مع بقاء ظن دلالة الدليل فهو كالعلم لايزول الا بزوال سببه فيتجه الخصم أن يمنع الثانية القابلة لكنه يستحيل ظن النقيض مع تذكره لسبب انقلاب الظن علماً اه كلامهما (٣) أي فالدليل الذي ابطلتم به اصابة كل مجتهد يدل بعينه على بطلان اصابة واحد وخطأ الآخرين أيضاً لانا نعلم بالدليل القاطع وهو الاجماع ان الحكم الذي أدى اليه الاجتهاد سوآء كان صواباً أو خطأ يجب اتباعه على الوجه الذي ادى اليه من الوجوب أو الحرمة أو الندب أو الاباحة أو الكراهة والعلم بوجوب متابعته مشروط ببقآء ظن المجتهد فيكون المجتهد عالماً حال كونه ظاناً فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان واذا ثبت كونه مشترك الالزام كان باطلا بوجوه ، الاول أن المحال ليس لازماً لاصابة كل مجتهد استدل ببطلانه على بطلانه لان اللازم هو ماينشأ من فرض ثبوت ملزومه وهذا ليس كذلك لانه ثابت على تقدير ثبوته وعدمه أيضاً ، وجوابه منع لزوم التناقض هنا لان متعلق الظن وعدم القطع هو الحكم المطلوب بالاجتهاد ومتعلق العلم والقطع وجوب اتباع الظن لا الحكم ، والتحقيق فيه

---

السلام بعد هذا الى ما ذكره بقوله وليس هذا زوالا له بالظن بغيره يعني كما في الصورة الاولى ولوقدمه على قوله لم لا يجوز ان يستمر الخ ونقل ما ذكرنا لكان اظهر (قوله) فثبت ان انكار استمرار الظن بها ، أي بالمجتهدات والمراد بأستمرار الظن بقاء الظن وعدم جزم مزيل له فيلزم اجتماع النقيضين (قوله) وكذا ايجابه ، أي ايجاب الظن الخ لم يذكر المؤلف عليه السلام في المتن ايجاب الظن للعلم فيما سبق حتى يكون هذا اشارة اليه وانما ذكره في الشرح حيث قال ان المجتهد اذا ظن حكما أوجب ظنه القطع به (قوله) فاما ان يبطلا ، أي المذهبان ولزم خلاف الاجماع على حقية احدهما (قوله) أو يفسدا لدليل ، لانه منقوض اجمالا بانه لوصح لما قام دليل على النقيضين ( قوله ) فلا ، أي فلا ورود على المذهبين فلا يكون مشترك الالزام

---

رحمه الله ، ح وشكل على هذا بخط القاضي الحسن بن اسماعيل المغربي رحمه الله ( قوله ) منقوض اجمالا بانه لوصح الخ ، ينظر في صحة هذا اه ح عن خط شيخه

(قوله) تحريم مخالفتـه أو وجـ ب العمل به ، اقتصر في شرح المختصر على الطرف الاول قال الشيخ العـلامه في شرح الفصول ومعنى وجوب العمل انه يجب عليـه اعتقاد وجوب الفعـل وإيقاعه اذ تعلق بالفعل وجوب واعتقاد ندبيته واباحتـه أو كراهته على حسب ما يتعلق النهى فيستقيم بهـذا التفسير اطلاق وجوب العمل في جميع الاحكام ، ولعله يؤخـذ مما ذكره ما يفيد التعميم في تحريم تفسير المخالفة أي مخالفة مقتضاه (قوله) فلا يلزمنا امتناع ظن النقيض ، أى نقيض الحكم المظنون مع تذكرموجب القطع أي موجب القطع بتحريم المخالفة وموجبه هو الحـكم المظنون الذى استنبطه المجتهد وقوله لان موجبه ،أي موجب القطع (قوله) يوجب القطع ، أي يوجب القطع بتحريم المخالفة وهي غير الحـكم المظنون وهـذا معنى قوله بغير الحـكم المظنون وقوله فلا ينافيه ، أى لا ينافي القطع بالتحريم (قوله) عدم ﴿٦٥٦﴾ القطع بالمظنون ، وهو الحـكم الشرعي انما ينافيه عدم القطع بالتحريم (قوله) ولو سلم ، فاعله ان ظن المظنون وخبر ان جملة لما كان وجوابه والمعنى ولوسلم ان ظن المظنون وهو الحكم المستنبط كائن على هذه الملازمة والظاهر انخبر ان كان زواله الخ وقوله لما كان معترض تعليل لذلك (قوله) للقطع بالمقطوع ، وهو تحريم المخالفة (قوله) كان زواله أي زوال ظن المظنون الذى هو الموجب للقطع بالتحريم (قوله) عند ظن النقيض ، أي نقيض الحـكم (قوله) بل ما دام ، أي مادام الموجب وهو كون الحـكم مظنونا (قوله) والشيء كما ينتفي الخ ، المراد بالشيء القطـع بتحريم المخالفة (قوله) فلا يمتنع ظن النقيض ، أي نقيض الحـكم المظنـون وهذا التسليم متوجه الى امتناع ظن النقيض الخ والمعنى لوسلم منافاة ظن النقيض مع تذكر موجب القطع فانما نافاه مع وجود شرطه وامامع انتفائة فينتفي القطع ولامحذور (قوله) بثبوت مدلوله ، أي والعلم متعلق بثبوت مدلوله وهو الحـكم مادام الدليل دليلا فاذا ظن الدليل افضى به الى العلم بالحكم المستنبط (قوله) فاذا تبدل الظن ، أي ظن كون الدليل دليلا (قوله) زال شرط ثبوت الحـكم ، أي العـلم بثبوت الحـكم وهو أي الشرط ظن الدلالة أي ظن كون الدليل دليلا وحينئذ فلا يلزم اجتماع النقيضين على القول بالتصويب ولا امتناع ظن النقيض مع تذكر موجب العلم لزوال العلم بزوال شرطه (قوله) بان كونه ، أي كون الدليل دليلا حكم من الاحكام الشرعية الوضعية (قوله) فاذا ظنه ، أي هذا الحـكم وهو كونه دليلا فقد علمه على ما هو اللازم من القول بالتصويب ولذا قال المؤلف عليه السلام والاجاز ان يكون الدليل غيرما ظنه فيكون المجتهد مخطئاً في انه اى الدليل هو أي ماظنه دليلا (قوله) فيتم الالزام ، يعنى باجتماع النقيضين واما الالزام بامتناع ظن النقيض مع تذكر الموجب فسيأتي قريباً انه لا يلزم المصوبة اذا اخذت القضية مشروطه أو عرفية (قوله) وفيه ، أي في هذا الجواب ان الشرع الخ حاصل هذا الاعتراض منع قوله فاذا ظنه فقد علمه (قوله) جعل مناط وجوب

متعلق الظن الحـكم المطلوب ومتعلق القطع تحريم مخالفته او وجوب العمل (١) به لـكونه مظنوناً فلا يلزمنا امتناع ظن النقيض مع تذكر موجب القطع لان موجبه يوجب القطع بغير المظنون فلا ينافيه عدم القطع بالمظنون ولو سلم ان ظن المظنون لما كان هو الموجب للقطع بالمقطوع كان زواله عند ظن النقيض مؤثراً في زوال القطع لـكنه ليس موجباً له دائماً بل مادام مظنوناً فعند زوال الظن ينتفي شرط الموجب والشيء كما ينتفي بانتفاء موجبه قد ينتفي بانتفاء شرطه فـلا يمتنـع ظن النقيض ، فان قيل لا لاتحاد في المتعلق على القول بالتصويب أيضاً (٢) لان الظن متعلق بكون الدليل دليلا والعلم بثبوت مدلوله مادام دليلا فاذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحـكم وهو ظن الدلالة ، فقد اجيب بان كونه دليلا حكم ايضاً فاذا ظنه فقد علمـه والا جاز ان يكون الدليل غيره فيكون مخطئاً في انه هو فلا يكون كل مجتهد مصيباً وحينئذ يجتمع في كونه دليلا الظن والعلم فيتم الالزام وفيه ان الشرع جعل مناط وجوب

أن الحكم الرابط لافعال المكلفين بـذواتهم بالاقتضاء أو التخيير من جهة لزومه من الادلة الظنية متعلق الظن ومن جهة ايجـاب الشارع العمل به لكونه مما أدت اليـه الادلة الظنية متعلق العلم وعند اختلاف الجهتين لاتناقض اه ابهرى (١) ولا كذلك متعلق الظن والعـلم في التصويب فانهما كليهما متعلقان بان ماأدى اليه نظر المجتهد هو حكم الله بمعنى أنه ظن أنه حكم الله ثم علم أنه حكم الله لـكن عرفناك أن العلم بانه حكم الله فرع ثبوت التصويب قطعاً والخصم لا يدعي الا كونه راجحاً لا معلوماً وذلك كاف في كونه أصلا اه جلال (٢) واتحاد المتعلق على قول أهل التصويب ممنـوع لم لا يجوز ان يكون متعلق الظن كونه الحكم الذى

(قوله) وموجبه هو الحـكم المظنون ، صوابه الظن فتأمل اه ح عن خط شيخه

العمل ، أي العمل بالدليل (قوله) لانفس الدليل ، أي في الواقع ونفس الامر (قوله) ولاالقطع به ، أي بالدليل (قوله) فيجوز ان يوجب ظن الدليل وجوب العمل ، أي بالدليل ويحتمل وجوب العمل بالمدلول وهو الحكم وان يوجب الجزم بكونه دليلا أي يجوز ان يوجب هذا أو هذا فلا يتعين ايجابه للجزم بكونه دليلا لاحتمال ان يكون الدليل غيره وذلك لايضر لان مناط وجوب العمل قد حصل للمجتهد وهو ظن دليله ولم يتعلق الظن بغير دليله فلا يجب العمل به وهذا معنى قول المؤلف عليه السلام ثم تجويز كون غيره دليلا الخ (قوله) في الاحكام التكليفية ، وكون الدليل دليلا ليس من الاحكام التكليفية بل من الاحكام الوضعية والمراد بالبحث الاحكام التكليفية لا كل حكم (قوله) والاحسم في الجواب ، أي عن قولهم فان قيل لاتحاد في المتعلق الخ وانما كان احسم لانه يرد على ذلك انه لايضر كون الحكم من الأحكام الوضعية لاالتكليفية ولذا قال السعد غايته ان لا يكون اجتماع النقيضين في حكم شرعي عملي هو خطاب التكليف بل هو في حكم شرعي اعتقادي هو كون الدليل الذى لاح للمجتهد دليلا (قوله) بثبوت المدلول ، وهو الحكم المستنبط مستفاد من الدليل قطعاً لاستنباطه منه «قوله» ووجود ظن آخر غير ظن الحكم المستنبط «قوله» لا يرفع المحذور ، وهو القطع والظن في الحكم المستنبط يعنى لايرفعه كما ادعاه المعترض حيث قال ان الظن متعلق بكون الدليل دليلا والعلم متعلق بثبوت المدلول «قوله» الحاصل يعنى المحذور من الظن الاول المتعلق بثبوت المدلول وهو الحكم المستنبط وانما لم يرفعه لكون هذا الظن موجباً للقطع على القول بالتصويب «قوله» نعم الخ ، أي نعم يرفع المحذور الحاصل من الظن الاول لكن المرفوع محذور آخر غير اجتماع النقيضين لان المرفوع هنا امتناع ظن نقيض الحكم مع تذكر موجب الحكم فانه لايلزم المصوبة اذا اخذت القضية القائلة بكون مظنون المجتهد مقطوعا به مشروطة أو عرفية اذ يكون التقدير مظنون المجتهد مقطوع به ما دام مظنوناً فاذا تبدل الظن بان تغير الى ظن النقيض زال القطع بالحكم الاول ، لزوال شرطه فلايمتنع ظن النقيض مع تذكر الظن الاول «قوله» كالمخطئة ، أي كما لم يلزم المخطئة لما عرفت من قول المؤلف عليه السلام سابقاً لكنه ليس موجباً له دائماً الخ «قوله» لكنه يبقى التناقض ، أي لكنه يبقي المحذور الآخر وهو لزوم التناقض أي اجتماع القطع والظن أي عدم العلم في الحكم المستنبط «قوله» لكونهم ، أي القائلين بالتصويب يقطعون بان الحكم المجتهد فيه ثابت في نفس الامر اذ لا حكم لله في الواقعة عندهم متقدم بل الحكم الثابت في نفس الامر هو ما ظنه المجتهد وقد حصل له ذلك فيوجب القطع اذ ليس في الواقع خلاف ماظنه «قوله» ممالايمكن انكاره ، لما عرفت من انه

---

العمل ظن الدليل لانفس الدليل ولا القطع به فيجوز ان يوجب ظن الدليل وجوب العمل وان يوجب الجزم بكونه دليلا ثم تجويز كون غيره دليلا لايوجب العمل مالم يتعلق الظن بكونه دليلا ثم المراد بكون كل مجتهد مصيباً اصابته فى الاحكام التكليفية لافي كل حكم ، والأحسم (١) فى الجواب ان الظن المتعلق بثبوت المدلول مستفاد من الدليل قطعاً ووجود ظن آخر متعلق بكون الدليل دليلا لايرفع المحذور الحاصل من الظن الاول ، نعم اذا اخذت القضية القائلة بان مظنون المجتهد مقطوع به (٢) مشروطة او عرفية لم يلزم المصوبة امتناع ظن النقيض كالمخطئة لكنه يبقى التناقض لكونهم يقطعون بان الحكم المجتهد فيه ثابت فى نفس الامر وبقاء الظن بالمجتهدات مما لايمكن انكاره (وايضاً) لو لم يكن لله تعالى فى كل واقعة

---

لو نص الشارع لم ينص الا عليه باى امارة تدل على ذلك ومتعلق القطع صيرورته بذلك الظن حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده قطعاً مادام ظاناً انه الحكم الذى لو نص الشارع لم ينص الا عليه لادائماً ولانريد بان حكم الله تابع لظن المجتهد الا هذا فتنتفى اللوازم باسرها اه سحولي

(١) في نسخة الاحسن اه (*) انما كان احسم لان الذى اتحد فيه القطع والظن حكم تكليفي من محل النزاع وذلك لان الحكم المستنبط من الدليل باعتبار استفادته من دليل ظنى ظنى ومن حيث دعوى أن كل مجتهد مصيب أى موافق لما في نفس الامر كما هو قول المصوبة قطعي فيجتمع في ثبوته القطع والظن وهو حكم تكليفي ولا يقال ان ثبوت المدلول ظنى وكون الدليل دليلا ظنى فلا يجتمع القطع والظن في شيء واحد لانه يقال الكلام في ثبوت الحكم وقد اجتمع فيه القطع والظن اه عن خط السيد العلامة احمد بن اسحق رحمه الله (٢) عملا

---

(قوله) وان يوجب الجزم بكونه دليلا ، وهذا هو اللازم منه اجتماع الظن والعلم اه منه

حكم لكان ( يلزم ان يكون المجتهد ) اذا اجتهد في واقعة متجددة ( مبتدئاً ) شرعاً ( و ) ايضاً لو كان الكل حقاً فاذا تغير الاجتهاد فان بقي الاول حقاً لزم اجتماع المتنافيين وان لم يبق صار الاجتهاد الثاني ( ناسخاً )(١) للاول وكذا المقلد اذا صار مجتهداً والاجماع على ان ابتداء الشرائع ونسخها انما هو بالوحي لا بالاجتهاد من آحاد الامة واما الادلة النقلية فالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى « ففهمناها سليمان » وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه فلو كان كل منهما حقاً لم يكن لتخصيص سليمان جهة ولم يحل له الاعتراض على من لم يخطي فكيف اذا كان أباً نبيئاً والقول بجواز الاعتراض لترك الاولى فانه في الانبياء عليهم السلام بمنزلة الخطأ (٢) في غيرهم مع بعده فان قوله ففهمناها يفيد بظاهره تفهيم مطلق الحكومة لا الحكومة المقيدة بكونها الاولى فان التقييد خلاف الظاهر يؤول الى التخطئة وهو المطلوب وقول سليمان غير هذا ارفق للفريقين مع انه خبر واحد لا يقتضي جواز الحكمين فلعل الارفقية موجبة للتعيين وقوله تعالى « وكلا آتيناه حكما وعلماً » يحتمل إيتاء الحكمة ومناسبة الاحكام والعلم بطريق الاجتهاد وهو الظاهر المراد هنا للقرائن السابقة واما الاجماع فان الآثار دالة على ان الصحابة كانوا يرددون الاجتهاد بين الصواب والخطأ ويخطي بعضهم بعضاً بحيث تواتر القدر المشترك وهذا ما اراده بقوله ( وايضاً اجمع الصحابة على التخطئة ) وقد عد شيئاً من ذلك فقال ( كما في العول ) (٣) روى ان ابن عباس قال اترون الذي احصى رمل عالج عدداً لم يحص في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً اذا ذهب نصف ونصف فاين موضع الثلث (٤) ثم قال لو قدم يعني عمر من قدم الله واخر

---

اه فصول بدائع (١) وأجيب بانه الزام مشترك للاتفاق على أنه اذا ظن حكماً أو جبه الله عليه واذا رجع عنه الى غيره بطل ايجاب الله له عليه وهو معنى النسخ اه (٢) هذا ممنوع ، سنده فانما اقطع له قطعة من نار اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٣) العول من اصطلاحات أهل الفرآئض وهو زيادة اجزآء الفروض على اجزآء المخارج اه منتخب (٤) كالو ماتت امرأة وخلفت زوجاً وأختاً وأماً ، قال الصحابة للزوج النصف وللاخت النصف والام الثلث لانها لم تحجب فقال ابن عباس ذهب النصفان بالمال فمن أين يجيء الثلث فجعل الاخت عصبة تأخذ السدس الباقي لكن لا يخفى أن النزاع فيما لا قاطع فيه وميراث الزوج والام قطعيان لانهما يرثان مع البنين دون غيرهم فهم اقدم من الاخت لانها لا ترث الا كلالة ، ولهذا لا يحجب الاخوة الزوج مطلقا والام لا يحجبها الواحد منهم وهذا معنى قول ابن عباس لو قدموا من قدم الله لم تعل فريضة في الاسلام ولو سلم أن التخطئة وقعت منهم في الظنيات فذلك اجماع سكوتي ظني والمسئلة عند المصنف عليه السلام قطعية لا ينتهض عليها الظني ، ومثله الاحتجاج بحديث اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اجتهد فاخطأ فله اجر واحد اه

---

متحقق بالوجدان فانكاره بهت «قوله» فكيف اذا كان ، أي من لم يخطي «قوله» والقول ، مبتدأ خبره قوله فيما يأتي يؤول الى التخطئة وقوله فانه أي ترك الاولى «قوله» مع بعده، أي بعد هذا القول وانما آل الى التخطئة لان الاولى في الواقعة هو الحكم المتقدم على الطلب « قوله » وقول سليمن ، مبتدأ خبره لا يقتضي جواز الحكمين حتى يلزم القول بالتصويب «قوله» مع انه ، أي القول خبر واحد والمسئلة اعتقادية اصلية (قوله) فلعل الارفقية موجبة للتعيين ، أي لتعيين المطلوب فيلزم التخطئة كما لزم من الاولوية ذلك «قوله» وكلا آتيناه حكما الخ ، يعنى ان ظاهره حجة للقائل بالتصويب لان معناه ان حكمهما جميعاً عن علم ورضى منه تعالى وذلك يقتضي الاصابة منهما ورد ذلك المؤلف عليه السلام بقوله يحتمل ايتاء الحكمة الخ يعنى لانه لم يقل آتينا حكما وعلماً فيما حكم به في تلك المسئلة فيحتمل ان يكون المراد ايتاء الحكمة ومناسبة الاحكام لمواردها « قوله » والعلم بطريق الاجتهاد ، عبارة ابي الحسين فيجوز ان يكون المراد آتاهما علوم الاجتهاد وذلك لا يقتضي الاصابة

من اخر الله ماعالت فريضة ذكره الاسيوطي فى جمع الجوامع وهذا من ابن عباس انكار وتخطئة لمن يقول بالعول وقد روى انهم أيضاً خطاؤه فى ذلك (و) كما (فى الكلالة (١) روى الاسيوطي عن الشعبي قال سئل ابو بكر عن الكلالة فقال اني اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وحده لاشريك له وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله منه بري رواه الدارمى والبيهقي وابن أبي شيبة وغيرهم وروى عبد الرحمن ابن مهدي عن حماد بن زيد عن سعيد بن صدقة عن محمد بن سيرين قال نزلت بابي بكر فريضة فلم يجد لها فى كتاب الله أصلا ولا فى السنة اثراً قال أقول فيها برأيي (٢) فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني واستغفر الله (و) كما فى (المجهضة) بكسر الهاء يقال اجهضت الناقة والمرأة ولدها اجهاضا اسقطته ناقص الخلق فهي مجهض ومجهضة والولد مجهض قال ابن حجر فى تلخيصه روى البيهقي من حديث سلام عن الحسن البصري قال أرسل عمر الى امرأة مغيبة (٣) كان يدخل عليها فانكر ذلك فقيل لها اجيبي عمر قالت ويلها مالها ولعمر فبينما هي فى الطريق ضربها الطلق فدخلت داراً فالقت ولدها فصاح صيحتين ومات فاستشار عمر الصحابة فاشار عليه بعضهم (٤) ان ليس عليك شيء انما انت وال ومؤدب فقال عمر ماتقول يا علي فقال علي ان كانوا قالوا برأيهم فقد اخطاؤا وان كانوا قالوا في هواك فلم ينصحوا لك أرى ان ديته عليك لانك أنت افزعتها فالقت ولدها من سببك فامر علياً ان يقيم عقله على قريش ثم قال ورواه عبد الرزاق عن معمر عن مطر الوراق عن الحسن فذكر نحوه وذكر الشافعي بلاغاً (٥) عن عمر مختصراً وكما روى عن ابن عباس انه قاس الجد على ابن الابن فى حجب الاخوة وقال الا يتقي الله زيد بن ثابت جعل ابن الابن ابناً ولم يجعل أب الاب أباً وكما روي عن مسروق (٦) قال

«قوله» ذكره الاسيوطي، وغيره أيضاً من الفرضيين

---

من شرح الجلال للمختصر باختصار (١) أي فيما عدا الوالد والولد اه منتخب (٢) فان قيل قد روى عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال من قال في القرآن بغير علم فليتبوء مقعده من النار وفي رواية من قال في القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار اخرجه الترمذي وحسنه وعن جندب أنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال من قال في القرآن برأيه فاصاب فقد أخطأ اخرجه ابو داود والترمذي وقال غريب، أجيب بانه قال فيها يقتضي انتهم في الكلالة وليس كذلك هو المفهوم من الرأي فى الاعصار الاخيرة وانما سماه رأياً على عادتهم في الورع عن تفسير القرآن بغير النصوص العربية لما يدخل التفسير باللغة من احتمال الاشتراك والتخصيص والمجاز ونحوه اه من الطبرى على الكافل (٣) اسم فاعل من فعل بالتشديد أو من أفعل هكذا ضبط في الاصول اه (٤) عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان اه سعد (٥) أي بصيغة بلغنا عن عمر والله اعلم وهو عند أهل الحديث اذا كان بهذا اللفظ غير صحيح اه (٦) ابن

كتب كاتب لعمر بن الخطاب هذا ما أرى الله امير المؤمنين عمر فانتهره عمر وقال لا بل اكتب هذا مارأى عمر فان كان صواباً فمن الله وان كان خطا فمن عمر اخرجه البيهقي وروى المؤيد بالله في شرح التجريد عن ابن مسعود انه قال في امرأة مات زوجها ولم يفرض لها صداقا اقول فيها برأيي فان يكن صواباً فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان ، ولعلي بن أبي طالب عليه السلام كلام في ذلك لايحتمل التأويل وشهرته أغنت عن نقله وامثال هـذا كثير شائع ولم ينكر على أحد منهم ، واما السنة فأشار اليه بقوله (وصرح بها) يعني بالتخطية (عليه الصلاة والسلام في عدة أحاديث) فمن ذلك ما أخرجه الجماعة الا الترمذي عن عمرو بن العاص قال قال رسول الله ﷺ اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اجتهد فاخطأ فله أجر ، واخرج الجماعة كلهم عن ابي هريرة نحوه قال الترمذي وفي الباب عن عمرو بن العاص وعقبة بن عامر وفي رواية للحاكم اذا اجتهد الحاكم فاخطأ فله أجران وان اصاب فله عشرة اجور ثم قال هذا حديث صحيح الاسناد وعن عقبة ابن عامر ان رسول الله ﷺ قال له في قضاء امره به اجتهد فان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وروى نحوه أحمد بن حنبل (١) في مسنده وحملهم التخطئة على صورة وجود القاطع او ترك استقصاء المجتهد بعيد لاسيما من الصحابة رضى الله عنهم والحاكم المقصر مأزور فلا يكون مأجوراً ، ﴿تنبيه﴾ أجر المخطي على بذل الوسع لا على نفس الخطأ لعدم مناسبته ولانه ليس من فعله والمصيب يتعدد الاجر في حقه فله اجر على بذل الوسع كالمخطي واجر

---

لاجدع الهمداني اهـ من سيرة ابن هشام ، قيل سرق وهو صغير اهـ (١) الاحاديث في الحاكم المجتهد لا في مطلق المجتهد ، فالحاكم اذا اجتهد وعمل بشهادة عادلة وقطع أنها الحق فقد اصاب حكم الله فان كانت الشهادة زوراً اما لوهم الشهود أونحو ذلك فقد أخطأ الواقع مع اصابته لحكم الله فانه تعالى أمره بالعمل بالشهادة بدليل قطعي لاتجوز مخالفته ولا اثم على من عمل بحكم الله واخطأ الواقع ولذا قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم فانما اقطع له قطعة من نار فجعل حاديث الحاكم وتخطئته في الواقع لافي الحكم دليلا على تخطية المجتهد من نصب الدليل على خلاف

---

«قوله» ولعلي بن ابي طالب كرم الله وجهه كلام في ذلك ، أي بالقول بالتخطئة لايحتمل التأويل اشارة الى انه وان تأول ما ورد عن سائر الصحابة من التخطئة بأن المراد بالخطأ حيث يكون هناك تقصير وعدم استيفاء النظر في ظن الصواب فلا يمكن تأويل ما ورد عن الوصي كرم الله وجهه وهو قوله عليه السلام ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم



يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذى استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً والاههم واحد ، ونبيهم واحد ، وكتابهم واحد ، أفأمرهم الله سبحانه وتعالى بالاختلاف فأطاعوه أم نهاهم فعصوه أم انزل الله دينا ناقصاً فاستعان بهم على اتمامه أم كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى أم انزل الله تعالى ديناً تاماً فقصر صلى الله عليه وآله وسلم عن تبليغه وادائه والله تعالى يقول ما فرطنا في الكتاب ، من شيء وقال تبياناً لكل شيء وذكر ان الكتاب يصدق بعضه بعضاً وانه لااختلاف فيه فقال تعالى «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » وان القرآن ظاهره انيق ، وباطنه عميق ، لا تفنى عجائبه ، ولاتنقضي غرائبه ، ولاتنكشف الظلم الابه ، وقد روى في حواشي الفصول عن الامام يحيى عليه السلام في تأويل كلام امير المؤمنين عليه السلام ثلاثة أوجه نخذه من موضعه ان شاء الله تعالى (قوله) وجود القاطع اي وجوده في الواقعة ولا كلام مع وجوده في خطأ المخالف «قوله» أو ترك استقصاء المجتهد ، أي تقصيره في الاجتهاد وعدم استفراغ الوسع في ظن الصواب « قوله » بعيد لمافيه من الحمل على غير السلامة لا سيما من الصحابة المنزهين عن ذلك لسهولة معرفتهم للمأخذ وجدهم في اظهار الصواب « قوله » واجر أواجور ، اعترض بعض الناظرين بأن الاحاديث على التثنية والجمع فالافراد محل نظر والاولى مافي الكتاب اذ المراد ان

---

«قوله» حيث يكون هناك تقصير الخ ، سيأتي للمؤلف رحمه الله الاشارة الى اعتراض هذا وابسط منه في حواشي المنهاج لشيخنا رحمه الله اهـ منه ح «قوله» وقدروى في حواشي الفصول عن الامام يحيى عليه السلام ، لعله في شرحه على النهج اهـ ح «قوله» وقد روى

اواجور(١)أما على الاصابة لكونهامن آثارصنعه واما لكونه سن سنة حسنة يقتدي بها من يتبعه من المقلدين لاهتدائهم به لمصادفتهم الهدى ومقلد المخطي لم يحصل على شيء غاية الامر سقوط الحق (٢)عنه باعتبار ظنه انه على الحق احتج ( الثاني )وهو القائل بتصويب الكل بوجهين ، اولهما ان التخطئة توجب احد المحذورين لان المخطي في اجتهاده اما ان يبقى الحكم الذي هو الصواب في نفس الامر في حقه اولا والكل باطل لان ( بقاء الصواب ) في حق المخطي ووجوبه عليه ( مع ) وجوب ( الخطأ ) الذي ظنه الصواب عليه ( نقيضان ) والتكاف بهما محال (وعدمه ) أي عدم ابقاء الصواب في حق المخطي ( إيجاب خطأ وتحريم صواب ) وهو أيضاً محال (٣) ( ورد بثبوت الثاني ) (٤) وهو زوال الحكم الاول في حق المجتهد المخطي ولا نسلم استحالته (كمخالف ) الدليل ( القطعي ) من نص او اجماع ( بلا تقصير ) (٥) منه في البحث فانه يجب عليه مخالفة الواقع مع الاتفاق على خطائه فمع الاختلاف في خطائه اولى ، وثانيهما ان العمل بغير حكم الله تعالى ضلال ليس باهتداء فلو كان بعض الصحابة المجتهدين مخطئاً لم تكن متابعته اهتداء وقد قال ﷺ

---

محل النزاع اه عن خط السيد العلامة عبدالقادر (١) في نسخة واجران أو اجور اه(٢) في نسخة سقوط الأثم اه (٣) عبارة المختصر وشرحه للجلال ، إحتجت المصوبة بان قالوا لو كان المصيب واحداً لوجب النقيضان بيان الملازمة أنه قد وقع الاجماع على وجوب مجتهده لذي خالف مطلوب الله المعين قبل الاجتهاد ومع وجوب هذا المخالف للمطلوب يلزم طلب الجمع بين النقيضين الحل والحرمة لانه ان كان طلب المطلوب باقياً لزم طلب الجمع بين النقيضين الحل والحرمة في حال واحد باعتبار مكلف واحد وان لم يكن طلب المطلوب باقياً لزم ايجاب الخطأ لان الفرض ان المطلوب واحد وقد ارتفع وجوبه فايجاب غيره ايجاب خطأ اه بتصرف يسير (٤) من طرفي الترديد أي باختياره « والنقض له » اى الدليل « بدليل » الاتفاق « على أنه لو كان فيها » أي المسئلة « نص أو اجماع » يمنع الاجتهاد فاجتهد فيها بخلاف مقتضى النص والاجماع « ولم يطلع عليه » أي على احدها « وجب مخالفته » إتفاقاً « وهو خطأ » فما هو جوابكم في محل الاتفاق فهو جوابنا في محل الخلاف « وهذا » اى مخالفة مالا نص عليه ولا اجماع « أجدر » بالايجاب من مخالف النص والاجماع هذا تقرير كلامه ولا يخفى ضعف النقض لان النص والاجماع ان كانا قطعيين فوجوب مخالفتهما ممنوع وان كانا ظنيين فنقض بمحل النزاع ، فالجواب الحق منع لزوم طلب الجمع بين النقيضين مسنداً بان طلب خلاف مافي الواقع مشروط بعدم الاطلاع على مافي الواقع فكلاهما مطلوب بشرط في قوة يجب هذا ان علم وجوبه والا وجب الآخر فيندفع طلب الجمع بين النقيضين في حال واحد لاختلاف وحدة الشرط ويندفع وجوب الخطأ لظهور كونه مطلوباً بالشرط قد حصل وبهذا التحقيق يرتفع الخلاف رأساً ولا يجدى احتجاج المصوبة بما قالوا من أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال اصحابي كالنجوم بايهم اقديتم اهتديتم اه مختصر وشرحه للعلامة للجلال رحمه الله تعالى (٥) هذا ما اشتغل به الناس وهو لفظ بلا معنى لان القطعي آية متواترة قطعية الدلالة

---

المصيب له اجران أو اجور فأحد الاجرين أو الاجور على بذل الوسع كالمخطي والبقية من الاجرين أو الاجور على الاصابة

---

في حواشي الفصول الخ ، في الفصول وشرحها للسيد الحسن الجلال رحمه الله ما لفظه قلنا وما ورد عن الوصي وغيره من الصحابة وغيرهم مما يقتضي خلاف التصويب فتأول بتخطئة مخالف القطعي أو من ليس بأهل للاجتهاد أو من لم يستوف حق الاجتهاد قالوا تأويل متعسف لادلالة في الفاظهم عليه وأيضاً تأويل الدليل فرع صحة معارضه وارجحية المعارض أيضاً وكلا الامرين في حيز مظلم اه وفي حاشية ما لفظه لكنه مرسل بل منقطع لايوجد له شاهد متصل عنه عليه السلام فجعله دليلا على ذلك لايليق بمنصف ثم انه يلزم مما صرح به في هذا الكلام تأثيم المخطي وتأثيم المصوب لحكم القاضيين المختلفين والقول بالتأثيم قول لا يصدر عمن هو ادنى رتبة من علي عليه السلام اه عن خط السيد العلامة عبد القادر رحمه الله

بايهم اقتديتم اهتديتم ، قلنا هو اهتداء من حيث فعل مايجب عليه لا لايصاله الى الثواب وان لم يكن كذلك من حيث تعيين الحكم والصدق ببعض الاعتبارات كاف في اصل الصدق كما اذا خالف النص مجتهد لم يطلع عليه(١)

**مسـئلة** ( اختلف فى نقض الحكم ان لم يخالف قاطعاً ) من نص كتاب او سنة متواترة او اجماع او قياس قطعيين اما اذا خالف القطعي نقض بالاتفاق (٢) لان الظن لايبطل العلم ( فقيل ) فى مخالف غير القطعي ( بالمنع ) فلا يجوز من مجتهد نقض حكمه اذا تغير اجتهاده ولا حكم غيره اما اذا لم يخالف نصاً ولا جلياً فللاجماع واما اذا خالف احدهما فهو مذهب الجمهور (٣) ( لفوات مصلحة نصب الحكام ) (٤) لانه يتسلسل بنقض النقض من الاخرين فتفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومة (٥) لعدم الوثوق بالحكم ( و ) قيل ( بالجواز ) لنقض الحكم ( ان خالف نصاً ) صريحاً ولو كان آحادياً ( او ) خالف ظاهراً ( جلياً ) ولو قياساً لقوله تعالى « فردوه الى الله والرسول » وهذا مذهب المتأخرين من الشافعية ذكره البرماوي وهو ممن يقول بوحدة الحق ولهذا قال ( وهو على التخطئة ظاهر ) يعني واما عند المصوبة فلا وجه له لكون الاول وقع مطابقاً لمراد الله تعالى وكذا عند بعض المخطئة لان الظن لايرفع الظن والرد الى الله تعالى والرسول مع

«قوله» نقض بالاتفاق ، وكذا اذا خالف المجتهد مذهبه عالماً فانه ينقض لانه باطل «قوله» اما اذا لم يخالف نصاً ، يعني ولو آحاديا (قوله) فللاجماع ، على انه لايجوز النقض كما ذكره ابن الحاجب وشراح كلامه « قوله » ان خالف نصاً ، وقوله ولو قياساً جلياً ، ورد هذان القولان بان النص والجلي اذا كانا ظنيين فلا فرق بين ظن وظن وقد استدل على ذلك برجوع عمر في المفاضلة بين الاصابع لما وجد كتاب عمرو بن حزم في المساواة بينها ورده في البحر بانه لم ينقض حكما وانما هو تغير اجتهاد «قوله» لقوله تعالى فردوه الى الله والرسول الخ ، والجواب انا نقول بموجب الآية مع الرد الى القياس اذ هو طريق شرعي

---

وظنى عند آخر كبيع أم الولد والمتعة فلا دلالة في مختلف فيه اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (١) وللمصوبة أدلة سمعية نحو قوله تعالى « ماقطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله » وقصة داود وسليمان وخبر نداء المنادى يوم قريظة لايصلى العصر الا في بنى قريظة فمنهم من فهم المبادرة فصلى ومنهم من ترك الصلاة فلم ينكر ونحوها اه (٢) لكن قد عرفت أن الادلة كلها مطلقات أو عمومات وكلها ظنية وان حصل في بعض منها قطع بالمتن وقد جاز التخصيص والتقييد بالقياس فلا قطع بمدلول دليل نقلي رأساً ، نعم ربما حصل القطع في أسباب الحكم لما عرفت من ان العموم قطعي في السبب الجزئي الشخصي كولد امة زمعة خصص ابو حنيفة ولد غيرها من الاماء بعدم الحاقه بذى الفراش الا بدعوة اه شرح جلال (٣) اما انه لاينقض باجتهاد آخر فنعم واما اذا ادعى على القاضى اى الحاكم أن مذهبك الذى بنيت عليه الحكم باطل وجب عليه اجابته والرجوع الى الكتاب والسنة اه نجاح الطالب (٤) وهي قطع المنازعات والخصومات اه رفوا (٥) ولان الغرض ان كلا من الحكمين يصدر عن ظن راجح من مجتهد كامل فلا مرجح لايثار ظن الناقض على ظن المنقوض هذا اذا كان الحاكمان مجتهدين اما اذا كان احدهما مقلداً جاز للمجتهد نقض حكمه لانه لايصح منه أن يقول صح عندى وحكمت لان ذلك فرع العلم بدلالة الدليل وليس اهلا للعلم بها وامامه لم يحكم على الخصمين فلا كان قوله حكما على الخصمين ولا قول امامه حكما عليهما وان كان حكما لنفسه ، نعم اذا حكم الخصمان مقلداً لم يجز نقض حكمه لالانه حكم بل لان كلا من الخصمين التزم ما

بقاء الاختلاف ولا يبقى خلاف مع الحكم (و) لايجوز (الحكم) من مجتهد (١) (بخلاف الاجتهاد) الحاصل منه (ولو) وقع ذلك الحكم من المجتهد (عن تقليد) منه لمجتهد اخر فانه (باطل (٢) لوجوب اتباع الظن) والعمل به ولا يجوز له التقليد مع اجتهاده اجماعاً وكذا مع تمكنه من الاجتهاد كما يجيء ان شاء الله تعالى ولا خلاف ان رجوع المجتهد في الاحكام التي لايستمر حكمها (٣) لاحكم له فيما قد مضى منها (و) المختار الذي عليه الجمهور ان (رجوعه) أي المجتهد (في دائم الحكم) أي مايستمر حكمه تحليلا وتحريماً واجزاء نحو ان يطلق زوجته ثلاثاً من دون تخلل رجعة وهو يرى ان الطلاق لايتبع الطلاق فراجعها ثم تغير اجتهاده الى ان الطلاق يتبع الطلاق ونحو ان يرى ان الخلع فسخ فنكح امرأة كان قد خالعها ثلاثاً ثم تغير اجتهاده الى ان الخلع طلاق (او) في (واجب القضاء) نحو ان يسافر بريداً وهو يرى وجوب القصر فيه ثم رأى بعد خروج وقت الصلاة وقبل فعلها ان ذلك لايوجب القصر (نقض للاول) من الاجتهادين من حينه لامن أصله فلا يعيد مافعله بالاجتهاد الاول ولا يعاقب عليه قبل تغير الاجتهاد وبعده يعمل بالثاني تحريماً واجتزاء فيقضي تماماً ويفارق تلك المطلقة والمخالعة (والا استحل) في مثالي المطلقة والمخالعة ثلاثاً (واجتزى) لو قضى قصراً وهو يرى وجوب التمام (بما يعتقد تحريمه) في الاول (وعدم اجزائه) في الثاني (وقيل لا) يعمل بالثاني بل بالاول سواء اتصل

---

حكم به عليه فهو كالناذر والكفيل المستلزم باختياره اه جلال (١) واحترز بالمجتهد عن حكم المقلد عند من يقول انه ينقض بالاجتهاد الاان فيه بحثاً وهو ان المقلد انما يحكم بمذهب امامه المجتهد فهو في الحقيقة حكم لمجتهد، وأجيب بان حقيقة الحكم ان يقول الحاكم صح عندي والمقلد ليس له عند لعدم تمكنه من النظر في الادلة وامامه لم يقل صح عندي ولم يحكم في الحادثة الواقعة حتى يكون قول المقلد رواية للحكم فتقبل اه شرح جلال (٢) إتفاقاً (*) اى جائز النقض لما اسلفناه لك من ان المتبوع لم يحكم والتابع أيضاً لم يحكم لان معنى الحكم التصديق وهو غير مصدق باجتهاد غيره اه (٣) وذلك حيث لاثمرة له مستدامة كالحج فانه حكم لاثمرة له مستدامة بمعنى انه لايتكرر فلا يلزم المجتهد ومن قلده اعادة مافعلوا بالاجتهاد الاول مثاله لو كان مذهب المجتهد أن الوطء بعد الوقوف وقبل الرمي لايفسد ثم حج ووطيء كذلك ثم تغير اجتهاده الاول الى أن ذلك يفسد فانه لايجب عليه الاعادة وكذا من قلده ولايعيد ماقد صلى ولا ما قد اخرجه من الزكاة وأما مالم يفعل من الاحكام التى اجتهد فيها حتى رجع عن ذلك الاجتهاد ووقته باق نحو ان يرى ان مسافة القصر ثلاث بعد ان كانت عنده بريداً ولما يصل والوقت باق او قد فعل ذلك الحكم الذى رجع عن اجتهاده فيه ولما لم يفعل المقصود به نحو ان يتوضأ من غير ترتيب أومن دون نية وهو يرى جواز ذلك ثم تغير اجتهاده الى وجوب ذلك قبل ان يصلي فيعمل بالاجتهاد الثانى في الصورتين فيصلي ثانياً ويعيد الوضوء وكذلك من تغير اجتهاده وهو في حال الفعل فانه يعمل في المستقبل بالثانى

---

«قوله» التى لا يستمر حكمها، وذلك كالحج «قوله» لا حكم له، بمعنى انه لايلزم اعادة ما قد فعله بالاجتهاد الاول «قوله» فيما قد مضى، أي فيما قد نفذ «قوله» ورجوعه، مبتدأ خبره قوله نقض «قوله» وقبل فعلها، سيأتى قريباً قول المؤلف عليه السلام فلا يعيد ما فعله فلو قال أو قبل فعلها لكان اولى «قوله» والا استحل، أي وان لم نقل انه نقض

به حكم حاكم ام لا تنزيلا للاجتهاد منزلة الحكم فلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد والتحقيق ان العمل بالثاني ليس نقضاً للاول وانما يكون نقضاً له لو حكم بانه كان حراماً من اول الامر واهل التخطئة والتصويب متفقون على خلاف ذلك (وقيل) لا يعمل بالثاني (ان حكم به) أي بالاول فاذا حكم حاكم بصحة الرجعة والنكاح فيما مثلنا عمل المجتهد (١) على ذلك وان خالف اجتهاده لما سبق من انه لاينقض الحكم في الاجتهاديات لامن الحاكم ولا من غيره وامتناع النقض يقتضي اعتبار الحكم واعتباره يقتضي عدم تحريمه على المجتهد الذي تغير اجتهاده وعلى مقلده وهذا رأي المصوبة وكثير من القائلين بوحدة الحق، وهو مبني على ان حكم الحاكم في الاجتهاديات ينفذ ظاهراً وباطناً فيحل للزوج مباشرة تلك المطلقة والمخالعة ظاهراً وباطناً وان كان مذهبه التحريم وفيه نظر (ونحوه الخلاف في المقلد) يعني ان الخلاف فيما المقلد كالخلاف في المجتهد فلو تزوج مقلد بغير ولي عند ظن امامه صحة ذلك ثم علم تغير اجتهاد امامه فالمختار التحريم مطلقاً (٢) وقيل الحل مطلقاً وقيل اذا اتصل به حكم حل والا فلا (وحكمه) أي المقلد (بخلاف مذهب امامه جار على الخلاف في الانتقال) وسيأتي ان شاء الله تعالى فان قلنا انه يجوز له الانتقال لم ينقض حكمه والا نقض (٣) كما لو حكم المجتهد بخلاف اجتهاده وقيل انه انما ينقض حكمه اذا لم يقلد فيه احداً من الائمة أما اذا قلد فيه غير إمامه فلا ينقض لانه لعدالته انما حكم به لرجحانه عنده، واعلم ان في كون الحاكم مقلداً ثلاثة اقوال، أولها انه لايصح حكم المقلد، وثانيها انه يصح لان التقليد طريق القاصر عن الاجتهاد وكما يقلد في قيم المتلفات قيل وهذا اولى لئلا تعطل الاحكام وتضيع الحقوق لقلة المجتهدين خصوصاً في زماننا، وثالثها انه يصح عند تعذر الاجتهاد

**مسألة** لاخلاف في ان المجتهد ممنوع عن التقليد اذا اجتهد فأداه

وفي الماضي بالاول نحو ان يتغير اجتهاده وهو في حال الصلاة الى وجوب قرآءة او اعتدال اونحو ذلك فانه يعمل فيما بقي بالاجتهاد الثاني والله اعلم اه من شرح ابن حميد على مقدمة الاثمار

(١) وفيه نظر لان حكم الحاكم انما شرع لفصل الخصومات لا لتصحيح الديانات فليس بحجة فيها اتفاقاً اه جلال، قد يجتمع تصحيح الديانات وفصل الخصومات كما في المسئلة الممثل بها هنا فيمن يرى ان الخلع فسخ ومذهب المرأة انه طلاق ثم اراد نكاحها بعد مخالعته إياها ثلاثاً فامتنعت وخاصمته اه والله اعلم (٢) اتصل به حكم اولا (٣) الا انا عرفناك أن حكم المقلد ليس بحكم رأساً فضلا عن ان يكون صحيحاً او غير صحيح انما هو ناقل لاجتهاد امامه وامامه غير حاكم على الخصمين أيضاً فلا حكم عليهما الا اذا التزماه باختيارهما اه جلال قدس سره

« قوله » تنزيلا للاجتهاد منزلة الحكم، وهو قول أبي طالب والقاسم واحد قولي المنصور بالله اظهوره عن الصحابة اذ كان يرجع كثير منهم عن اجتهاده ولم يعلم انه نقض ما قد ابرم كرجوع علي كرم الله وجهه في بيع ام الولد وعمر في دية الاصابع، قلت لكن هذا الاستدلال لاينافي المذهب الاول لان ما ذكر عن علي كرم الله وجهه وعن عمر هو في ما قد مضى ونفذ «قوله» وفيه نظر، لما تقرر في الفروع من ان حكمه في الوقوع لاينفذ باطناً « قوله » جار على الخلاف في الانتقال، وسيأتي ان شاء الله تعالى في آخر باب التقليد في بحث مسئلة التزام مذهب معين لكن لم يصرح فيها بالخلاف وانما اشار اليه بقوله في الشرح على المختار

اجتهاده الى حكم واختلف (في تقليده) لمجتهد آخر (قبل اجتهاده) (١) على اقوال اولها (المنع) مطلقاً (٢) وهذا قول الاكثر وهو الجديد من مذهب الشافعي لان الاجتهاد اصل التقليد والاخذ بالفرع مع القدرة على الاصل لايجوز كما في الوضوء والتيمم ولقوله تعالى « فاعتبروا » فانه يعم الاجتهاد وترك العمل به في العامي لعجزه والقياس على التقليد في الاصول بجامع القدرة على الاحتراز عن الضرر المحتمل ولا يفرق بان المطلوب هنا الظن وهو يحصل بالتقليد لان المطلوب الظن الاقوى وهو متمكن منه ولا ينقض بقضاء القاضي(٣) حيث لايجوز خلافه لان ذلك عمل بالدليل الدال على انه لاينقض لابالتقليد (٤)، (و) ثانيها (الجواز مطلقا) أي سواء كان الغير صحابياً اولا واعلم منه اولا الى آخر الاقوال وذلك لعدم علمه به الان وهو مذهب احمد واسحق بن راهويه وسفيان ورواية عن أبي حنيفة ، (و) ثالثها جواز تقليد المجتهد (لأعلم) منه وهو قول محمد بن الحسن الشيباني واحدى الروايتين عن أبي حنيفة وذلك لرجحان الا علم عليه بخلاف المساوي والادنى (و) رابعها جواز تقليده (لصحابي راجح) في نظره على غيره من الصحابة المخالفين له (وإلا خير) المجتهد في تقليد ايهم شاء (مع الاستواء) في النظر وهذا مذهب مالك والجبائي واحد قولي الشافعي واحمد والوجه رجحان الصحابي على غيره ، (و) خامسها جواز تقليده لمجتهد غيره (فيما يخصه) من الاحكام لافيما يفتي به غيره ، (و) سادسها جواز تقليده لغيره (فيه) أي فيما يخصه اذا كان (مضيقاً) بحيث يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد وهو قول ابن سريج وهو قريب (لعدم التمكن من الاصل) الذي هو الاجتهاد والوقت باق ، احتج المجوز مطلقاً بوجوه منها قوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون » ومنها حديث (٥) أصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اما الآية فلانه قبل الاجتهاد لايعلم والاخر من اهل الذكر فيسأله للعمل واما الحديث فظاهره العموم خص منه من اجتهد بالاجماع فيبقى ماعداه (و) الجواب ان الامر في (اسألوا اهل الذكر و) الخطاب في (أصحابي كالنجوم) بايهم اقتديتم اهتديتم (للمقلدين) بيان ذلك ان معنى ان كنتم لاتعلمون ان كنتم لامن اهل(٦) العلم تشعر به مقابلة

« قوله » وترك العمل به ، أي بقوله تعالى فاعتبروا في العامي الخ وهذا جواب سؤال « قوله » والقياس على التقليد في الاصول، عطف على قوله لان الاجتهاد اصل يعني والقياس عدم جواز تقليد المجتهد في الفروع على عدم جواز تقليده في الاصول وهذا اتفاق بين الخصمين «قوله» ولاينقض ، أي الدليل الدال على عدم جواز تقليد المجتهد لغيره بقضاء القاضي فان المجتهد لا تجوز له مخالفته بل يتعين عليه العمل به «قوله» لافيما يفتى به غيره، اشارة الى ان المراد بما يخصه ما يكون الغرض من الاجتهاد تحصيل رأي فيما يشتغل بعمله لافيما يفتى به غيره وليس المراد اختصاص الحكم به بحيث لا يعم غيره من المكلفين

(١) أي قبل النظر في المسئلة بعد ماصار مجتهداً اه (٢) سوآء كان المجتهد الآخر صحابياً أم لا أعلم منه أم لا راجحاً ام لا اه (٣) فان قيل ينتقض هذا بحكم الحاكم حيث لايجوز للمجتهد مخالفته لو خالف ظنه فيصير المجتهد مقلداً للحاكم ، قلنا ذلك من المجتهد عمل بالدليل على انه لايجوز نقض حكم الحاكم بالاجتهاد لابالتقليد اه سحولي (٤) أي لاعمل بالتقليد اه (٥) إحتج من جوز للمجتهد تقليد الصحابي بقوله صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي الخ ، قلنا خطاب للمقلدين والا كان الصحابي حجة ومحجوجاً اه جلال والله اعلم (٦) وقد يقال الآية نفت العلم بالفعل

ان كنتم لاتعلمون يا أهل الذكر والمراد بأهل العلم أهل القدرة على تحصيله فان المجتهد من أهل الذكر ولو كان المراد ماذكرتم لجاز تقليد المجتهد لغيره بعد الاجتهاد اذا كان ظانًا للحكم (١) لانه حينئذ لايعلمه (٢) والخطاب في الحديث للمقلدين كما سبق (٣) ولو سلم فيختص بالاصحاب لبركة الصحبة واحتمال السماع فلا يفيد في عموم الدعوى ومنها ان المطلوب الظن وهو حاصل بفتوى الغير والجواب ما مر أن ظنه باجتهاده أقوى من ظنه بفتوى الغير فيجب العمل بالاقوى ﴿ مسئلة ﴾ اذا تكررت الواقعة التي قد اجتهد المجتهد فيها فان لم يذكر اجتهاده الاول اصلا (٤) أو ذكره وتجدد له مايحتمل أنه يقتضي الرجوع (٥) وجب عليه اعادة النظر فيها قطعاً وان كان ذاكراً لاجتهاده الاول مع دليله لم تلزمه الاعادة قطعاً وان كان ذاكراً لاجتهاده الاول دون دليله ولم يتجدد له مايحتمل انه يقتضي الرجوع فالخلاف فذهب الشهرستاني الى وجوب الاعادة وذكر بعض الشافعية فيها وجهين قال النووي أصحهما لزوم التجديد (و) المختار الذي عليه الجمهور انه (لايلزمه اعادة النظر) وتذكر طريق الاجتهاد (لتكرر الواقعة) اذ قد حصل مطلوبه (والاصل عدم آخر يغيره (والقول) من المخالف (باحتمال تغير الاجتهاد) فلا يستمر الظن وباعادة النظر يعلم استمراره فكانت الاعادة واجبة (يوجبها) أي اعادة النظر (مطلقاً) سواء تكررت الواقعة اولا لدوام الاحتمال ولاقائل به، والحل ان الطريق مادام مظنونًا فاحتمال خلافه مرجوح والا لم يعمل به اول مرة والمرجوح لايعتبر مع الراجح واذا زال ظنه بان شك في قوته حيث تجدد له مايحتمل انه يقتضي الرجوع وجب الاستئناف

## مسئلة

(٦) ذهب جل أصحابنا والمعتزلة والحنابلة الى انه (يمتنع) شرعا (خلو الزمان عن مجتهد لقوله ﷺ لاتزال) طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة (٧) وحتى يأتي امر الله (٨) ومن ذلك قول علي عليه السلام من

«قوله» بأهل الذكر حيث لم يقل الذاكرين «قوله» اهل القدرة على تحصيله، فيفهم منه ان من تكون له القدرة على تحصيله كالمجتهد لا يجوز له السؤال (قوله) فان المجتهد من اهل الذكر، جعله المؤلف عليه السلام مرتبا على ما سبقه فيكون المجموع دليلا واحداً ولكن في الترتيب خفاء وفي شرح المختصر جعله دليلا آخر حيث قال ولان المجتهد من اهل الذكر وحاصله ان المجتهد قبل الاجتهاد من اهل الذكر لما عرفت من الفرق بين الذاكرين واهل الذكر فالمفهوم من الامر انه يجب على غير اهل الذكر الرجوع الى اهل الذكر اذ المتساويان في العلم لا يؤمر احدهما بالسؤال للاخر للقطع بأن المراد حصول العلم للسائل فدل ذلك على ان الخطاب للمقلدين خاصة قال في شرح المختصر وحواشيه في دلالة الآية على ان الخطاب للمقلدين محل لا يخفى لاحتياج دلالته على ذلك الى هذه المقدمات (قوله) والحل، أي حل قولهم يحتمل تغير الاجتهاد اذ الجواب الاول الزامي

---

والمجتهد قبل أن يجتهد بالفعل غير عالم بالفعل ولهذا قيل لانسلم كون التقليد بدلا بل مخير آفيه وفي الاجتهاد فالمنتهض إنما هو قوله ولان المجتهد من أهل الذكر فيجب أن يكون السائل غير المسؤل اه جلال (١) لكن قد عرفت ان المطلوب الظن الاقوى كما تقدم وظن نفسه اى المجتهد أقوى من ظنه بفتوى الغير اه والله اعلم (٢) فيه ان العلم يطلق على الظن اه (٣) في مسئلة اجماع أهل المدينة اه (٤) لا الاجتهاد ولا الدليل اه (٥) من شك أوغيره اه من شرح جحاف (٦) اعلم ان هذه المسئلة كما في جمع الجوامع وشرحه في جواز خلو الزمان عن المجتهد واما في وقوعه فلم ينهض دليل عليه فتنبه اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٧) أخرجه الحاكم عن ابن عمر (٨) أخرج البخاري ومسلم عن المغيرة لاتزال طائفة من امتي ظاهرين حتى

كلام طويل لاتخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهر مكشوف او خاف مغمور (١) (ونحوه) من الاحاديث المفيدة لمعناه حتى تواتر كما سبق (٢) ووجه الدلالة انا مكلفون بالاحكام الاجتهادية فى كل وقت ولا طريق لنا الى العلم بها (٣) الا بالاجتهاد وهذا يقتضي وجوبه على الكفاية فلو لم يجتهد احد لزم خطأ الامة والاحاديث تحيله ، فان قيل يكفى فى ذلك تقليد الاموات ، أجيب بان جواز تقليدهم مفتقر الى الاجتهاد فيه والمدعي مطلق الاجتهاد لا الاجتهاد المطلق (٤) (قيل) غاية ماذكرتم من الدليل انه (ينفي الخلو) عن المجتهد (لا الجواز) لخلوه والنزاع في الثاني دون الاول (قلنا) الذي لم ينفه دليلنا هو الجواز (العقلي) اي جواز خلو الزمان عن مجتهد عقلا (وهو غير المدعى) اذ المدعى انما هو امتناع خلو الزمان عن المجتهد من جهة الشرع دون العقل (وقيل يجوز) الخلو وهو مذهب الامام يحي (٥) والاكثرين (لقوله ﷺ ان الله لايقبض العلم الخبر) عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال سمعت رسول الله ﷺ يقول ان الله لايقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق (٦) عالماً اخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا

(قوله) اجيب بان جواز تقليدهم مفتقر الى الاجتهاد فيه ، اذ لايجوز التقليد فيه لكونه اعتقادياً اصلياً

(قوله) والمدعى مطلق الاجتهاد ، يعنى ولو في مسئلة وهي جواز تقليدهم

---

يأتيهم امر الله وهم ظاهرون ، وأخرج ابن ماجه عن ابى هريرة لاتزال طائفة من أمتى قوامة على امر الله لايضرها من خالفها وصححه السيوطي اه (١) مع ان سنده الى امير المؤمنين منقطع فلا يكون دليلا على المدعى لان المغمور كالمعدوم فيلزم قضاء المقلد عن من يجيزه وغير ذلك مما يترتب عليه اه عن خط السيد العلامه عبد القادر رحمه الله (٢) في مسئلة كون الاجماع حجة اه (٣) في نسخة العمل وظن به سيلان في نسخته اه (٤) يقال بل الظاهر ان المدعى الاجتهاد المطلق بل قد نص جماهير اصحابنا انه لا يجوز أن تخلو الارض من صالح للامامة من ولد الحسنين لما دلت عليه الادلة أن اجماع أهل البيت حجة اه (*) يقال الاجتهاد في جواز التقليد يعرفه المقلد من اقوال الاموات المتواترة كما يسمعه من مجتهد حي فلم يقع ادعاء الاجتهاد المطلق ، على ان المراد الاجتهاد المطلق والا لم تبق فائدة للخلاف ، والحق أن الدليل الواضح على عدم خلو الزمان من المجتهد ماتواتر معنى من قوله صلى الله عليه وآله وسلم انى تارك فيكم الثقلين وفيه كتاب الله وعترتى أهل بيتى فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانه نص في المطلوب فهو قطعى المتن والدلالة وقد تركه المتمذهبون ولم يستدلوا به ليتم لهم ما ابتدعوه من ان المذاهب اربعة ومن اجتهد من أهل البيت رموه بالزندقة

ويل لمن شفعاؤه خصماؤه يوم القيامة والجحيم تسعر

اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٥) ونصره الامام عز الدين فى شرح البحر اه (٦) قال المقبلى في المنار ، واما حديث حتى اذا لم يبق عالماً فاما ان يكون بعد نزول عيسى كما في الاحاديث ان الساعة لاتقوم على مؤمن وانه يرفع القرآن من المصاحف ومن القلوب واما انه مبالغة اذ لو بقي عالم في اقصى المغرب لم ينتفع به أهل المشرق فهو عبارة عن قل المنتفع بهم حتى أن الناقلين لقول الماضين يقومون مقام الماضين المجتهدين في هذا الغرض فايراد الحديث في هذا البحث وضع الدليل في غير موضعه فضلا عن كونه نصافية كما توهمه الامام عز الدين الخ

رواه البخاري ومسلم وغيرهما وهو ظاهر في الجواز والوقوع حيث اخبر بقبض العلم والعلماء وأتى بكلمة اذا التي اصلها تحقق وقوع مدخولها وهو نفي ابقاء العالم على العموم (قلنا) هذا الحديث (لايعارض) الحديث الاول لكونه (متواتر المعنى فيتأول) هذا، بأن المراد بقبض العلماء قبضهم عن تمكين البسطة في الارض وظهورهم على الجهال (١) فقبض بسطتهم واستعمال بسط اليد في الارض على معنى القهر فيها والغلبة واستعمال القبض على عكس ذلك شائع ويدل على صحة هذا التأويل وقربه قوله في آخر الحديث اتخذ الناس رؤساء جهالا فجعل رئاسة الجاهل بدلا عن رئاسة العالم (قولهم لو امتنع) الخلو (لكان) ممتنعاً (لغيره) لالذاته اذ لايلزم من وقوعه لذاته محال والاصل عدم الغير (ان اريد) به (الاطلاق) أي مطلق الامتناع أعم من الشرعي والعقلي (فقد وجد) كما حققناه آنفاً (او) اريد الامتناع المخصوص وهو (العقلي فلا يفيد) لخروجه عن محل النزاع (وقد يدعي) الامتناع (العقلي موجب الامامة عقلا) يعني ان من يقول بوجوب الامامة عقلا وهم الامامية وبعض المعتزلة يذهب بعضهم الى انه لايجوز عقلا خلو الزمان عن مجتهد وحجتهم هنا حجتهم هنالك، والجواب الجواب

**مسئلة** لا خلاف في جواز التفويض الى النبي او المجتهد ان يحكم بما رءآه بالنظر والاجتهاد (٢) وانما الخلاف في تفويض الحكم بما شاء المفوض وكيف اتفق له من غير روية فذهب مويس (٣) بن عمران من المعتزلة الى جوازه ووقوعه وذهب الجمهور من متأخري الحنفية والشافعية وغيرهم الى جوازه عقلا ولكنه لم يقع وتردد الشافعي (٤) فقيل في الجواز وقيل في الوقوع وذهب الامام يحيى بن حمزة الى جوازه في حق النبي والمجتهد دون غيرهما وتوقف في الوقوع واجازه

(١) قال بعضهم والاولى في تأويله ماافاده بعض العارفين ان المراد به عند اقتراب الساعة وكثرة الجهل وغلبة الاشرار اه (٢) لامعنى لذكر هذا الطرف في مسئلة التفويض لانه الاجتهاد الذي تقدم انه يجب على المجتهد غير النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويجوز له على الصحيح ولهذا لم يذكره ابن الحاجب في المسئلة ولاتعرض له العضد اه سحولي (*) في المختصر وشرحه للجلال مالفظه، ﴿مسئلة﴾ يجوز أن يقال للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب يسمى تفويض المجتهد وفرق بينه وبين التصويب ان حكم التصويب عن نظر في دليل المسئلة والتفويض لاعن نظر في دليل لها شرعي وان كان مأذوناً في مطلقه وماقيل من أن التفويض حكم بالتشهي فغلط انما المراد تفويض المجتهد في النظر في المصلحة المقتضية عنده للحكم المستلزم لها اه (٣) في نسخة عليها أثر الصحة موسى وهي نسخة شرح جمع الجوامع وذلك صحيح فان مويس بن عمران اسمه موسى كما ذكره في حواشي الفصول في باب الاجماع في بحث قوله وليس لهم أن يجمعوا جزافاً في فصل ولا اجماع الا عن مستند، قال في حواشي الفصول ومويس من اصحاب النظام اه (٤) والعجب منه اى من الشافعي كيف تردد في الجواز

(قوله) فيتأول هذا الخ، قال في وانت خبير بانه وان امكن تأويل قبض العلم ما امكن تأويل رفعه بتأويل قريب وحديث ابي هريرة الثابت في الصحيحين في رواية ان يرفع العلم ويثبت الجهل وحديث أنس الثابت فيهما ان يرفع العلم ويظهر الجهل وحديث عبد الله بن شماسة الثابت في صحيح مسلم لا تقوم الساعة الا على اشرار الخلق هم شر من اهل الجاهلية فهذه الاحاديث تقضي تجويز الخلو والوقوع وقد يتأول بان ذلك عند ارتفاع التكاليف وقيام الدلالة على عدم الخلو انما هو مع بقاء التكاليف وقد حققه النووي وفيه جمع بين الادلة (قوله) موجب الامامة عقلا بكسر الجيم، أي بعض من أوجب الامامة لانه سيأتي في الشرح يذهب بعضهم (قوله) والجواب الجواب، قالت الامامية تجب لكونها لطفاً قلنا لاطريق الى اللطف الخاص كالتكاليف الشرعية الا السمع قال ابو القاسم بل تجب عقلا لدفع الضرر عن الخلق قلنا لايصح ذلك لان الامامة تجب على الامام ولا يجب عليه ان يدفع الضرر عن غيره اذ لايجب دفع الضرر الا عن النفس والفرق بين كلام ابي القاسم وبعض الامامية مذكور في شرح النجري على المقدمة (قوله) وذهب الجمهور من متأخري الحنفية، واختاره ابن الحاجب

(قوله) مذكور في شرح النجري على المقدمة، لفظه والفرق بين قول الامامية وبين قول القاسم ومن معه من المعتزلة أن الامامية

ابن السمعاني في حق النبي لاغير وهو أحد اقوال الشافعي والذي عليه الجمهور من أئمتنا والمعتزلة أنه ( يمتنع التفويض ) فلا يجوز أن يقول الله تعالى لنبي أو لغيره على لسان نبي احكم بما تشتهيه كيف (١) اتفق فانك لاتحكم الا بالحق (لعدم ادراك المصالح) والشرعيات مصالح ولا يستمر من مكلف اختيار الصلاح وإدراكه على جهة الاتفاق كما لايستمر الصدق ممن لايخبر لاعن علم واذا جاز من المكلف اختيار الفساد كان الامر بالحكم باختياره أمراً بما لا يؤمن أن يكون مفسدة وهو قبيح واعترض بجواز أن يكون الفعل مصلحة بحسب اختياره كما يكون مصلحة بحسب ظنه واجيب بأنه ان كان للاختيار تأثير في كون الفعل مصلحة سقط التكليف ولحق بالاباحة لانها ليست بأكثر من أن يقال اذا اخترته فافعله وان لم تختره فلا تفعله والا لم يستمر اختيار المصلحة اتفاقاً قلت الافعال المخير فيها او كثرت لعدم انفكاك تجويز المفسدة من كل واحد ، فان قيل اذا قيل له انك لاتحكم الا بالحق امنت المفسدة ، أجيب بان صحة مثل هذا القول داخل في التنازع لكونه خبر او لايصح استمرار المصلحة اتفاقاً فلا يصدق فلا يجوز ان يقال ، احتج الاخرون اما على الجواز فبعدم امتناعه لذاته ولا عبرة بمنعه وبناؤه على نفي القبح العقلي ( و ) اما على الوقوع فبقوله تعالى ( الا ماحرم اسرائيل ) على نفسه ولا يستقيم الا بتفويض التحريم اليه والا كان المحرم هو الله تعالى ( و ) بحديث ابن عباس (٢) المتفق عليه ان رسول الله ﷺ

---

« والفرض » أي المفروض في تصوير المسئلة « قول الله تعالى » للمجتهد المذكور « ماتحكم به صواب » والله يحكم ما يشاء ويفعل مايريد على انه يجوز ان يصونه بعد هذا التفويض عن اختيار مالا مصلحة فيه « ولامانع » من قبل العقل والاليق ان ترده في الوقوع لا في الجواز اه تحرير وشرحه (١) « لتأديته » أي الجواز « الى اختيار مالا مصلحة فيه » لعدم التأمل والاجتهاد الموصل الى معرفة المصالح اه تحرير وشرحه (٢) فيه دلالة على ان تحريمها كان من أول الزمان كما عليه الاكثرون ، واجابوا عن قوله أن ابرهيم حرم مكة وهو في صحيح مسلم من حديث جابر بان تحريمه كان خفياً فاظهره ابراهيم عليه السلام واشاعه لا انه ابتداه وقيل بل ابتداه اخذاً بظاهر هذا الحديث ونحوه وأجابوا عن الاول بان معناه ان الله كتب في اللوح المحفوظ أو في غيره يوم خلق السموات والارض ان ابراهيم سيحرم مكة بامر الله وفيه تحريم القتال بمكة وان بغى اهلها على أهل العدل وبه قال بعض الفقهاء بل يضيق عليهم حتى يرجعوا الى الطاعة لكن نص الشافعي على جواز قتالهم لان قتال البغاة من حقوق الله التي لايجوز اضاعتها فحفظها في الحرم أولى من اضاعتها وهذا هو الصواب ، واجاب في سنن الواقدي عن الحديث ان معناه يحرم نصب القتال عليهم وقتالهم بمايعم كالمنجنيق وغيره اذا امكن اصلاح الحال بدون ذلك بخلاف ما اذا تحصن الكفار في بلد أخرى فانه يجوز قتالهم على كل حال وكل شيء ووقع في شرح التلخيص للقفال المروزي انه لايجوز القتال بمكة حتى لو تحصن فيها جماعة من الكفار لم يجز لنا قتالهم ، قال النووي وهذا غلط ظاهر اه من بهجة

---

(قوله) لعدم ادراك المصالح ، دفع هذا ابن الحاجب بانه انما يؤمن بذلك حيث علم الشارع انه يختار ما فيه المصلحة فتكون المصلحة لازمة لمايختاره وان جهل المصلحة قلت وهذا غير ما اجاب به المؤلف عليه السلام فيما يأتي قريباً (قوله) بان صحة مثل هذا القول داخل في المتنازع ، داخل خبر ان ودخوله في المتنازع يحتمل دخوله في حيز النزاع والمنع لكونه خبراً فصدقه مبنى على استمرار اختيار المصلحة اتفاقا ولايصلح استمرارها فلا يصدق فلا يجوز ان يقال ، وقد ذكر المهدى عليه السلام ما يدل على هذا حيث قال فكما لا يجوز ان يقول الله تعالى لنبيه ولالمجتهد اخبر بماشئت فانك لا تخبر الا بصدق والتحليل والتحريم في حكم الاخبار عن المصالح فلا يجوز ذلك كما لايجوز في الخبر اتفاقا اذ لو صح وقوع الصدق واستمراره على جهة الاتفاق لم يكن اخبار الانبياء عن الغيب معجزة لهم ، قلت ويحتمل ان المراد بدخوله في المتنازع الذى هو التفويض وهو ظاهر العبارة ولايخفى مافيه

---

يقولون يجب من جهة العقل قيام امام معصوم جامع للشروط والقاسم ومن معه يقولون يجب عقلا قيام رئيس يجمع الكلمة ويتولى الشوكة واما كونه جامعاً للشروط فانما يجب سمعاً فقط وبهذا يظهر ان كثيراً مما ورد عليهم غير وارد على القاسم والله اعلم اه

قال يوم فتح مكة ان هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والارض الى ان قال فهو حرام بحرمة الله الى يوم القيامة لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا تلتقط لقطته الا من عرفها ولا يختلى خلاها (١) فقال العباس يارسول الله الا الاذخر فانه لقينهم ولبيوتهم فقال (الا الاذخر) دل على التفويض الى رأيه حيث اطلق المنع ثم استثنى بالتماسه مع ظهور انه لم ينزل الوحي فى تلك اللحظة الخفيفة (و) بحديث ابى هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ (لولا أن اشق) على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلاة رواه الجماعة (و) بحديث ابي هريرة رضي الله عنه قال خطبنا رسول الله ﷺ فقال ياأيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثاً فقال النبي ﷺ (لوقلت نعم لوجبت) ولما استطعتم رواه مسلم ، وفى حديث ابن عباس خطبنا رسول الله ﷺ فقال ياأيها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع ابن حابس فقال افي كل عام يارسول الله قال لوقلتها لوجبت ولو وجبت لم تعملوا بها الحج مرة فمن زاد فتطوع رواه الحاكم وصححه ، وفى حديث علي رضى الله عنه قال لما نزلت هذه الاية « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » قالوا يارسول الله افى كل عام فسكت ثم قالوا افي كل عام فسكت ثم قالوا أفى كل عام فقال لا ولو قلت نعم لوجبت رواه الحاكم وهذه الاحاديث صريحة فى ان قوله المجرد من غير وحي موجب (و) احتجوا أيضاً بما روي من (قصة قتيلة) ذكر ابن اسحق في السيرة ان رسول ﷺ لما رجع من بدر العظمى ومعه أسرى فيهم النضر بن الحارث (٢) ابن كلدة (٣) وعقبة بن أبي معيط وغيرهما من شياطين العرب أمر علي بن طالب فضرب عنق النضر بن الحرث صبراً بين يدي رسول الله ﷺ قال ابن هشام فقالت قتيلة بنت الحرث اخت النضر ارتجالا

يا راكباً ان الاثيل مظنة … من صبح خامسة وانت موفق
أبلغ بها ميتاً بان تحية … ماان تزال بها الركائب تخفق
مني اليه وعبرة مسفوحة … جادت بمائحها واخرى تخفق
هل يسمعن النضر ان ناديته … أم كيف يسمع ميت لا ينطق

المحافل للعامرى الشافعي (١) وفي مجمع البحار هو بالقصر النبات ما دام رطباً واختلاه قطعه واخلت الارض كثر خلاها واذا يبس فهو حشيش مختلى بضم أوله وفتح لامه اه (٢) كان يؤذى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقتله صبراً وكان من جملة اذاه انه كان يقرأ الكتب في اخبار العجم على العرب ويقول محمد يأتيكم باخبار عاد وثمود وانا سأنبئكم باخبار الاكاسرة والقياصرة يريد بذلك القدح في نبوته صلى الله عليه وآله وسلم اه سعد (٣) الكلدة القطعة

(قوله) ولا يختلى خلاها ، الخلا مقصور الرطب من النبات أو يابسه واحدته خلاة واختلاه حزه أو نزعه (قوله) ابن كلدة ، كلدة مثل قصبة (قوله) ان الاثيل الى آخر الابيات ، الاثيل ، موضع فيه قبر النضر ومظنة الشيء موضعه الذى يظن كونه فيه ، من صبح خامسة ، الظاهر ان المراد ان هذا الموضع مظنة للوصول اليه من صبح ليلة خامس من ابتداء سيره ومفعول بلغ محذوف أي تحية يدل عليه قوله فان تحية ، ومنى ، متعلق بتحية ، ضمير اليه ، للنضر المدلول عليه بالاثيل لانه موضع قبره ، وما ان تزال ، خبر ان في فان تحية ، وان ، في ما ان تزال زائدة ، وتخفق ، من خفقت الرحل واخفقته اذا اثبته ، والمائح ، الذى ينزل البير فيملأ الدلو والمراد هنا قاصد الدمع ، واخرى تخنق ، أي وعبرة اخرى تغيب لا تجود بمائحها من خفقت النجوم خفوقا أي غابت والنون في فلتسمعن للتاكيد والقسم محذوف

(قوله) وما ان تزال خبر ان ، الظاهر ان قوله بان تحية مفعول بزيادة الباء وقوله ماان تزال صفة له وقوله منى خبر ان فتأمل اه ح عن خط شيخه ويمكن ان يكون منى صفة تحية وماان تزال خبر ان اه (قوله) والمائح الخ ، وفي نسخة في الشرح بواكفها والواكف كما في المصباح السائل قليلا قليلا

| | |
|---|---|
| أمحمد ياخير نجل كريمة | من قومها والفحل فحل معرق |
| ماكان ضرك لو مننت وربما | من الفتى وهو المغيظ المحنق |
| او كنت قابل فدية فلينفقن | بأعز مايغلو به ماينفق |
| والنضر اقرب من أسرت قرابة | واحقهم ان كان عتق يعتق |
| ظلت سيوف بني أبيه تنوشه | لله أرحام هناك تشقق |
| صبراً يقاد الى المنية متعباً | رسف المقيد وهو عان موثق |

قال ابن هشام فيقال والله أعلم ان رسول الله ﷺ لما بلغه هذا الشعر قال لو بلغني هذا قبل لمننت عليه (١) دل على أن القتل وعدمه مفوض اليه ، والجواب أن ماذكروه جميعاً لانسلم دلالته على التفويض فان تحريم اسرائيل ( محمول (٢) على الاجتهاد) منه فمعناه أنه حرمه على نفسه بدليل ظني (٣) (و) استثناء الاذخر من باب (التخصيص) والعباس فهمه وانه لم يرد به العموم فنطق بما فهمه وقرره الرسول ﷺ (٤)(و) قوله عليه الصلاة والسلاة لامرتهم بالسواك ولو قلت نعم لوجب محمول على ( التخيير (٥) في معين ) فيجوز أن يكون قد خير في هذه الصورة المعينة بأن قيل له لك أن تأمر بالسواك وان لاتأمر وان توجب الحج مرة أو في كل عام وان تقتل النضر

---

الغليظة من الارض الجمع كادمثل قصبه وقصب وبالمفرد سمي ومنه الحارث بن كلدة الطبيب اه مصباح وفي ديوان الادب ذكره في باب فعل بفتح الفاء والعين اه (١) وفي الحاشية السعدية ، فرقها النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبكى وقال لوحدثتني قبل لعفوت عنه ثم قال لايقتل قرشي صبراً اه (٢) وقد يقال « لو كان تحريم عنه » أي عن اجتهاد « لم يكن كله » أي كل الطعام مقولا فيه « كان حلا » لبنى اسرائيل « قبله » أي قبل اجتهاده المؤدى الى التحريم « لان الدليل » الذى يرتبه المجتهد « انما يظهر الحكم الثابت » قبله « لاينشيه » أي الدليل أي لايحدث الحكم « لقدمه » أي الحكم لانه خطاب الله منزه عن ان تكون صفاته حادثة ، والحاصل ان القرآن دل على أن كل الطعام ماحرم اسرائيل وغيره قد كان حلا قبل تحريمه فلو كان تحريمه بطريق الاجتهاد لزم أن لايكون ماحرم حلا قبل تحريمه بل يكون حراماً لم تظهر حرمته الا بعد اجتهاده لان الدليل مظهر لما كان ثابتاً اه تحرير وشرحه ، وهذا مبنى على قدم خطابه تعالى والخلاف فيه مشهور (٣) أو نقول يجوز أن يسند التحريم الى نفسه على سبيل المجاز كما يقال للناذر أنه قد اوجب على نفسه وان كان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والنذر سبب في الوجوب منه تعالى اه غاية الوصول (٤) حاصل ذلك أن قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لايعضد شوكه ولايختلى خلاها ، بقى مثل الفجل وثمرة التمر ونحو ذلك مما يجوز للناس قطعه للحاجة فلحق به الاذخر لتلك العلة فكان تخصيصاً لعموم كلامها بالقياس فاقره النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يكن تفويضاً للعباس بل تقريراً لقياسه اه من خط السيد العلامة عبد القادر رحمة الله (٥) « ولا يخفا أن هذا الجواب رجوع عن الدعوى وهو » أي الدعوى « أنه » أي التفويض « لم يتمع واعتراف بالخطأ » أي في نفي الوقوع مطلقاً ولك أن تقول يجوز أن يكون مراد المدعي التفويض المطلق فلا ينافيه الوقوع في الجملة فتأمل فالحق «أنه»

---

أي والله ، والنجل ، النسل ، والنجيب ، الكريم بين الكرامة ، وفي قومها ، متعلق بتحية والمراد ، بالفحل الاب ، ومعرق ، بالعين المهملة أي عريق في الاصالة والكرم ، والغيظ ، غضب كامن للعاجز يقال غاظه فهو مغيظ ، واحنقه ، فهو محنق وانما كان من بنى ابيه لانه كان من قريش ، ناشه ، ينوشه تناوله ليأخذه برأسه ولحيته ، وشققت ، الحطب فتشقق ، والمعنى ياراكباً ان الاثيل الذى فيه قبر النضر منزل ينزل فيه السائر من صبح ليلة خامسة من ابتداء السير الى الاثيل وانت موفق للتبليغ بلغ ميتاً فيه تحية وسلاما كائنين منى اليه وعبرة مسفوحة جادت لقاصدها وعبرة اخرى تغيب فلم تجد فان تحية وسلاما ماتزال الركائب ذاهبات بها فوالله ليسمعن النضر ان كان ليسمع ميت وينطق ، ظلت سيوف بنى ابيه تناوله لله ارحام هناك تشقق وتقطع لاجل الرحم يامحمد انت نسل امرأة كريمة بينة الكرامة في قومها والفحل فحل عريق في الاصالة والكرم أى أنت كريم الطرفين ونونت المنادى ضرورة اي أي شيء ضرك لواحسنت وعفوت والفتى وان كان مضجراً منطوياً على حقد وعداوة قد يمن ويعفو والنضر اقرب من اصيب واحقهم ان كان عتق يعتق أي يعفى عنه ( قوله ) والعباس رضي الله عنه فهمه وانه لم يرد به العموم ، فان قيل اذا لم يرد به العموم فكيف يصح استثناؤه مع عدم دخوله واجيب بانه ليس استثناء من القول الاول بل يقدر تكرير العباس لقوله لايختلى

خلاها هذا خلاصة ما في شرح المختصر وفيه كلام أوفى من هذا فخذه منه (قوله) مقابلا للاجتهاد ، اشارة الى ان البحث عن التقليد بالعرض ومن جهة انه مقابل للاجتهاد ولهذا لم يجعله عليه السلام من المقاصد لكن اما معرفة المقلد والمقلد فليس مقابلا للاجتهاد ففي الكلام تسامح (قوله) كان



وان تفوّ (١) عنه ولا يلزم من هذا جواز التفويض مطلقاً (او) على أنه اراد الايجاب بالوحي (لانه لاينطق الا عن وحي) بدليل قوله تعالى « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى » وأضافه الى نفسه لان قوله دليل الوجوب وان صدر عن وحي كما في غير ذلك من الاحكام ، وأما قصة قتيلة فقد يجاب بأنه انما ابيح له القتل فلو سمع قولها قبل القتل لتركه لانه أحد الجائزين وبأنه من الارآء والحروب التي لاخلاف في أنه يجوز للرسول ﷺ أن يجتهد فيها فكان اجتهاده الاول قاضياً بالقتل والثاني بعدمه (٢)

﴿ فصل ﴾ لما كان التقليد وما يتبعه من معرفة المقلد والمقلد وما يقلد فيه مقابلا للاجتهاد حسن الحاقه به فقال (التقليد) مأخوذ من القلادة كان المستفتي جعل الفتيا قلادة في عنق المفتي واما في الاصطلاح فهو (قبول قول الغير دون حجته) أي حجة ذلك القول المقتضية له فالقبول كالجنس والمراد به الاعتقاد والاذعان المقتضي للاتباع والمراد بالقول الرأي والمذهب فيشمل القول والفعل واضافته الى الغير يخرج المعلوم بالضرورة لعدم اختصاصه بذلك المجتهد وما كان من اقواله وافعاله التي ليس له فيها اجتهاد لانها لاتسمى قولا له بالمعنى الذي ذكرناه وقوله دون حجته يخرج المجتهد الموافق اجتهاده لاجتهاد آخر لانه انما قبل ذلك الحكم واخذه من الدليل لامن المجتهد وقولهم أخذ الشافعي بمذهب مالك في كذا واخذ احمد بمذهب الشافعي في كذا تجوز ويخرج أيضاً الرجوع الى قول النبي ﷺ وكذا الى الاجماع ورجوع القاضي الى الشهود في

هذه العبارة أو كأنه مبني على اتحاد الاستفتاء والتقليد كما اختار في مسئلة التزام مذهب امام اتحاد التقليد والالتزام وحينئذ فيلزم اتحاد الثلاثة والذي في الفصول واختاره الامام شرف الدين عدم اتحاد الثلاثة وهو المعتمد فينظر ماالوجه في عدول المؤلف عليه السلام عن ذلك (قوله) المقتضية ، أي ، الحجة له أي للقول والمراد بالحجة ما يعم الامارة (قوله) والمراد به الاعتقاد ، فاذا اعتقد المقلد ثبت التقليد سواء انضم اليه العمل ام لا (قوله) والمراد بالقول الرأي والمذهب ، قال في شرح الجمع القول يطلق على الرأى والاعتقاد اطلاقا شائعاً حتى صار كأنه حقيقة عرفية انتهى وأيضاً المراد بالقول مايعم الفعل والتقرير تغليباً ذكره في حواشي شرح المختصر (قوله) دون حجته يخرج المجتهد الموافق اجتهاده لاجتهاد آخر الخ ، ظاهره انه يصدق على المجتهد الموافق اول التعريف وهو قبول قول الغير بمعنى اعتقاد قول المجتهد الآخر والتصديق به واما خروجه بقوله دون حجته فبنى على ان معنى دون حجته أي من دون حجة قول الغير بل اعتقد قول الغير بحجة لنفسه اقامها وهذا المعنى مستقيم مع تغاير الحجتين واما مع اتحاد حجتهما بان اتفق منهما الاستدلال بآية أو بخبر فلعل قوله من دون حجة قول الغير يصدق عليه اذا اعتبر تغاير الحجة بالاعتبار فتأمل

---

أي التفويض في الجملة « وقع ولا ينافي » وقوعه « ماتقدم من أنه » صلى الله عليه وآله وسلم متعبد بالاجتهاد أي مأمور به عند حضور الواقعة وعدم النص « لأن وقوع التفويض في امور مخصوصة لاينافيه » أي كونه متعبداً بالاجتهاد وانما ينافيه وقوعه في الكل ولا يخفى أن المصنف لايدعي مثل دعواهم حتى يلزم عليه الرجوع عن الدعوى بهذا التحقيق « واذاً » أي واذا كان التفويض واقعاً في الجملة « فكونه » صلى الله عليه وآله وسلم « كذلك » أي فوض اليه « في الاذخر اسهل مما تكلف في اجوبته واقرب الى الوجود » بحسب نفس الامر وقال ابن السمعاني هذه المسئلة وان اوردها متكلمو الاصوليين فليست بمعروفة بين الفقهآء وليس فيها كثير فائدة لانها في غير الانبياء لم توجد ولايتوهم وجوده في المستقبل اه تحرير وشرحه (*) والتخيير في معين وان كان تفويضاً في خاص فالنزاع انما هو في التفويض العام ، ورد بان الخصوص طرد في المصحح فاذا ثبت التفويض في المقيد فقد ثبت في المطلق ضرورة استلزام المقيد للمطلق اه جلال (١) وانت خبير بان هذا الاحتمال مع بعده يأباه السياق خصوصاً في الاخيرين اه شرح تحرير والله اعلم (٢) قال العلامة الجلال في شرحه للمختصر ، بعد ايراد

---

(قوله) فينظر ما الوجه في عدول المؤلف عن ذلك ، لامشاحة في الاصطلاح وسينبه عليه نقلا عن شرح المختصر اه حسن بن يحيى الكبسي

شهادتهم لقيام الحجة فيها واما رجوع العامى الى المفتي فاضافة الحجة الى ضمير القول ادخلته كما (١) لايخفى ( وهو ) عندالجمهور ( ممنوع فى العقليات ) (٢) من مسائل الاصول كوجودالباري تعالى وما يجب له وماعتنع من الصفات ( وقيل بالجواز ) وهو مذهب عبدالله بن الحسن العنبري ويعزى للحشوية أيضاً وقد روي عن القاسم (٣) وهى رواية مضعفة لتصريحه في كتاب العدل والتوحيد بخلاف ذلك (٤)وروى عن أبى حنيفة انه قال ايمان المقلد معتبر وتأوله بعض الحنفية بان اعتباره لمطابقة الواقع لالجواز التقليد فانه بالتقليد آثم وهومبني على ان المراد بالايمان التصديق دون الاعمال والظاهر انه ارادها كما فسر الايمان بالصلاة في قوله تعالى « وما كان الله ليضيع ايمانكم » فلا يكون مما نحن فيه (و )ثالث الاقوال ( الوقف)وهوقول

---

هذه الاجوبة التى هنا في هذه المسئلة وزيادة عليها مالفظه ، لكن لايخفا أن كل هذه الاجوبة من التمحلات الظاهرة التى لو سوغنا دفع الادلة الظاهرة بمثلها لما عجز جاهل عن مدافعة فاضل اه (١) قال عبد الرحمن جحاف رحمه الله تعالى لان قول المفتى في حق العامي كالدليل في حق المجتهد وكل ذلك اخذ بالحجة وليس من التقليد ولو سمي عرفاً اخذ المقلد العامي بقول المفتى تقليداً فلا مشاحة في التسمية والاصطلاحات انتهى فالمؤلف ادخله في التقليد لانه لما اضاف الحجة الى ضمير القول أى دون حجة ذلك القول والعامي المستفتى هو كذلك بالايطالب بدليل ذلك القول وان كان اخذه بقول المفتى بدليل وهو الاجماع فتأمل (٢) المتعلقة بالاعتقاد فان المطلوب فيها العلم على المذهب الصحيح فلا يجوز التقليد فيها بل يجب تحصيلها بالنظر الصحيح وهو قول الاكثرين واختاره الرازى والآمدى وابن الحاجب بل حكاه الاستاذ الاسفرايني عن اجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم من الطوائف فقد عرفت أن الحق عدم حل الاستفتاء فى العقلية اه من التحرير وشرحه (٣) وابى القاسم البلخي وابى اسحق بن عياش والمؤيد بالله صرح به في الزيادات اه (٤) لم يصرح بخلافه لانه يعنى الادلة فليراجع

---

( قوله ) لقيام الحجة فيها ، فقول الرسول بالمعجزة والاجماع بعاص في حجيته وقول الشاهد بالاجماع كذا في شرح المختصر مثلا قبول قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما سقت السماء العشر لحجته وهى المعجزة وقس الاجماع والشاهد عليه (قوله) واما رجوع العامي الى المفتى ، أي سؤاله لهذا واعلم ان ابن الحاجب لم يفرق بين رجوع العامي الى المفتى وبين الرجوع الى الشهادة الى الاجماع فى قيام الحجة على قبول قول المفتى وهي الاجماع فأخرجه عن التعريف واعتذر فى شرح المختصر لمن سماه تقليداً بانه لا مشاحة في الاصطلاح واما المؤلف عليه السلام فأضاف الحجة الى ضمير القول واخرج بهذه الاضافة الرجوع الى الشهادة والى الاجماع كما عرفت ولم يخرج رجوع العامي الى المفتى بتلك الاضافة بل جعله بها داخلا في التعريف بناء على ان الاجماع انما قام على العمل بقول المفتى مثلا في تلك المسئلة لا على حجة قوله في تلك المسئلة وينظر في وجه الفرق بين هذا وبين الاجماع فان حجة الاجماع أيضاً انما قامت على العمل بالاجماع لاعلى حجة قول اهل الاجماع في تلك المسئلة اعنى مستندهم فيها (قوله) وهي رواية مضعفة ، أو متأولة (قوله) فلا يكون مما نحن فيه ،

( قوله ) لقيام الحجة وقوله واما رجوع العامي الخ ، في حاشية هنا قف وتأمل في كلام المؤلف وكلام العضد فالمحل مشكل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) وينظر في وجه الفرق ، لعل وجه الفرق ان اهل الاجماع اذا اجمعوا على حكم شرعي فعمل المجتهد بمقتضى ذلك الاجماع فقد تابعهم في ذلك القول بحجته أي بحجة القول التى هي الاجماع واما اذا رجع العامي الى المجتهد في قول فقد تابعه للدليل الذى هو الاجماع على رجوع العامي الى المفتى دون حجة ذلك القول ، وتحقيق الفرق ان المتبع فيه هو نفس القول اعنى الرأي والمذهب سواء كان صادراً من اهل الاجماع أو من مجتهد واحد فاذا تابع المجتهد اهل الاجماع في قولهم فقد تابعهم في القول مع حجته التى هي الاجماع واما المقلد اذا تابع المجتهد في قول فقد تابعه في القول بدون حجته أي حجة القول اذا لاجماع انما قام على جواز رجوع العامي الى المفتى لاعلى حجة قوله يزيده إيضاحاً انا نقول في الطرف الاول قام الدليل اعنى الاجماع على كذا ونريد الحكم المجمع عليه ونقول في الطرف الثانى قام الدليل على جواز رجوع العامي الى قول المجتهد ولايصح لنا ان نقول قام الدليل على خصوصية ذلك الحكم فليتأمل والله اعلم اه من انظار السيد احمد بن اسحق بن ابراهيم رحمهم الله ح (قوله) وهي رواية مضعفة أو متأولة ، هنا بياض في الاصول اه

الرأيين المشهورين ، عندهم قال في شرح الجمع فن الموجبين للتقليد من

البيضاوي لتعارض الادلة من جانبي المنع والجواز فلهذا قال في منهاجه ولنافيه نظر ( و ) رابعها ( الوجوب ) (١) للتقليد فيها وان البحث والاجتهاد فيها حرامان (٢) أما لان المطلوب فيه العلم وعندهم ان النظر لايفيده واما لان النظر قديورث شبهة فيكون ذلك سبباً للضلال على الرأيين المشهورين والقول بالوجوب وهو الظاهر (٣) من كلام الشافعي ( قلنا ) في الاحتجاج للمنع ( العلم ) بالله تعالى وصفاته وغير ذلك ( واجب ) بالاجماع (فلواقتضاه ) التقليد ( لزم النقيضان ) فيكون كل واحدمنهما حقاً وهو محال بيان ذلك انه اذا قلد (٤) اثنان اثنين في المسائل المختلف فيها كحدوث العالم (٥) وقدمه كان المقلدان عالمين بهما فيلزم حقيتهما لايقال انما يلزم حقيتهما لوكان كل مقلد فيه حقاً لانا نقول مقدم الشرطيـة افادة التقليد اليقين فاذ جاز عدم افادته فانما تعلم افادته بالنظر فيه لابمجرد التقليد وايضاً يمتنع حصول العلم بالتقليد لتجويز (٦) الكذب على المخبر ، والمفتي بذلك مخبر غير معصوم ولانه انمايفيد اليقين لو تيقن بجميع

---

اه عن العلامة الجنداري (١) لنا الاجماع من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على وجوب المعرفة لله وهذا وجوب شرعي بدليل شرعي قطعي ، وأجيب بان شرط الوجوب الشرعي فهم الواجب فالمعرفة ان كانت معلومة بنص الشرع فلا حاجة الى النظر ولا التقليد وان كانت معلومة لابه فاما بالضرورة فايجابها طلب تحصيل الحاصل أولا بشرع ولا ضرورة فطلب للمجهول ولا يصح وان كان المراد طلب ما انتهى اليه النظر كما في الاجتهاد في الشرعيات الظنية لزم التصويب في العقليات كما قال به الجاحظ ومن معه اه شرح المختصر للعلامة الجلال رحمه الله تعالى (٢) والقائل به قوم من اهل الحديث ونسبه الزركشي الى الأئمة الاربعة ولم يحفظ عنهم وانما توهم من نهيهم عن تعلم علم الكلام وهو محمول على من خيف أن يزل فيه لعدم استقامة طبعه اه شرح تحرير (٣) وقال بعضهم عامة الفقهاء من المذاهب الاربعة ذهبوا الى ان معرفة الدليل ليست بشرط لصحة الايمان فيصح ايمان المقلد لغيره بلا دليل لحصول التصديق الذي هو حقيقة الايمان جزماً ، وقال ابن حجر عن بعضهم أنه انكر وجوب المعرفة اصلا وقال انها حاصلة باصل الفطرة واستدل بقول الله تعالى « فطرة الله » الآية وبحديث كل مولود الخبر وقال القاضي زكرياء اتباع الغير فيما علم من الدين ضرورة لايعد تقليداً اذ لايختص به الغير ، وفي الكفاية ان الظاهر من مذهب الماتريدي واصحاب الظواهر ان من نشأ بين المسلمين في الامصار وكان من ذوي النهى والابصار وتفكر في ملكوت السموات والارض آناء الليل والنهار وسبح لله عند كل ريح عاصف وبرق خاطف ورعد باهر ونور زاهر فذلك منه استدلال وتمجيد وهو خارج عن حد التقليد اه (٤) ولم يقل اذا قلد واحد اثنين لئلا يرد أن تقليد احدهما مانع من تقليد الآخر كما يمنع تواتر احد النقيضين من تواتر الآخر اه فصول بدائع (٥) بان يحصل لزيد العلم بحدوثه تقليداً للقائل به ولعمرو العلم بقدمه تقليداً للقائل به اذ العلم يستدعي المطابقة فيلزم حقية الحدوث والقدم اه شرح تحرير والله اعلم (٦) واما أن التقليد لايحصل المعرفة الواجبة لجواز الكذب من المقلد بالفتح فكذلك النظر لجواز

---

اذ الكلام في العقليات ( قوله ) على جعل سببه ان النظر فيه لا يفضي الى العلم الذى هو المطلوب ومنهم من قال يفضي اليه ولكن ربما أوقع الناظر في شبهة فيكون سبب ضلاله ( قوله ) والقول بالوجوب وهو الظاهر من كلام الشافعي ، قال في شرح الجمع قال الشافعي رأيي في اصحاب الكلام ان يضربوا بالجريد وينادى عليهم هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة واشتغل بعلم الاوائل قال في شرح الجمع لكن هذه العبارة تدل على انه انما ذم الناظر فيه من غير كلام الله ورسوله بل بالنظر في علم الاوائل الذى هو جهل وضلال (قوله) اذا قلد اثنان اثنين ، يشير الى ان لزوم حقية النقيضين يفتقر الى اعتبار تعدد المقلدين لامع اتحاد المقلد كما ذكره في بعض شروح المختصر (قوله) كل مقلد فيه ، بفتح اللام أي كل حكم مقلد فيه (قوله) مقدم الشرطية ، وهي قوله فلو اقتضاه لان المعنى فلو اقتضى التقليد العلم اليقين ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) فانما تعلم افادته ، أي افادة التقليد لليقين بالنظر فيه أي في المقلد فيه بفتح اللام ويحتمل عود الضمير الى ما اخبر به المقلد بفتح

---

(قوله) انما ذم الناظر فيه الخ ، تمام هذا في شرح ابي زرعة على جمع الجوامع ، وهو مالفظه وكيف يريد الانسان الاهتداء بكلام من لم يدله عقله على معرفة الله تعالى فوافق على الكفر به واذا غضب النبي صلى

مقدماته ومن جملتها صدق المخبر فالعلم به أما ان يكون ضرورياً أو نظرياً لاسبيل الى الاول بالضرورة ولا الى الثاني لاحتياج النظر الى الدليل وحينئذ يكون المفيد لليقين ليس مجرد التقليد بل مع الاستدلال ( ونفي النظر عن الصحابة نسبة لهم الى الجهل بالله تعالى ) هذا إشارة الى شبهة المجوزين وجوابها أما الشبهة فتقريرها ان النظر لو وجب لكان الصحابة أولى به ولو وقع منهم في العقليات والاصول لنقل الينا كما نقل نظرهم في الاجتهاديات وكان عدم نقله دليلا على عدمه فلا يكون واجباً ، واما الجواب فتقريره انا نلتزم اولوية الصحابة به وانه قد وقع منهم والا كانوا جاهلين بالله تعالى وبصفاته (١) وهو باطل بالاجماع ولانسلم دلالة عدم النقل على عدم الوقوع (٢) فان وضوح الامر عندهم مع صفاء اذهانهم وعدم المحوج لهم الى اكثار النظر لايقتضي نقلا بخلاف من بعدهم لعدم مشاهدة الوحي و كثرة الشبه التي لم تزل تحدث حيناً فحينا واما الاجتهاديات فخفاؤها وتعارض اماراتها احوج الى كثرة النظر والبحث واقتضاء النقل ( وعدم الزامهم العوام به ممنوع ) وهذه شبهة أخرى للمجوزين حاصلها انه لو وجب لالزم الصحابة رضي الله عنهم العوام به واللازم باطل فان الاعرابي الجلف (٣) والامة الخرساء يحكم باسلامها بمجرد الكلمتين ، وحاصل الجواب منع بطلان اللازم فقد الزموهم وليس المراد تحرير الادلة والجواب عن الشبه بل الدليل الجلي الذي يحصل بأيسر (٤) نظر ويوجب الطمأنينة كاف وكان ذلك منهم كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام تدل على المسير أفسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لايدلان على اللطيف الخبير (٥) ثم ان فطرهم قد جبلت على توحيد الصانع

---

الخطأ فيه اذ الفرض أن المعرفة لله غير ضرورية اه مختصر وشرحه للجلال (١) لكن لايخفى منع هذه الملازمة مسنداً بانهم عرفوا الله بما وصف نفسه به في كتابه وصدقوه في ذلك كما صدقوا بالرسالة وحاصله منع استلزام انتفاء النظر لانتفاء المعرفة مسنداً بأن انتفاء الدليل الخاص لايستلزم انتفاء المدلول لجواز دليل غيره هو ماذكرنا لان دلالة المعجزة على صدق من جاء بها ضرورية لا استدلالية اه جلال (٢) «وانما لم ينقل» عنهم البحث لعدم استنادهم الى غير القرآن فاجتمعوا على القرآن لوضوحه وعدم المحوج حينئذ الى النظر رأساً فضلا عن الاكثار من البحث اه شرح جلال (٣) الجلف القشرة ويقال أعرابي جلف اى جاف ويقال الجلف للشاة المسلوخة بلا رأس ولاقوائم ولا بطن ولذلك قيل للرجل الجافي جلف ووعاء الشيء جلفه اه شمس علوم (٤) لكن لايخفى ان الحاصل بايسر النظر انما هو الالتفات الى سبب الضرورة لكن لايسمى مثل ذلك دليلا وانما يسمى تنبيها ثم هو يستلزم كون المعارف ضرورية وهو خلاف المدعى واما النظر فانما يحصل به العلم بعد تحرير الادلة ودفع الشبه الواردة فالقول بان النظر لايحتاج الى تصحيح كلام فاسد اه شرح جلال (٥) « ومن اصغى » اى مال سامعته « الى عوام

---

اللام بدلالة السياق وبيان ذلك ان العلم بكونه صادقا فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا أو نظريا لاسبيل الى الاول بالضرورة واذا كان نظريا فلا بد له من دليل والمفروض انه لادليل اذ لو علم صدقه بدليل لم يكن تقليداً (قوله) فالعلم به ، أي بصدق المخبر (قوله) وكان ذلك منهم ، أي كان النظر حاصلا منهم وكان الصحابة يعلمون من العوام العلم بذلك

---

الله عليه وآله وسلم من النظر في التوراة التي هي هدى ونور الا انها منسوخة كيف لا يغضب عن معرفة ربه بكلام اعدائه ، وقال البيهقي ان نهي الشافعي وغيره عنه انما هو لاشفاقهم على الضعفة الايبلغوا مايريدون منه فقدضلوا وقد زلت بسببه اقدام جماعة وقال الشافعي ما ارتدى احد بالكلام فأفلح مع ان اصحابنا عدوه من فروض الكفايات فهو علم شريف الا انه خطر هذا ان نظر فيه بطريق الشرعيات فان نظر فيه على طريقة الاوائل فهو مذموم مطلقا اه منه وفي حاشية على قوله انما ذم الناظر الخ مالفظه يقال مراده ان هذا شأنهم ودينهم في الغالب اه حسن بن يحيى ( قوله ) وبيان ذلك الخ ، يحقق هذا فهو خلط للدليلين وقد الم بهذا كلام المؤلف اه عن خط شيخه

وقدمه (١) وحدوث الموجودات وان عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين والعلم بالعبارة علم زايد لا يلزمهم ، قالوا ثالثاً لو وجب لما نهى عنه والتالي باطل فقد روي انه ﷺ نهى الصحابة لما رآهم يتكلمون في القدر وقال تعالى «ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا» والنظر يفضي الى فتح باب الجدال والمنهي عنه لا يكون واجباً ، واجيب بمنع كون النظر منهياً عنه وما تضمنه الحديث محمول على انه ﷺ لما علم صحة اعتقادهم وحقية يقينهم بما تلقوه عنه وشاهدوه من المعجزات علم أن الجدال بعد ذلك لا يفيدهم شيئاً بل ربما أورث شكا والآية محمولة على الجدال بالباطل لقوله تعالى « وجادلهم بالتي هي أحسن » وقد مر ( وكونه مظنة الوقوع في الشبه حاصل في المفتي فيتسلسل وانتهاؤه الى الوحي ينفي الوجوب ) هذه شبهة القائلين بوجوب التقليد وجوابها تقرير الشبهة أن النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف القرايح والانظار بخلاف التقليد فكان واجباً ، والجواب أن ما ذكرتموه حاصل في المفتي وهو الامام المقلد لانه ان نظر فنظره مظنة الوقوع في الشبه والضلال ايضاً كما ذكرتم فيكون تقليد المقلد له حينئذ أولى بأن يحرم لان فيه ما في الاول مع زيادة احتمال كذب المفتي وإضلاله مقلده وان قلد غيره انتقل الكلام اليه وتسلسل ، فان قيل لا نسلم لزوم التسلسل لاحتمال انتهائه الى صاحب الوحي المؤيد من عندالله ، قلنا إتباع صاحب الوحي ليس تقليداً بل علم نظري فينتفي الوجوب على أنه لا يمكن محض التقليد لوجوب النظر في صدق كل مخبر هذا في العقليات (٢) وأما الشرعيات فقد أشار الى الخلاف بقوله ( ولازم

(قوله) وقد مر ، يعني بيان معنى الآية في اول اعتراضات القياس (قوله) فينتفي الوجوب ، أي وجوب التقليد وتحريم النظر

---

الاسواق أمتلاء سمعه من استدلالهم » بالحوادث على ماذكر « والمقلد المفروض » أي العامل بقول الغير من غير حجة في الايمان بان يصدق بالله وصفاته بمجرد السماع من غير ان يخطر بباله ما يدل عليه من الآيات « لا يكاد يوجد فانه قل ان يسمع من لم ينتقل ذهنه قط من الحوادث الى موجدها ولم يخطر له الموجد » أي لم يخطر بباله الموجد عند مشاهدة الحوادث « أو خطر فشك فيه » أي في وجوده اه تحرير وشرحه بحذف لطيف (١) يؤخذ من هذا أن المعرفة الجلية ضرورية وهي كافية في تحصيل الايمان فاما تحرير الادلة فانما هي للرد على الملحدين المعاندين فيكون فرض كفاية ، وكلام أمير المؤمنين في وصيته لابنه الحسن في النهج وفي غيرها ايضاً وكلام الائمة من ولده صريح في ذلك اه من خط العلامة الجنداري (٢) قال الاستاذ ابو اسحق وذهب كثير من كتبة الحديث ان طلب الدليل فيما يتعلق بالتوحيد غير واجب وانما الفرض هو الرجوع الى قول الله ورسوله ويرون الشروع في موجبات العقل كفراً وان الاستدلال والنظر ليس هو المقصود في نفسه وانما هو طريق الى حصول العلم حتى يصير بحيث لا يتردد فمن حصل له هذا الاعتقاد الذي لا شك فيه من غير دلالة فقد صار مؤمناً وزال عنه كلفة طلب الادلة ومن احسن الله اليه وانعم عليه بأكمل انواع النعم بالاعتقاد الصافي من الشبه والشكوك فقد أنعم الله عليه واجلها حيث لم يكله الى النظر والاستدلال لاسيما العوام فان كثيراً منهم تجده في صيانة اعتقاده أكثر من

لغير المجتهـد (١) في الاحـكام الشرعية الفرعيـة ) يعني انه يجب على غير المجتهـد التقليد للمجتهد في الاحكام المذكورة ولو كانت قطعية عند الاكثر وذهب معتزلة بغداد الى منعه مطلقاً وقال الجبائي بجوازه في المسائل الاجتهادية دون القطعية، حجة الجمهور ماشار اليه بقوله ( للاجماع ) يعني ان علمـاء الامصار ماانكروا على العوام الاقتصار على اقاويلهم فحصل الاجمـاع قبل حدوث المخـالف وأيضاً العامي اذا وقع له واقعـة كان مأموراً بشيء فيهـا اجماعاً وليس هو التمسك بالبرآءة الاصلية اجماعاً ولا الاستدلال بادلة سمعيه اذ الصحابة لم يلزمهم تحصيلها ولانه يمنعهم عن الاشتغال بمعايشهم ولذا كان الاجتهاد فرض كفاية ولانه في زماننا لابد أن يعلم علوماً كثيرة يضيق منها وقت الواقعة فلم يبق الا التقليد ولا ينقضان بوجوب معرفة ادلة العقليات لما مر ان المعرفة الاجمالية المحصلة للطمأنينة كافية في ذلك واما هنا فتحتاج الى تفصيل كثير وبحث غزير ، وحجة الجمهور على الجبائي ان الفرق يقتضي ان يحصل العامي درجـة الاجتهـاد ثم يقلد اذ لا يميز بينهما سوى المجتهد ( قيل ) في الاحتجاج لمذهب المانعين التقليد ( يوجب اتباع الخطأ ) بيان ذلك ان الخطأ من المجتهد جائز وقوعـه وعلى تقدير وقوعه يجب اتباعه ( قلنا ) (٢) ( و ) الخطأ أيضاً جائز ( مـع ) ابدآء ( المستند ) من المجتهد للمقلد لكون البيان ظنياً وانتم تقولون بأن المجتهد لو ابدى لغيره مستنده وجب على الغير إتبـاعه وكذلك المجتهد يجب عليه مع احتمال الخطأ فما هو جوابكم هو جوابنا ( والحق أن ) الحكم المجتهد فيه متصف بأنه مظنون وبأنه

---

يعتقد ذلك بالادلة اه (١) وفي التحرير وشرحه ما لفظه ﴿ مسئلة ﴾ « غير المجتهد المطلق يلزمه عند الجمهور التقليد وان كان مجتهداً في بعض مسائل الفقه أو بعض العلوم » فيه إشـارة الى ماسبق من أن الاجتهاد يجرى في غير الفقه أيضاً من العقليات وغيرها « كالفرائض » أفاد ان الفرائض ليست من الفقه لادراجها فيما جعـل قسيما له وكيف لا والمبحوث فيه فيها سهـام المستحقين وما يتعلق بها وفي الفقه افعـال المكلفين لايقال يمكن ادراجهـا فيه باعتبار كون العباد مكلفين بإيصال تلك السهام الى المستحقين لانه تـكلف مستغنى عنه « على القول بالتجزى» للاجتهاد أي يلزمه التقليـد بنآء على القول بان الاجتهـاد يتجزى فيجوز ان يكون شخص مجتهداً في بعض المسائل دون بعض « وهو الحق » أي القول بالتجزى هو الحق كما سبق وجهه وان عليه الاكثر « فيما لايقدر عليه » من الاحـكام متعلق بالتقليد و « مطلقاً » أي ويلزمه التقليد مطلقاً فيما يقدر عليه وفيما لايقدر عليه بنآء على نفيه أي نفي القول بالتجزى اه كلامهما (*) وان كان عالماً بطرف صالح من العلوم لم يبلغ به رتبة الاجتهاد اه مختصر وشرحه للجلال (٢) في المختصر وغيره من كتب الاصول قـول ثالث للقولين اللذين ذكرهما المؤلف آنفاً في سرد الاقوال في التقليد لم يذكره وهو وجوبه على غير المجتهد بشرط ابدآء المجتهد له مستنده ولايخفى أن هذا الجواب انما يحسن أن يكون عليـه لقوله فيـه ومع ابدآء المستند اذ لاذكر المستند في القولين اللذين ذكرهما فـكان عليه ذكر هـذا القول ليطابقه الجواب واه الله اعلم

---

( قوله ) يعني ان علمـاء الامصار ماانكروا الخ ، الاجماع المذكور انما يدل على الجواز ولذا قال الامام المهدي عليه السلام بعد ان روى هذا الاجماع فاقتضى الجواز أي جواز التقليد واما الوجوب فدليله ماذكره المؤلف عليه السلام بقوله وأيضاً العامي الخ ، قلت وكذا قوله « فاسئلوا اهل الذكر » كما ذكره في شرح المختصر ولعـل المؤلف عليه السلام تركه لما في اثبات العموم في الآية من المناقشة التي ذكرها في حواشيه ( قوله ) ولانه ، أي الاستدلال بالادلة السمعية يمنعهم عن الاشتغال بمعايشهم لما في احتياج الاستدلال بتلك الادلة الى معرفة مايستدعي زمانا طويلا يمنع عن تحصيل المعيشة وقد قال تعالى « ما جعل عليكم في الدين من حرج » (قوله) ولاينقضان ، أي هـذان الاستدلالان وهما منعهم عن الاشتغال الخ والاشتغال بعلوم الخ (قوله) اذ لا يميز بينهما ، أي بين المسائل الاجتهادية والقطعية يعني لا يميز تمييزاً من دون تقليد الا المجتهـد (قوله) يجب عليـه ، أي اتبـاع اجتهـاده (قـوله) فـما هو جوابكم الخ ، لما كان هذا الجواب الزامياً اشار الى الحل بقوله والحق الخ

خطأ على التقدير فكان ( الوجوب ) لاتباعه ( لكونه مظنوناً ) وأما من حيث أنه خطأ فاتباعه حرام ولا امتناع في ذلك (١) وإنما الممتنع إتباع الخطأ من حيث أنه خطأ كما يفهمه ترتب الحكم على الوصف في قولهم يوجب اتباع الخطأ ، قالوا ثانياً قال تعالى « وأن تقولوا على الله مالا تعلمون » ، قلنا يختص بالعقليات جمعاً بينه وبين ادلة اتباع الظن ، قالوا ثالثاً قد ذم تعالى التقليد بقوله « إنا وجدنا آباءنا على امة » ، قلنا المذموم التقليد الباطل الجاري على خلاف الدليل الواضح أو في العقليات ،

( مسئلة ) ( المفتي الفقيه ) وهو من قام به الفقه وقد تقدم تعريفه (ولا بد من معرفة علمه وعدالته ) يعني أن المستفتي لابد أن يعلم أو يظن علم المفتي وعدالته (تصريحاً وتأويلا) فلا يستفتي فاسق التصريح إتفاقاً لعدم الثقة ولا المتأول لانه اذا اخطأ في الادلة القطعية كان أولى ان يخطيء في الامارات لكونها اخفى من الادلة القطعية فيقوى الظن بخطائه فيها ولا يجوز العمل بما ظن خطاؤه ، وقال الكعبي بجواز استفتاؤه لان تحاشيه عن الكذب والخطأ واعتقاده لقبح ذلك يحصل الظن بصدقه ، قلنا ان سلم فانما يحصل الظن بمطابقة خبره لاعتقاده واما ظن اصابته للحكم مع العلم بخطائه في القطعيات فبعيد حصوله ومعرفة علمه وعدالته بالخبرة او بالشهرة (٢) بذلك ( ولو بانتصابه ) للفتوى (٣) بين الناس اذا كان انتصابه ( بلا قدح ) من ( معتد به ) فاما اذا قدح من يعتد به من اهل العلم والورع في ذلك المنتصب لم يحصل الظن بعدالته فلا يجوز الاخذ بفتواه اللهم الا ان يعارض قدح القادح خبر من مثله بعدالة المنتصب رجع الى الترجيح واما قدح من لا يعتد به فغير ضائر ، اذا تقرر ذلك ( فلا ) يجوز ان يستفتي من يظن فيه انتفاء العلم والعدالة او احدهما اتفاقاً ولا ان (يستفتي المجهول) علمه وعدالته اواحدهما (في الاصح ) وقالت الحنفية يجوز استفتاء(٤)

(قوله ) تصريحاً وتأويلا ، في هذه العبارة كلام يؤخذ من حواشي مقدمة الازهار ان شاء تعالى

---

( قوله ) كلام يؤخذ من حواشي مقدمة الازهار ، لفظه قوله تصريحاً وتأويلا عائد الى المفهوم ، فكأنه قال لافاسق تصريحاً وتأويلا واما العدالة فلا تنقسم الى تصريح وتأويل اه

---

(١) لانه في قوة قولنا هو الظان فيجب اتباعه لانه ظان ، هو المخطي فلا يجب اتباعه لانه مخطي اه منتخب (٢) وشرط الاسفرايني تواتر الخبر بكونه مجتهداً ورده الغزالي بان التواتر يفيد في المحسوسات وهذا ليس منها ويكفي الاستفاضة بين الناس ، وقال القاضي يكفيه ان يخبره عدلان بانه ثقة وجزم ابو اسحق الاسفرايني بانه يكفيه خبر الواحد العدل عن فقهه وامانته لان طريقه طريق الاخبار ، والمختار في الفتيا الاعتماد على قوله انى مفت بشرط ظهور ورعه قيل وهذا اصح المذاهب وقيل غير ذلك اه شرح تحرير (٣) في القاموس والفتيا والفتوى و تفتح مايفتي به الفقيه اه (٤) وفي نسخة ان يستفتى اه (*) في التحرير وشرحه مالفظه ، « وعلى امتناعه » أي انعقد الاجماع على امتناعه أي الاستفتاء معطوف على حل الاستفتاء « ان ظن » المستفتى « عدم احدهما » أي الاجتهاد والعدالة فضلا عن ظن عدمهما معاً ، فالصورتان كلاهما محل اتفاق « فان جهل اجتهاده دون عدالته فالمختار منع

مجهول العدالة فقط وقيل يجوز استفتاء المجهول دامه ، احتج المانعون بما اشار اليه بقوله ( لعدم الظن ) بصحة فتواه بيان ذلك اما في مجهولهما معاً فلانهما شرطان والاصل عدمهما (١) ولان الغالب على الناس التجاري على مقتضيات السمو والرفعة وعدم التحري والتثبت واما في مجهول العلم وحده فلان غلبة الجهالة على الناس توجب الظن بانتفاء العلم وظن انتفائه يحصل الظن بعدم صحة الفتوى ، قالوا ظاهره السلامة فلا يفتي الا بما يعلم ، قلنا معارض بظهور الجهل لغلبته (٢) كما تقدم ، واما في مجهول العدالة فلان الاكثر غير عدل ولذلك لم تقبل شهادة مجهول العدالة ولا روايته ،قالوا الغالب في المجتهدين العدالة، قلنا ، لانسلم ( و ) اختلف ( في ) جواز ( افتاء غيره ) أي غير المجتهد بمذهب مجتهد (٣) على اربعة اقوال ، أولها (الجواز) مطلقاً واليه ذهب الامام الرازي ومعنى الافتاء عنده أعم من الاستنباط والحكاية وذلك ( لانه ناقل ) فلا فرق بين العالم وغيره كالاحاديث ( و ) الجواب ان ما ذكرتموه ( هو غير النزاع ) فان الكلام ليس فيمن ينقل عن المجتهد حكما للاتفاق على انه انما يعتبر في الناقل شرائط الراوي التي تقدمت وانما الكلام فيما هو المتعارف من الافتاء (٤) في المذهب لابطريق نقل كلام الامام ( و ) ثانيها الجواز ( في مجتهد المذهب ) (٥) وهو من له

---

استفتائه » ونقل في المحصول الاتفاق عليه وغير المختار جواز استفتائه « لنا » في المختار « الاجتهاد شرط » في الافتاء وقبول فتواه « ولابد من ثبوته عند السائل ولو كان »الثبوت « ظناً » أي ظنياً « ولم يثبت » والمشروط ينتفي بانتفاء الشرط ثم ساق مثال هذه الادلة التي هنا وزيادة حتى قال « وقالوا » اى القائلون بعدم الامتناع لو امتنع الاستفتاء في من جهل اجتهاده دون عدالته « امتنع في من علم اجتهاده دون عدالته » بمثل ما ذكرتم من اشتراط العدالة وان الاصل عدمها والاكثر في المجتهدين عدمها « أجيب بالتزامه » أى الامتناع في هذا ايضاً « لاحتمال الكذب » تعليل لالتزام امتناع الاستفتاء في المجهول عدالته فان الكذب في المجتهد غير نادر وان كان غيره من الفسوق نادر فيه « ولوسلم عدم امتناعه فالفرق » بين مجهول الاجتهاد ومجهول العدالة « ان الغالب في المجتهدين العدالة فالالحاق » أى الحاق مجهول العدالة « به »أي بالغالب في المجتهدين « ارجح منه » أى من الالحاق « بالاصل » في الاشياء وهو العدم لان الاستصحاب دليل ضعيف « بخلاف الاجتهاد إذ ليس الاجتهاد بغالب في أهل العلم » في الجملة أى أهل العلم ببعض العلوم انتهى باختصار منهما وبه تبين ان المختار عند الحنفية الامتناع اه (١) لان الاصل في الاشياء العدم والوجود طار اه شرح تحرير

(٢) كما قيل تسعة اعشار من ترى بقر * لاتخدعنك اللحى والصور

(٣) أى بقياس مذهبه لابنصه فلا نزاع فيه اه جلال (٤) في شرح جحاف وانما الكلام في التفريع على نصوص المجتهد وذلك غير النقل اه بالمعنى (٥) ان كان مطلعاً ( على المأخذ )أى على دليل المجتهد وعلة حكم المقيس عليه وكان القائس ( اهلا للنظر ) لا الاهلية الكاملة والا كان مجتهداً وهو خلاف المفروض بل أن يكون عالماً بمذهب المجتهد في احكام المفاهيم

ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الاصول التي مهدها الامام(١) فهو في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق فمن كان له ذلك فله الفتوى تمييزاً له عن العامي والى هذا ذهب الآمدي وابن الحاجب (٢) وغيرهما واختاره الامام المهدي عليه السلام وذلك (للاجماع فيه) خاصة دون العامي بيان ذلك انه تكرر الافتاء من العلماء الذين ليسوا بمجتهدين في جميع الاعصار والامصار من غير انكار(٣) (و) ثالثها جواز افتاء مجتهد المذهب (مع عدمه) أي المجتهد المطلق (للضرورة) أما مع وجود المجتهد المطلق فلا يجوز لكونه عملا بالاضعف مع امكان الاقوى وقد يجاب بمنع كون مجتهد المذهب اضعف لانه يجب على المستفتي اتباع ظنه فاذا علم ان هذا عالم بمذهب امامه متبع له وذلك مجتهد مطلق كان فتوى صاحب مذهبه وان لم يكن مجتهداً ارجح عنده من فتوى المجتهد المطلق (و) رابعها (المنع) من فتوى المجتهد في المذهب واليه ذهب ابو الحسين البصري وكثير من اصحابنا وقوله (كالعامي) اشارة الى ماتمسكوا به بيانه انه لو جاز للعالم غير المجتهد جاز للعامي لانهما في النقل سواء (ورد بالفرق) فان الدليل هو الاجماع (٤) وقد جوز للعالم دون العامي والفارق علم المآخذ واهلية النظر

(قوله) والى هـذا ذهب الآمدي ، حيث قال والمختار انه ان كان مجتهداً في المذهب بحيث يكون مطلعاً على مأخذ المجتهد المطلق الذي يقلده وهو قادر على التفريع على قواعد امامه متمكن من الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك كان له الفتوى تمييزاً له عن العامي، قلت وهذا هو الذي قصده صاحب الفصول بقوله المتبحر في نصوص امامه ولشارحه السيد المحقق الجلال رحمه الله تعالى في هـذا المقام اعتراض وهو ان نصوص امامه تراكيب تشتمل من المباحث على جميع ما تشتمل عليه تراكيب الشارع فان كان معنى تبحره في معرفته لجميع احوال التراكيب من الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والمنطوق والمفهوم وغير ذلك فذلك مجتهد مطلق وان كان معنى تبحره مجرد العلم بالمفاهيم من نصوص امامه والقياس عليها وبالجملة لا يكون المراد بالتبحر معرفة كل احوال التراكيب ومفرداتها وكيفية العمل عند تعارضها بل شيء من ذلك فلا معنى للوثوق بنظره وتفريعاته بل لا يجوز له ولا لغيره العمل بتلك التخاريج كما صرح به امامنا القاسم بن محمد عليه السلام في كتابه الارشاد ورواه عن شيخه الامام الحسن بن علي عليه السلام وغيرهما من فحول الائمة المتأخرين (قوله) ومع عدمه أي المجتهد المطلق اعادة ضمير المتن الى المجتهد المطلق لذكره في اول المسئلة بقوله المفتي الفقيه وهو المجتهد المطلق ولا بعد

---

واحكام العلة لتتضح له نسبة حكم المفهوم اليه ونسبة ايجاب الحكم في الفرع المقيس على نصه اليه لعلمه بالعلة التي ركب المجتهد عليها حكمه واذا كان غير المجتهد المطلق بهذه الصفة فانه (جائز) له أن ينسب الحكم الذي لم ينص المجتهد عليه اليه لحصول شرائط صحة نسبته اليه اه مختصر وشرح الجلال عليه ، وقد اشار المؤلف اليها هنا وفي هذا النقل تصريح بكثير من شرائط مجتهد المذهب وتوضيح له (١) مثلا اذا عرف أن امامه يبنى العام على الخاص مطلقاً ولم يكن المفتي مجتهداً في هـذه المسألة وكذلك يعرف سائر أصول امامه فانه يمكنه أن يخرج على أصوله اقوالا وان يرجح من اقوال غير امامه ما يوافق أصولا عامة وبهذا يندفع ايراد العلامة الجلال في شرح الفصول لكن الحق انه اذا جاز له الافتاء باقوال امامه فانه لا يجوز له نسبة ماخرجه على قول امامه اليه كما نص عليه الامام القاسم في الارشاد ولا العمل بالتخاريج اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٢) وابن الهمام في تحريره حتى نقل شارحه عن شرح البديع الصفي الهندي أنه المختار عند كثير من المحققين من الحنفية وغيرهم وانه لا يحل لاحد ان يفتي بقول مجتهد مالم يعلم من أين قال وما حجته اه (٣) ينظر في قوله من غير انكار واعجب من ذلك انه يفتي القاصر الذي لا يعرف من الاصول حرفاً ولا ينكر عليه في زماننا احد فيلزم جواز افتائه وهو باطل عند أهل هـذا القول اه عن خط السيد العلامة عبد القادر رحمه الله (٤) السكوت عليه وانكار افتاء غيره فقياس ما قام الدليل عليه على ما لم يقم عليه دليل ظاهر البطلان ، وأجيب بان السكوت انما كان لكون المسئلة اجتهادية بعد تقرر المذاهب وعدم جدوى الانكار وقد تقدم أن السكوت في مثل ذلك لا يستلزم الاجماع وايضاً تراكيب المجتهد مثل تراكيب الشرع تحتاج الى مثل ما تحتاج اليه تراكيب الشارع فاذا اكتفينا في نسبة الحكم الى المجتهد لمعرفة بعض القواعد لزم ان نكتفي بذلك في نسبة الحكم الى الشارع والا وجب ان يكون المفرع على مذهب المجتهد مجتهداً مطلقاً أو لزم التحكم

في ذلك لان السياق فيه لقوله سابقاً وفي جواز اقتاء غيره (قوله) وفي المفضول ، الظاهر انه عطف على قوله وفي افتاء غيره ومقتضى العطف ان يكون المعنى في المتن وفي افتاء المفضول وليس كذلك اذ المراد وفي جواز تقليد المفضول ففي فهم التقليد من العطف خفاء الا ان يقال باتحاد التقليد والاستفتاء أو يقال اراد بالتقليد هنا الاستفتاء فان النظر في الفاضل والمفضول والاستواء انما هو قبل التقليد ، واما بعد التقليد فالكلام فيه هو البحث في جواز الانتقال وسيأتي في آخر مسئلة التزام مذهب معين (قوله) مع وجود الافضل ، في حواشي الفصول وجوده في البلد وبريده قال في البيان فان لم يكن في ناحيته الا عالم واحد تعين عليه سؤاله والعمل بقوله (قوله) وهو مذهب ابي الحسين ، في الفصول وابي طالب والبلخي والباقلاني والقاضي وابن الحاجب



(وفي) جواز تقليد (المفضول) مع وجود الافضل (١) قولان احدهما (الجواز) وهو مذهب ابي الحسين البصري (٢) (للوقوع بلا نكير) يعني انه اشتهر افتاء المفضولين من الصحابة والتابعين من غير انكار ولقوله ﷺ بأيهم اقتديتم اهتديتم لما خرج العوام بأنهم مقتدون بقي معمولاً به في المجتهدين من غير فصل بفضل (وقد يمنع) عدم الانكار لتخطئة بعضهم(٣) لبعض وتخطئة المتبوع تستلزم تخطئة التابع ولو سلم فانما ترك لانه لايجب على العالم ان يبحث عن وجه اختيار العامي لفتوى هذا دون ذلك حتى ينكر عليه ترك النظر في التفضيل واذا لم يبحث لم تظهر له حاله فترك الانكار لتجويز انه قد نظر واتبع الراجح في ظنه لا لتسويغ اتباع المفضول واما الحديث (٤) فقد بينا فيما سبق طرفاً مما فيه من المقال (و) ثانيهما (المنع) من تقليد المفضول (٥) فيجب عليه الاخذ بقول الاكمل علماً وورعاً وهذا مذهب المؤيد بالله وابي طالب والمنصور بالله والشيخ الحسن ومقتضى كلام الرازي قال الدواري واحسب انه قول جميع الاصوليين الا الشيخ ابا الحسين قال الدواري هذا في العامي

(قوله) بأنهم مقتدون ، أي بأنهم هم المقتدون كذا في شرح المختصر (قوله) لتخطئة بعضهم لبعض ، قد يقال التخطئة ليس لكونه مفضولا بل لعدم الاصابة ولذا قال المؤلف عليه السلام ولو سلم الخ (قوله) ولو سلم فانما ترك لانه لايجب الخ ، يرد على هذا ما ذكره الدواري من ان المعلوم ان في الصحابة من كان حاله مشتهرة في زيادة فضله وعلمه وورعه كأمير المؤمنين كرم الله وجهه وابي بكر وعمر وابن مسعود ونحوهم وانه لم ينكر على من رجع الى غيرهم (قوله) واما الحديث فقد بينا فيما سبق يعني في الاجماع طرفا مما فيه من المقال وهو تضعيف ائمة الحديث له بما عرفت هنالك (قوله) قال الدواري واحسب انه جميع قول الاصوليين قلت والذي في الفصول والبيان عن ابي طالب والبلخي وابي الحسين والقاضي والباقلاني وبعض المتأخرين واختاره ابن الحاجب ان الافضلية غير معتبرة فالجميع سواء يؤيد هذا ما ذكره المؤلف عليه السلام

وبذلك يبطل الجواب بالفرق بين العامي والمتأهل لان التأهل الناقص كلا تأهل فهو طرد في الصحيح اه مختصر وشرح الجلال عليه (١) والخلاف في القطر الواحد اذ لاخلاف في انه لايجب عليه تقليد أفضل أهل الدنيا كذا ذكره الزركشي في بحره اه شرح تحرير (٢) واكثر الحنابلة كالقاضي وابي الخطاب وصاحب الروضة والحنفية والمالكية واكثر الشافعية واحمد وطائفة كثيرة من الفقهاء متفقون على المنع كابن سريج والقفال والمروزي وابن السمعاني اه شرح تحرير والله اعلم (٣) وما صدر من الفتوى فانما هو نقل منهم لاحكام ظواهر النصوص ولم يكونوا يعدون العمل بها اجتهاداً لانهم لايوجبون البحث عن معارضها حتى يظهر المعارض (٤) وأجيب بان النزاع في الاقتداء بالرأي وهو اخص من مطلق الاقتداء الذي دل عليه الحديث والمطلق لايستلزم المقيد اذ لا عموم في الفعل المثبت اه جلال (٥) ذكر في شرح أبي

من وقوعه من غير نكير ويؤيد الاول النظر كما ذكره في الفصول وهو ان اقوال المجتهدين بالنسبة الى المقلد كالادلة بالنسبة الى المجتهد اذا تعارضت (قوله) قال الدواري هذا في العامي الذي لايميز بين وجوه المسائل وادلتها ، يعني يميز بين افراد الوجوه وافراد الادلة فيعرف رجحان بعض الوجوه على بعض وبعض الادلة على بعض وليس المراد مجرد معرفته للترجيح بين القسمين اعني الوجوه والادلة ولعله اراد بالوجوه التعليلات كما يشعر بذلك قوله بعد هذا من ادلة المسائل وتعليلها، قلت واذا كان المراد بالعامي من لايميز بين وجوه المسائل وادلتها لا من لايعرف التقليد ولاصفة من يقلد ولا يعرف الراجح من المجتهدين من المرجوح اندفع ما

الذي لا يميز بين وجوه المسائل وادلتها واما المميز الحافظ لاقوال العلماء والخائض في ادلتهم فالواجب عليه الرجوع الى مايقوى له من ادلة المسائل وتعليلها وان لم يكن مجتهداً كما عليه متفقهة زماننا وانما ذهب الذاهبون الى هذا القول (لوجوب اتباع الظن) مع تعذر اليقين (١) واقوال المجتهدين عند المقلد كالادلة عند المجتهد فيدفع تعارضها بالترجيح وليس الا ان يكون قائله أفضل في ظنه ولا يبعد دخوله في احاديث الامر بالاجتهاد لانه يمكنه الاجتهاد في اعلم المجتهدين (٢) وادنيهم بالتسامع والشهرة ورجوع العلماء اليه واقبال الناس عليه وذلك مما يطلع عليه بسهولة فيكون طريقاً الى قوة ظنه واذا لزمه الاجتهاد في تعرف امر مفتيه فله ثلاث حالات الاولى ان تظهر له اعلمية احدهما (فيتبع الاعلم) منهما اما اذا استويا في الورع فظاهر واما اذا كان ناقص العلم زائد الورع ففيه خلاف فذهب الامام المؤيد بالله والشيخ الحسن وحفيده الى الترجيح بالاعلمية وهو قول الجمهور وذهب البعض (٣) الى الترجيح بزيادة الورع لان شدة الورع تبعث على الاستقصاء في البحث عن مناط الحكم وكلام الجمهور اولى لان المسئلة مبنية على استوائهما في الورع المحتاج اليه في الاستقصاء والتعرف لحكم المسئلة بحيث لا يتسارع واحد منهما الى الحكم قبل إيفاء النظر حقه والزيادة المفروضة من ورآء ذلك (ثم) اذا تساويا في العلم وكان احدهما أشد ورعاً من الاخر كان (الاورع) ارجح بلا خلاف وهاتان الخلتان هما المعتمد في الرجوع الى رأي المجتهد وزاد المؤيد بالله على ذلك مما يوجب التفاوت شدة البحث وجودة الخاطر

---

زرعة على الجمع قولا ثالثاً ، قال واختاره المصنف يعني السبكي وهو انه يجوز لمن يعتقده فاضلا أو مساوياً لغيره فان اعتقده دون غيره امتنع استفتاؤه (١) في نسخة بعد تعذر اه (٢) لكنه يلزم على المستفتي معرفة من هو في العلم أرجح وهذا معنى الترجيح والترجيح متعذر في حق العامي فيلزم في حقه الحرج ولا حرج في الدين ، فان قلت هذا يفيد الجواز في حق العامي لا في حق غيره وجواز تقليد المفضول يعم الكل ، قلت يجوز ان يكون مرادهم من اطلاق تجويز تقليد المفضول تقليد العامي ، وأما غير العامي فلا يجوز له ذلك ويؤيده تقييد تعذر الترجيح بالعامي لكن الاوجه ان يكون غير العامي مثله في هذا التجويز لان معرفته مراتب من هو اعلا منه في العلم متعسرة والترجيح فرع ذلك كيف والا علم احاط بما لم يحط به غيره ومن الجائز انه اذا بلغ مبلغه انقلب رأيه فلا عبرة بترجيحه، ويؤيده ماقلنا مانقل من ان المختار عند ابن الحاجب انه كالعامي الصرف لعجزه عن الاجتهاد على ماذكره في مسئلة لزوم التقليد لغير المجتهد اه شرح تحرير (٣) نسب هذا القول في شرح حابس الى

---

يرد على ما ذكره المؤلف عليه السلام فيما سيأتي من قوله والحق انه يجب عليه اتباع الاحوط من الاقوال فانه يقال من لا تمييز له لا يمكنه الاطلاع على ماهو الاحوط منها لعدم اهتدائه الى ذلك ووجه الدفع ان هذا انما يتوجه فيمن لا تمييز له بمعنى انه لا يعرف التقليد ولا صفة من يقلد واما من يعرف ذلك ولا يميز بين وجوه المسائل وادلتها فلا يتوجه ذلك والله اعلم ، نعم وهل مدار الاحوطية في الاحكام على ما كان دليله صحيحاً أو ما كان قويا في نظر المجتهد أو على ما كان اشد مطلقاً كما هو ظاهر قول المؤلف فيما يأتي فيعمل بالعزائم وللامام القاسم عليه السلام في الارشاد كلام بسيط فيما هو الاحوط للمقلد ينبغي معرفته (قوله) وان لم يكن مجتهداً أي مجتهداً مطلقاً اذ المميز بين الادلة العارف بالراجح منها والمرجوح مجتهد في بعض المسائل على القول بتجزي الاجتهاد (قوله) ولا يبعد دخوله في أحاديث الامر بالاجتهاد نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لابن مسعود فاجتهد برأيك كما تقدم في القياس وامره صلى الله عليه وآله وسلم لعقبة بن عامر وعمرو بن العاص ان يجتهدا في بعض الحوادث وروي أنه امر غيرهما وما روي أنه قال لابي موسى إجتهد رأيك كما ذكره المؤلف عليه السلام في مسئلة وقوع الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وآله وسلم ، قلت ودخوله في هذه الاحاديث من حيث أن حكمه على الواحد حكم على الجماعة أو من الالحاق بالقياس (قوله) مما يطلع عليه بسهولة دفع لما في شرح المختصر من أن ترجيح العوام للمجتهدين وان أمكن فهو عسر وان التسامح والشهرة ورجوع الناس اليه ليس مما يطلع عليه (قوله) الخلتان الخلة بالفتح إسم للخصلة

وكون احدهما افرغ للبحث والاخر اكثر شغلا قال الدواري ويقرب ان الاختصاص بالمنصب النبوي وجه ترجيح لان علم أهل البيت أعم بركة وانظارهم مقرونة بالاصابة وهم مثبتون بخلاف غيرهم لشرف رسول الله ﷺ (فان استووا) عند العامي فيما ذكر من خصال الترجيح (على بعده) أي الاستواء لان الاغلب أنه لا يكاد ينفك التفاوت في المكلفين (فالجمهور) من الاصوليين (على التخيير) للمقلد في اتباع أيهم شاء(١) وان اختلفوا فطائفة يخيرون في كل حادثة وطائفة يخيرون الى اول فتوى ثم يلتزمون قول صاحبها، إحتج القائلون بالتخيير مطلقا بأن المستفتي لو لم يكن مخيراً مع استواء المفتين لتعين عليه اتباع احدهما من غير مرجح وهو تحكم باطل لان المفروض ان ليس بعضهم اولى من بعض في وجوب الاتباع، فان قيل استواء المجتهدين عند المقلد كاستواء الامارتين عند المجتهد فلم خير ثم هناك لاهناك فقد اجيب بان المجتهد اذا اطرح الامارتين يجد مسلكا آخر وهو قضية العقل ولا كذلك المقلد فلو اطرحهما انسد عليه حكم الحادثة، واحتج الاخرون بان عدم المزية لبعضهم على بعض يمنع الانتقال الى غير المفتي اذ لاوجه له الا اتباع الهوى، واجيب بل وجه اتباع الدليل من الكتاب والسنة والاجماع الموجب للرجوع الى العلماء والحق لايقدح فيه موافقته للغرض (و) الحق انه (يجب) اتباع (الاحوط) من الاقوال (٢) فانه وجه مرجح للانتقال فيعمل بالعزائم فان تكافأت فالتخيير وهذا فيما يخصه واما فيما يتعلق بالخصومات فالرجوع فيه الى الحاكم كيف كان قطعاً لها وقوله (في الاصح) اشارة الى ماقيل من وجوب التزام قول من افتى اولا والى ماقيل من جواز الاخذ بالاخف لقوله تعالى «يريد الله بكم اليسر» وغير ذلك من الاقوال (وتحرم الرخص) فلا يجوز ان يأخذ من مذهب كل مجتهد بالاهون لادآئه الى الخروج عن الدين وهو اجماع الا ماروى عن الشيخ أبي اسحق المروزي قال المحلي والظاهر ان النقل عنه سهو لانه قد روي عنه المؤيد بالله فينظر في مخالفته لما هنا اه

---

(١) في نسخة أيهما شاء اه (٢) للائمة المستويين اما مع تفاوتهم فاللازم اتباع الاعلم الاورع وان كان قوله اخف وأيسر كما هو ظاهر المتن

(قوله) لاهناك، يعني فلم يخير بينهما بل لزمه اطراحهما (قوله) واحتج الآخرون، وهم القائلون بالتخيير الى اول فتوى ثم يلزمه قول صاحبها (قوله) يمنع الانتقال، يعني انهم اذا كانوا مستوين كما هو المفروض وقد افتاه مجتهد منهم اول فتوى امتنع الانتقال عنه الى غيره اذلا يكون له وجه الا اتباع الهوى هذا هو المراد بهذا الاستدلال لهذا القائل فلا يتوهم ان المراد بقوله يمنع الانتقال يعني وهو جائز فيفسد المعنى حينئذ (قوله) واجيب بل وجه اتباع الدليل من الكتاب والسنة والاجماع، اشارة الى قوله تعالى «فاسئلوا اهل الذكر» والى ما سبق من وقوع الاجماع بلى نكير والى قوله صلى الله عليه وآله وسلم بأيهم اقتديتم اهتديتم فان هذه الادلة لم تفصل بين قبل الفتوى وبعده في جواز التخيير لكن يقال ولم يفصل أيضاً بين ان يستووا أو يكون بعضهم فاضلا وبعضهم مفضولا في صحة استفتاء من شاء (قوله) والحق لايقدح فيه موافقته للغرض، اذ العمدة اتباع الدليل (قوله) والحق انه يجب اتباع الاحوط، الظاهر ان هذه المسئلة متعلقة بمسئلة التخيير مع الاستواء بقرينة ان المؤلف عليه السلام جعل قوله في الاصح اشارة الى ماقيل من وجوب التزام قول من افتى اولا واستوآء المجتهدين في صفات لهم لايمنع من اختلاف اقوالهم في الاحوطية واما قول المؤلف عليه السلام في الشرح والى ما قيل من جواز الاخذ بالاخف فاشارة الى خلاف آخر رواه في الفصول في مسئلة الاستواء من انه يأخذ بالاخف ولم يذكره المؤلف عليه السلام (قوله) وغير ذلك من الاقوال، التي ذكرها في الفصول من انه يأخذ في حقوق الله بالاخف وفي حقوق العباد بالاثقل وقيل مخير في حقوق الله ويرجع في حقوق العباد الى الحاكم (قوله) وتحرم الرخص، التسمية للقول الاخف من الاقوال المجتهدين بالرخصة مجاز تشبيهاً بالرخصة المقابلة للعزيمة وذلك ان اقوال المجتهدين كلها عزائم لارخصة فيها اذ الواجب على كل منهم ماحصل له الظن بانه الحكم في حقه وحق مقلده وذلك عزيمة اذ يجب على المجتهد اتباع ظنه

التفسيق بذلك ( وفى ) جواز تقليد ( الميت ) اقوال اولها ( الجواز ) وهـذا مذهب جمهور المتأخرين ( للوقوع بلا نكير )فكان اجماعاً (١) بيان ذلك ان عمل الامة فى كل قطر بمذاهب الائمة كالهادي والناصر والفقهاء الاربعة وغيرهم شايع لاينكر فكان اجماعاً ( و ) ثانيها انه يجوز تقليد المجتهد الميت ( مع فقد ) المجتهد ( الحي للضرورة )(٢) بخلاف مااذا لم يفقد فلا يجوز لدليل المانعين ( و ) ثالثها ( المنع ) من تقليد الميت وهو مذهب الا كثرين لعدم اعتبار مذهبه ( لانعقادالاجماع بعده ) فلو اعتبر لم ينعقد إجماع اللاحقين على احد قولي السابقين ، ( قلنا ) مسلم لولاقيام الدليل على انعقاد الاجماع بعد الخلاف المستقر كما تقدم تحقيقه وحينئذ (لايلزم من سقوطه) أي قول المجتهد الميت ( معه ) أي مع انعقاد الاجماع بعده على خلافه ( السقوط ) لقوله ( مطلقاً ) يعني سواء أجمع على خلاف قوله املا ( كالامارة )(٣) فانه لايلزم من سقوطها للاجماع على خلافها فى الزمن اللاحق سقوطها فى الزمن السابق بحيث يمتنع العمل بها فيه ، واذا ثبت جواز تقليد الميت ، فاعلم أن ما يوجد (٤) من كلام المجتهد ومذهبه فى كتاب معروف به قد تداولته النسخ يجوز لمن نظر فيه أن يقول قال فلان كذا وان لم يسمعه من أحد نحو جامعي الهادي الى الحق عليه السلام لان وجودها على هذا الوصف بمنزلة الخبر المتواتر أو الاستفاضة ولا يحتاج مثله الى اسناد (وفيه) أي فى تقليد الميت ( أقوال اخر ) غير ماتقدم منها قول بعضهم بالجواز ان قلده فى حياته واستمر عليه بعد وفاته لاغير وقول اخرين بأنه اولى من تقليد الحي لانه يؤمن فيهما تغير الاجتهاد مع اختصاص الاول بكونه يصدق عليه انه قلد حياً وقول اخرين بانه يجوز اذا نقله مجتهد فى مذهبه لانه لمعرفة مداركه يميز بين مااستمر عليه وما لم يستمر عليه فلا ينقل لمن يقلده الا مااستمر عليه

---

والشرح ، وقد أشار الى ذلك سيلان رحمه الله اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر
(*) قال العلامة الجلال أقوال المجتهدين عند المقلد كخصال الكفارة فما وجه المنع كيف وكان صلى الله عليه وعلى آله وسلم لايخير بين امرين الا اختار اهونهما اهـ ضوء النهار
(١) وعورض بالاجماع على المنع والحق ان الاجماع على الجواز لا على المنع اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر (٢) قال الجلال لان الله تعالى انما يحفظ الشرايع بالاحياء لابالاموات والا لكفى الخلق من اولهم الى آخرهم نبي واحد وحجة الله على الجهال انما هي علماء زمانهم كما قال تعالى « لتكونوا شهداء على الناس » والميت لايشهد على من وراءه ضرورة عقلية وشرعية اهـ ضوء نهار (٣) يحسن ان يكون قوله كالامارة بمعنى ان قول الميت يسقط بالاجماع كما تسقط الامارة به ومع عدم الاجماع فيهما لايسقط شيء منهما لكن عبارة الشرح لاتفيد هـذا المعنى اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر (٤) مثله فى التحرير وفصول البدائع ومثله بقوله نحو كتب محمد بن الحسن وموطا مالك وروى الكلام المذكور عن كتاب فتاوى العصر فى

---

( قوله ) جمهور المتأخرين ، منهم المؤيد بالله عليه السلام والامام يحيى والشيخ وحفيده وابو الحسين والبيضاوى (قوله) للوقوع الخ ، قال الاسنوى ولانه لو بطل قول القائل بموته لم يعتبر شيء من اقواله كاخباره وشهادته وقضاياه (قوله) وثالثها المنع من تقليد الميت وهو مذهب الا كثرين ، منهم ابو طالب والفقيه يحيى بن حسن القرشي والرازي قال الرازي وانما صنفت كتب الفقه مع فناء اربابها لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه (قوله) يجوز لمن نظر فيه ، أي في الكتاب المعروف للمجتهد الميت وذلك لان الوجادة احد طرق الرواية كما سبق (قوله) لانه يؤمن فيهما ، أي في هذين الدليلين (قوله) اذا نقله مجتهد في مذهبه ، أي اذا نقل قول المجتهد الميت مجتهد في مذهب ذلك الميت

(قوله) التزام مذهب امام واحد الخ ، هذه المسئلة اشتملت على بحثين ، الاول ذكر الخلاف في التزام مذهب امام في جميع الاقوال هل يجب اولا اختار المؤلف عليه السلام الوجوب واشار الى القول بعدم الوجوب بقوله هنا أو غير ملتزم وبقوله فيما بعد أو يكون المقلد غير ملتزم بأيها ، البحث الثاني ان الالتزام يثبت بما ثبت به التقليد كما صرح به عليه السلام فيما يأتي بقوله وبعده أي بعد التقليد والالتزام بأي هذه الوجوه على الخلاف فيها بناء على اتحادها عنده عليه السلام وبهذا قدر قوله أو يكون ملتزما في كل قول من الاقوال الآتية لكن لو قال المؤلف عليه السلام واختلف في كون من ثبت له التقليد يثبت له الالتزام اولا الخ لكان اظهر لايهام العبارة ان المقلد بعد ان اتصف بالتقليد يصير ملتزما وذلك غير مناسب للاتحاد بينهما ويمكن ان يقال معنى ويصير ملتزما أي يكون ملتزما ، واعلم ان صاحب الفصول كما يأتي فرق بين التقليد والالتزام بان الالتزام في كل المسائل والتقليد في بعضها ثم انه بعد ان ذكر الخلاف بما يثبت به التقليد قال ويحرم انتقاله أي المقلد مطلقا فيرد عليه انه حينئذ كالملتزم وقد صرح بالفرق بينهما ، ويجاب بان الفرق بكون التقليد في البعض حاصل مع القول بتحريم الانتقال عن ذلك البعض اذ لامنافاة فلا يتوهم من قوله بتحريم الانتقال انه لا يفرق بين الالتزام والتقليد ، فان قلت هل المراد بما ذكره المؤلف عليه السلام في هذا البحث ان من قلد مجتهداً في حكم أو احكام فقد صار ملتزما في سائر الاحكام أو يكون ملتزما في ذلك الحكم وتلك الاحكام فقط ، قلنا كلام المؤلف في الثاني من هذه الاقوال والثالث والرابع يقضي بالاول والذي في شرح الجمع مايقضي بالثاني اعني انه قد صار ملتزماً في ذلك الحكم أو الاحكام فقط واما في غير ذلك فانه يجوز له ان يستفتي فيه غير ما استفتاه اولا ، قلت وهو الذي في شرح الازهار حيث قال وبعد الالتزام يحرم الانتقال عن ذلك المذهب في عين ذلك الحكم او الاحكام المعينة لايقال قد تقدم ﴿٦٨٥﴾ ان التقليد قبول قول الغير وهو خارج عما سيأتي من الاقوال فيلزم ان يثبت التقليد بلا التزام فلا اتحاد لانا نقول ذكر في حواشي الفصول ماحاصله ان المراد بالقبول هو العمل عند القائل بانه يصير ملتزما بالعمل أو النية عند القائل به يصير ملتزما بها وكذا يفسر القبول بما به يثبت الالتزام في سائر الاقوال الآتية لانا نقول قد سبق

**مسـئلة** ذهب كثير من متأخري اصحابنا وغيرهم الى ان (التزام مذهب) امام واحد كالهادي (أولى) من عدم الالتزام (لايجاب البعض له) أي للالتزام كالامام المنصور بالله وشيخه (١) وغيرهما فيكون الالتزام أقرب الى الاخذ بما يقرب من الاجماع لان الاكثرين بين قائل بالندب وبالوجوب (وعورض)

اصول الفقه لابي بكر الرازي اه (١) الشيخ الحسن الرصاص اه عن خط العلامة الجنداري

للمؤلف عليه السلام ان التقليد لازم لغير المجتهد وقد ذكرها هنا ان الالتزام اولى يعني ولايلزم فكيف التوفيق بين الكلام مع القول باتحادهما لانا نقول لعله اراد بالتقليد هنالك هو السؤال فانه هو اللازم للعامي والالزم ان يباح للعامي ترك بعض الواجبات اذ لاسبيل الى معرفتها الا بالسؤال والله اعلم (قوله) اولى من عدم الالتزام ، اثار اداولوية ندب كما قال في الاثمار وندب الالتزام ففي الاستدلال على ذلك بان الاكثرين بين قائل بالندب والوجوب تأمل اذ القائل بالندبية لم يأخذ بمقالة من قال بالوجوب لمنعه من ترك الالتزام فالاولى الاستدلال بالاحوطية كما سيأتي عن شرح الاثمار (قوله) وغيرهما ، صاحب جمع الجوامع قال في الغيث واظنه عن ابي الحسين (قوله) بما يقرب من الاجماع ، هكذا في الوابل وشرح الفتح والاولى في الاستدلال ماذكره في شرح الاثمار للعلامة ابن بهران رحمه الله تعالى حيث قال فيكون الالتزام اخذاً بالاحوط وانما كان أولى لما عرفت من التأمل الوارد على الاستدلال الاول ولان المعارضة التي ذكرها المؤلف عليه السلام انما تتم اذا استدل بالاحوطية وهذه المعارضة لم يذكرها في الوابل وشرح الفتح وشرح الاثمار بل اعتمدوا في دفع مقالة موجب الالتزام بأنه محجوج بالاجماع من جهة الصحابة فان العوام كانوا يسألون من صادفوه منهم مما عرض لهم من دون الزام لهم بذلك ولا انكار منهم على من لم يلتزم وقد ذكر المؤلف عليه السلام هذا الاجماع فيما يأتي رداً لمقالة من

---

(قوله) فكيف التوفيق بين الكلام ، الفرق بين هذا وبين ما تقدم ان ماتقدم في التقليد في الجملة وههنا في التزام مذهب امام معين وهو اوضح والله اعلم اه احمد بن اسحق رحمه الله ح (قوله) ففي الاستدلال على ذلك تأمل ، في التأمل تأمل اذ المراد عدم الخروج عن مقتضى القولين في العمل فقط وهو معنى الاحوطية اه حسن بن يحيى ح

احتجاجهم على مافيه ( بايجاب البعض للاحوط ) (١) من اقوال المجتهدين كمولانا المنصور بالله عليه السلام وغيره وله فيه تفصيل مبسوط في ارشاده ( و ) قد اختلف ( في كونه ) أي المقلد يصير ( ملتزماً ) او غير ملتزم فعلى الاول يكون ملتزماً أما ( بالعمل فيما عمله ) خاصة كما ذهب اليه الجمهور فاذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة فليس له الرجوع عنه الى غيره وحكى شارح المختصر وغيره الاتفاق على ذلك ( او ) يكون ملتزماً ( بالافتاء ) فقط فاذا استفتى عامي مجتهداً في حكم لم يكن له ان يستفتي غيره في ذلك الحكم ولا غيره بل يجب عليه اتباعه في سائر الاحكام الشرعية ونسب هذا القول الى المنصور بالله عبدالله بن حمزة عليه السلام ، واحتج له بان المقلد في اختيار من يقلده بمنزلة المجتهد في ترجيح الامارات فمتى اختار عالماً لفتوى فقد صار ذلك العالم بمنزلة الامارة الراجحة عند المقلد ، ورد بان الاجماع على خلافه للقطع بان الناس في كل عصر يستفتون المفتين كيف اتفق ولا يلتزمون سؤال مفت بعينه وقد شاع وتكرر ولم ينكر ( أو ) يكون ملتزماً بالافتاء ( مع صحة قول المفتي عنده ) فمتى صح قول المفتي في نفس المستفتي كان ملتزماً واجباً عليه الاتباع له في جميع أقواله ونسب هذا القول الى ابن السمعاني وشبهته وجوابها يؤخذان مما سبق ( أو ) يكون ملتزماً ( بالنية ) للالتزام فاذا نوى التزام مذهب إمام معين لم تجز له مخالفته وهو مذهب الامام المهدي والامام شرف الدين وغيرهما وتؤخذ حجته وجوابها مما سبق ( أو ) يكون ملتزماً ( بها ) أي بالنية ( مع الشروع ) في العمل فيصير ملتزماً قبل تمامه ولابن السمعاني قول قريب من هذا وهو أنه يصير ملتزماً بالفتوى مع الشروع في العمل ( أو ) يكون ملتزماً ( بأيهما ) وهما النية والشروع في العمل فاذا شرع في العمل بقول مجتهد اونواه لم يجز له العمل بخلافه وهذا قول الحاكم ( أو ) يكون المقلد (٢) ( غير ملتزم بأيها ) يعني أن المقلد لايصير ملتزماً بشيء مما ذكر وإنما يجب عليه الترجيح بين المجتهدين كما سبق وقوله (خلاف) مبتداء خبره ماتقدم من قوله وفي كونه يصير ملتزماً ، وللامام شرف الدين عليه

---

وغيره (١) هذه المعارضة ظاهرة على ما في شرح الاثمار من الاحتجاج للقائل بالوجوب بانه أخذ بالاحوط فتأمل اه (٢) أي من هو بصدد التقليد اه

---

قال يكون ملتزماً بالافتاء وهو اولى في رد هذه المقالة المذكورة هنا من المعارضة (قوله) على ما فيه ؛ أي على ما في الاستدلال من عدم الانهاض لانه ليس بحجة اذ ليس من الادلة الاربعة (قوله) فيما عمله خاصة ، لافيما لم يعمله من سائر اقوال المجتهد فله العمل بقول من شاء ( قوله ) كما ذهب اليه الجمهور ، واختاره ابن الحاجب بان التقليد عنده هو العمل بقول الغير من غير حجة ثم قال فاذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة فليس له الرجوع عنه الى غيره اتفاقا واما في حكم مسئلة اخرى فهل له ان يقلد غيره المختار جوازه للقطع بوقوعه في زمن الصحابة ولم ينكر ثم قال فلو التزم مذهباً معيناً وان كان لايلزمه كمذهب مالك ففيه ثلاثة مذاهب اولها يلزمه وثانيها لايلزمه وثالثها وهو المختار انه كمن لم يلتزم ان وقعت واقعة فقلده فيها فليس له الرجوع واما في غيرها فيتبع فيها من شاء ، اذا عرفت هذا ظهر لك ان التقليد عند ابن الحاجب غير الالتزام اذ لاحكم للالتزام عند ابن الحاجب بخلاف التقليد وقد اشار المؤلف عليه السلام الى هذا بقوله فيما يأتي ولافرق بينهما الا عند من ينفي اللزوم بالالتزام لانه يجعل العامل مقلداً ولايجعل للالتزام معنى ، قلت ويظهر أيضاً مما ذكرنا ان قول شارح الاثمار وهذا التفسير للثلاثة هو الصحيح الذي لايقع فيه تناقض كما وقع في كلام مختصر المنتهى وبسببه اضطرب كلام الامام في الغيث وجعل التقليد عند ابن الحاجب هو الالتزام غير متوجه اذ لاتناقض في كلام ابن الحاجب كما عرفت ( قوله ) بأيهما وهما النية والشروع ، الاولى أو الشروع اذ العطف بأو هو المناسب لمعنى أي ولعل ما ذكره المؤلف عليه السلام تفسير للضمير لالاي ( قوله ) الترجيح بين المجتهدين كما سبق ، من وجوب اتباع الاحوط ( قوله ) خبره ما

---

( قوله ) وهذا التفسير للثلاثة ، الاستفتاء والتقليد والالتزام كما سيأتي اه منه

السلام ، كلام في الفرق بين الملتزم وغيره ، حاصله أن الملتزم هو من نوى الالتزام لمذهب معين والمقلد العامل به ، والصحيح ان الملتزم والمقلد متحدان في المعنى على ماذكر من الخلاف ولا فرق بينهما الا عند من ينفي اللزوم بالالتزام لانه يجعل العامل مقلداً ولا يجعل للالتزام معنى ( وبعده ) أي بعد التقليد والالتزام باي هذه الوجوه على الخلاف فيها ( يحرم الانتقال ) (١) أي تقليد مجتهد آخر لان قول المجتهد عند المقلد كالدليل عند المجتهد فلا يجوز له الخروج كما لايجوز للمجتهد ( الا لنقصان في الاول ( لرجحان غيره حينئذ ) كما تقدم وفي قوله لرجحان غيره تنبيه على ان المراد بالنقصان المرجوحية كأن تظهر للمقلد زيادة غير من قلده في العلم اوالورع او غيرهما من الصفات المقتضية للترجيح فانه يجب حينئذ الانتقال الى تقليد الراجح على المختار كما يجب على المجتهد اتباع الراجح من الامارات وان كان رجحانها متجدداً

---

(١) فلو التزم مذهباً معيناً كابي حنيفة او الشافعي فهل يلزم الاستمرار عليه فلا يقلد غيره في مسئلة من المسائل أم لا فقيل يلزم كما يلزم الاستمرار في حكم حادثة معينة قلد فيه ولانه اعتقد ان مذهبه حق فيجب عليه العمل بموجب اعتقاده وقيل لا يلزم وهو الاصح لان التزامه غير ملزم اذ لا واجب الا ما اوجبه الله ورسوله ولم يوجب على احد أن يتمذهب بمذهب رجل من الامة فيقلده في كل ما يأتي ويذر دون غيره والتزامه ليس بنذر حتى يجب الوفاء به ، و قال ابن حزم انه لايحل لحاكم ولا مفت تقليد رجل فلا يحكم ولا يفتي الا بقوله بل قيل لايصح للعامي مذهب لان المذهب إنما يكون لمن له نوع نظر وبصيرة بالمذاهب أو لمن قرأ كتاباً في فروع مذهب وعرف فتاوى امامه واقواله واما من لم يتأمل لذلك بل قال أنا حنفي أو شافعي لم يصير من أهل ذلك المذهب بمجرد هذا كما لو قال انا فقيه او نحوي لم يصر فقيهاً او نحوياً ، وقال الامام صلاح الدين العلائي والذي صرح به الفقهاء في مشهور كتبهم جواز الانتقال في احاد المسائل والعمل بخلاف مذهبه ان لم يكن على وجه التتبع للرخص ، وقيل الملتزم كمن لم يلتزم بمعنى أنه ان عمل بحكم تقليداً لمجتهد لا يرجع عنه أي عن ذلك الحكم وفي غيره أي غير ذلك الحكم له تقليد غيره من المجتهدين وهذا القول في الحقيقة تفصيل لقوله وقيل لا ، قال المصنف «وهو» يعني هذا القول «الغالب على الظن» كناية عن كمال قوته بحيث جعل الظن متعلقاً بنفسه فلا يتعلق بما يخالفه ثم بين وجه غلبته بقوله لعدم مايوجبه اى لزوم اتباع من التزم تقليده شرعا اى ايجاباً شرعياً اذ لا يجب على المقلد الا اتباع أهل العلم لقوله تعالى « فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » وليس التزامه من الموجبات شرعاً ، ويتخرج أي يستنبط منه اى من جواز اتباع غير مقلده الاول وعدم التضييق عليه جواز اتباعه رخص المذاهب اى اخذه من المذاهب ماهو الاهون عليه فيما يقع من المسائل اذ لا يمنع منه مانع شرعي اذ للانسان ان يسلك المسلك الاخف عليه اذا كان له أي للانسان اليه سبيل ثم بين السبيل بقوله ان لم يكن عمل باخر أى بقول آخر مخالف لذلك الاخف فيه اى في ذلك المحل المختلف فيه وكان صلى الله عليه وعلى آله وسلم يحب ماخفف عنهم رواه في صحيح البخارى عن عائشة رضى الله عنها بلفظ عنهم أى أمته وذكروا عدة احاديث صحيحة دالة على هذا المعنى وما نقل عن ابن عبد البر من انه لايجوز للعامي

---

تقدم ، هذا مستقيم بالنظر الى المتن واما بالنظر الى الشرح فلا لقوله وقد اختلف وكذا قوله أو يكون غير ملتزم ( قوله ) وللامام شرف الدين عليه السلام كلام في الفرق بين الملتزم وغيره ، ترك المؤلف عليه السلام الاستفتاء وكأنه لظهور معناه والذى في شرح الاثمار غير المجتهد اما ان ينوي الالتزام لقول معين ام لا الاول الملتزم ، والثانى ان عمل فمقلد والا فمستفت وهو اعمها (قوله) على ما ذكر من الخلاف ، يعنى بما يصير ملتزماً (قوله) الا عند من ينفي اللزوم ، أي لزوم بقاء المقلد على تقليد امامه وهذا اشارة الى ما اختاره ابن الحاجب كما عرفت وقد يتوهم ان هذا اشارة الى قوله أو يكون المقلد غير ملتزم بأيها وهو غير مستقيم لان صاحب هذا القول يعتمد الترجيح بين المجتهدين فلا التزام عنده (قوله) فلا يجوز له الخروج كما لايجوز للمجتهد ، اعترض في القسطاس هذا الاستدلال بالمعارضة بالقياس على المكفر فكما ان له ان يختار من خصال الكفارة ثانياً غير ما اختاره ولا كذلك الملتزم لمشاركته اياه في كونه خروجا عما قد اختار لا لمرجح وأيضاً لا نسلم فيما نحن فيه ان الخروج لا لمرجح لما في ذلك من التنفيس وعدم التضييق ولو سلم فلا يضر كما في خصال الكفارة ثم قال والتحقيق انه انما حرم على المجتهد الانتقال لانه متى حصل له من نظره في امارة ظن بحكم جزم بوجوب عمله بمقتضاه لانعقاد الاجماع على انه يجب عليه العمل بمقتضى ظنه وليس كذلك المقلد فان ظنه لا يفضية الى علم اذ لم ينعقد اجماع على وجوب اتباعه لظنه بل انعقد على خلافه (قوله) تنبيه على

(قوله) لايفضية ، هذا من باب الحذف والايصال اه

# المقصد السابع

## من مقاصد هذا الكتاب

( في التعادل وهو ) في اللغة التساوي وفي الشرع ( استواء الامارتين ) عند المجتهد بحيث لايثبت في احداهما فضل على الاخرى ( والترجيح وهو ) في اللغة فضل في احد جانبي المعادلة ومنه قوله عليه الصلاة والسلام(١) زن وارجح وفي الشرع ( تقوية احدى الامارتين(٢) على الاخرى لاقترانها ) أي الامارتين ( بسببها ) أي بسبب التقوية وهو وجود فضل في احداهما ﴿ مسئلة ﴾ ( لا ) يتصور ( تعادل ) فيما دلالته قطعية اذلا تعارض ( بين قطعيين للزوم النقيضين ) لان الكلام في تعادل المتعارضين وهما نقيضان فلو وجد لثبت مقتضاهما ( ولا ) تعادل أيضاً بالمعنى الذي ذكرناه ( بين قطعي وظني لانتفاء الظن ) بالقطع بالنقيض ( و ) اما التعادل ( في الظنيين ) فقد يكون في نفس الامر وقد يكون في نظر المجتهد اما التعادل ( في نفس الامر ) ففيه قولان احدهما ( المنع ) وهو مروي عن الامام يحيى واحمد بن حنبل والكرخي وابي الحسين والشيخ احمد صاحب الجوهرة وانما منع ( للزوم العبث ) بيان ذلك ان المجتهد اما ان يجب عليه العمل بهما اوباحدهما معيناً او مخيراً او لايجب والكل باطل فالاول للتناقض والثاني للتحكم والثالث لاستلزام التخيير

---

تتبع الرخص اجماعاً فلا نسلم صحة النقل عنه ولو سلم فلا يسلم صحة دعوى الاجماع كيف وفي تفسيق المتتبع للرخص روايتان عن احمد وحمل القاضي ابو يعلى الرواية المفسقة على غير متأول ولامقلد اھ المراد نقله من التحرير وشرحه ، وفيهما تفصيل طويل للقرافي فليرجع اليهما من أراد الاطلاع على ذلك اھ (٣) للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين وتمام الحديث فانا معاشر الانبياء هكذا نزن ومعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعاً له اھ من شفاء غليل السائل (٤) وخص الامارتين بالتعارض لما اشتهر بينهم من امتناع تعارض الدليلين المفيدين للعلم وفيه بحث لان التعارض ان كان عبارة عن التناقض فقد عرفت ان حقيقته اختلاف التناقضين ايجاباً وسلباً مع اتفاقهما في الثماني الوحدات التي تقدم تفصيلها في المبادى، وهذا كما يمتنع بين مدلولي الدليلين يمتنع بين مدلولي الامارتين أيضاً ضرورة ان الشارع لايجمع بين اثبات الحكم ونفيه باعتبار زمان واحد وشخص واحد وشرط واحد ونحو ذلك الاعلى جهة التخيير ولاتعارض في التخيير ، وان كان التعارض عبارة عن توهم التعارض الذي هو تنافيهما في ذهن المجتهد فهو لايستلزم التنافي في الخارج لابين مدلولي الدليلين ولا بين مدلولي الامارتين لجواز ثبوت كل منهما في الخارج على وحدة تخالف وحدة الآخر، وبهذا لم يسوغوا الترجيح الا عند تعذر الجمع لكن تعذر الجمع لا يصحح اهدار احداهما لان رجحان امارة احداهما انما تستلزم قوة الظن بوقوعه لاينفي مقابله الا بعد تحقق اتفاقهما في كل وحدة وقد عرفت

---

ان المراد بالنقصان المرجوحية ، يعني لاالفسق فانه اذا انكشف له ان العالم الاول فاسق من ابتداء اجتهاده فانه لاحكم لاجتهاده بل وجوده كعدمه فيجب على مقلده ان يتدارك ماعمل فيه بالقضا وغيره ذكره في الاثمار وشرحه (قوله) في اللغة فضل في احد جانبي المعادلة ، الفضل سبب الترجيح لانفس الترجيح الذي هو فعل المرجح والذي في شرح المختصر في انه اللغة جعل الشيء راجحاً ، قلت والحديث ظاهر في فعل المرجح اذ المعنى زن واجعل الثمن راجحاً ( قوله ) تقوية احدى الامارتين هذا التعريف ظاهر في فعل المرجح فهو اولى من قولهم اقتران الامارة بما تقوى بها على معارضتها لان الاقتران سبب الترجيح لا نفس الترجيح (قوله) وهو ، أي سبب التقوية وجود فضل الخ (قوله) بالمعنى الذي ذكرناه ، وهو استواء الامارتين في العبارة تسامح اذلا يصدق ذلك على استواء القطعي والظني فلو قال ولاتعادل بمعنى الاستوا بين قطعي وظني لكان احسن

---

(قوله) فيجب على مقلده ان يتدارك الخ ، ظاهره وان وافق اجتهاد الفاسق اجتهاد غيره وهو صحيح لقوله تعالى « ولا تركنوا الى الذين ظلموا » اھ محمد بن زيد ح

بين الاباحة والحرمة وهو عمل فى الشرع بالتشهي وبين الحرمة والوجوب وهو ترك لهما والرابع للعبث (و) ثانيهما (الجواز) وهو قول الجمهور(١) وذلك (لعدم دليل المنع وفيه نظر) لما سبق من الدليل (٢)، وقولهم لانسلم الحصر (٣) فيما ذكر من الاقسام لوجود قسم آخر وهو العمل بمجموعهما وذلك بان يجعلا كالدليل الواحد (٤) وحينئذ يتوقف المجتهد او يتخير يرجع به الى العبث لبطلان حكمهما مع التوقف لان المجتهد حينئذ يطرحهما ويرجع فى الحادثة الى غيرهما من الشرع او العقل وللزوم ترجيح الاباحة على الحرمة مع التخيير اوترك الوجوب والحرمة (٦) وقد ثبت بطلان ذلك (واما) التعادل بين الامارتين (في نظر المجتهد) بحيث لاترجيح احداهما على الاخرى عنده (فجائز اتفاقاً فيعمل) فيما تعارضا فيه (بغيرهما) من شرع او عقل وهذا مذهب اصحابنا واكثر الفقهاء (وفى التخيير) بينهما كما ذهب اليه القاضي الباقلاني والجبائيان لزوم (الترك) للامارتين حيث كان مدلول احداهما واجباً والاخرى محظوراً لان العمل بامارة الوجوب يرفع التحريم والعمل بامارة التحريم يرفع الوجوب (او) لزوم (التشهي) في الشرع حيث كان احد مدلولي الامارتين اباحة والاخر تحريماً فان العمل بامارة الاباحة حينئذ اتباع للشهوة في الشرع وعلى القول بالتخيير يعمل المجتهد والمستفتي فيما يتعلق به بما شاء في غير الخصومات اذ لو خير الخصمان بطل نصب الحكام فعلى هذا لو حكم باحدى الامارتين لم يجز له بعد ذلك ان يحكم بالاخرى ، ولما فرغ من التعادل وبيان مايصح فيه وما لايصح فيه اخذ في بيان الترجيح بين الامارات الموصلة الى التصديقات الشرعية وهو ثلاثة اقسام لانه اما بين منقولين او معقولين (٥) او مختلفين و الكلام فى ترجيح الحدود وان كان خليقاً بالتقديم على الكلام فى ترجيح الادلة الظنية لان

(قوله) وهو ، أي التخيير بين الحرمة والوجوب ، تركهما أي للحرمة والوجوب لا تخيير فيهما لان الوجوب يقتضي الفعل حتماً والحرمة تقتضي الترك حتما والتخيير يرفع ذلك (قوله) وقولهم ، مبتدأ خبره يرجع به الى العبث (قوله) أو ترك الوجوب والحرمة ، لما عرفت من ان التخيير يرفع حكمها (قوله) أومعقولين ، جعل القياس معقولا وان كان ثبوت حجيته بالشرع نظراً الى ان التصرف بالحاق الفرع بالاصل للعلة الجامعة بينهما انما هو للعقل (قوله) والكلام في ترجيح الحدود ، مبتدأ وينظر اين الخبر فيما بعده ولعله مادل عليه قوله وان كان خليقاً الخ

---

امتناع وقوعه من الشارع فاذاً الاصل ثبوت كل منهما على وضع وتقدير غير وضع الآخر وتقديره بقاء على كون الاصل عدم التعارض فيبقى مدلول كل منهما ثابتاً اذ الفرض ان كلا من الامارتين صحيح موجب للعمل فلو اهدرت احداها مع صحتها كان ذلك تحكما صرفا وحينئذ يجب الوقف حذراً من العمل باحدى الامارتين في محل الاخرى اذ الفرض أن كلامنهما على وضع وتقدير غير وضع الآخر وتقديره مع التباس الاوضاع فيكون كل منهما مشكوكا في وضعه والشك في أحد المتقابلين شك في الآخر لايصح العمل به في احدها فلا يصح قوله فيجب تقديمها ، ولما حققناه روى عن ابي علي منع الترجيح مطلقاً وعن الباقلاني منعه فيما رجح بالظن اه من شرح العلامة الجلال على المختصر (١) وسواء كان في العبادات أوالمعاملات اه فصول (٢) هو لزوم العبث اه (٣) هو قوله أما ان يجب عليه العمل بهما الخ (٤) بأن يتأولا بشيء يكون جامعاً لهما اه (٥) لما عرفت من أن التخيير يرفع حكمهما اه (٦) بان قيل كيف عد القياس من العقلي وقد مر أنه من الادلة الشرعية ، فالجواب أن ثبوت

الاول يوصل الى التصور ، والثاني الى التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعاً فليقدم عليه وضعاً لكن لما كان الغرض الاهم في هذا الفن هو الكلام على ترجيحات الادلة لكونه اكثر في الباحثات الفقهية من الحدود واشد حاجة قدم الكلام فيها، واعلم ان التعارض يكون في نوع واحد كظاهرين من الكتاب او السنة او الاجماع او المعقول ويكون في نوعين وقد اقتصر في المختصر على ذكر المتفقين الا في المنقول والمعقول لمعرفة تقديم مايقدم منهما مما سبق ومما يأتي ان شاء الله تعالى وينبغي ان يشار في الشرح الى شيء من ذلك اشارة خفيفة تسهيلا على الطلاب فنقول اما التعارض الواقع بين الظاهرين من الكتاب والسنة فان كانت السنة متواترة فهي كالكتاب وان كانت آحاداً فان تساويا في المتن (١) وفيما يرجع الى أمر خارج (٢) فالكتاب اولى لتواتره وان كان متنها قطعياً دون متنه فالسنة اولى من ظاهر الكتاب كان تكون خاصة وهو عام او مقيدة وهو مطلق اومتحدة المدلول (٣) وهو متعدده أو صريحة الدلالة وهو بجهة الاشارة او الاقتضاء او التنبيه او الايماء او المفهوم أو موافقة لدليل آخر كما يجيء ان شاء الله تعالى وظاهره على خلافه أو غير ذلك مما تقدم مفصلا والوجه في ذلك ان تطرق الخلل الى السنة انما هو من جهة ذهول الراوي وغفلته عما رواه وأما ظاهر الكتاب فالخلل يتوجه من جهته الى جهة وقوفنا على جهة الدلالة أو جهة المعارضة اودليل التأويل واحتمال هذه أقرب من احتمال الغفلة في حق الراوي المعروف بالعدالة والثقة وكثرة التحرز ، وأما التعارض بين الظاهرين من الاجماع والكتاب فالكلام فيه كما سبق سواء كان الاجماع متواتراً أو آحاداً الا أن الاجماع قد يترجح بكونه غير قابل للنسخ بخلاف الكتاب وهكذا الكلام في التعارض بين السنة والاجماع ثم قدم الكلام في الترجيح بين المنقولين على القسمين الاخيرين لاصالة المنقول في الاحكام الشرعية فقال ،

**مسئلة** يجب أن ( يطلب الترجيح ) بين الامارتين ليعمل بالراجح ويطرح المرجوح وسواء كان دليل الرجحان قطعياً أو ظنياً وخالف الباقلاني فيما رجح بالظن (٤) هذا ( ان تعذر الجمع ) بينهما من كل وجه بأن تفيد احداهما خلاف ما افادته الاخرى

---

حجية القياس بالشرع وأما الحاق هذا الفرع بذلك الاصل مثلا فهو بقضية العقل وهو المراد هنا والله اعلم اه (١) بان كانا امرين أو نهيين أو عامين أو خاصين أو غير ذلك اه (٢) أي عن السند والمتن والمدلول اه شرح مختصر للجلال معنى (٣) أي غير مشتركة وهو متعدده اى مشترك اه (٤) عبارة ابي زرعة وفصل القاضي ابو بكر ، فقال يجب العمل بالراجح اذا رجح بقطعي كتقديم النص على القياس فان ترجح بظني كالاوصاف والاحوال وكثرة الادلة

---

المعقولين لكان اولى (قوله) الا في المنقول والمعقول ، فانه ذكر التعارض بين المنقول والمعقول وهما مختلفان وينظر في الاستثناء هل يستقيم فيه الانقطاع (قوله) لمعرفة ، علة للاقتصار على المتفقين (قوله) ما يقدم منهما ، أي من المختلفات فيعود الضمير الى مايفهم من السياق المتقدم لان قوله على ذكر المتفقين أي لا المختلفين (قوله) ومما يأتي ، في الترجيح فانه سيشير في المتن الى اشياء يعرف بها وجه تقديم مايقدم من المختلفين وفي الشرح أيضاً حيث قال فنقول الخ (قوله) الى شيء من ذلك ، الاشارة الى التعارض في المختلفين المدلول عليه كما عرفت (قوله) أو الايماء ، هو الاشارة فالاقتصار على احدهما اولى (قوله) أوموافقة ، أي السنة وهو عطف على خاصة أي او كانت موافقة (قوله) وظاهره ، اي الكتاب على خلافه أي خلاف المذكور وهو الموافقة لدليل (قوله) من جهته ، أي جهة الكتاب (قوله) كما سبق ، من قوله فان كانت السنة متواترة الخ (قوله) فيما رجح بالظن ، لان العمل بالظن لايجوز لظواهر الادلة فبقي على اصل الامتناع الا فيما خصه دليل وهو العمل بالادلة الظنية استقلالا لا ترجيحاً

---

(قوله) لعله عطف على قوله ظاهرين، هو عطف على الكتاب والسنة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) كما سبق هنا بياض في

لا ان امكن ولو من وجه بأن تحتمل احداهما تأويلا يوافق الاخرى كحديث فيما سقت السماء العشر مع حديث ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة فالاول شامل لما دون خمسة الاوساق وغيره فملناه على غيره جمعاً بين الدليلين ولو كان المتقابلان من الكتاب والسنة فان العمل بهما من وجه اولى من اطراح احداهما وذهب البعض الى تقديم الكتاب محتجاً بحديث معاذ المتقدم ولا حجة فيه لان معاذاً انما اراد العمل بالكتاب حيث وجد حكم الحادثة فيه فقط وبالسنة حيث وجد الحكم فيها فقط ولو سلم فهو محمول على تقديم الكتاب على السنة على فرض تعارضهما من كل وجه وذهب آخرون الى تقديم السنة لقوله تعالى «لتبين للناس» وجوابه أن المعارض للكتاب من كل وجه غير مبين له ، مثاله قوله تعالى «الا أن يكون ميتة» مع قوله ﷺ في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فحملنا الآية على ميتة البر لتبادرها الى الاذهان جمعاً بين الدليلين ، وأما ان لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه فالترجيح ان كان بين ظنيين منقولين من نوع واحد ففيه اربعة اقسام يشترك فيها الكتاب والسنة والاجماع الا الترجيح بنفس الرواية فانه يختص بغير الكتاب والمتواتر من السنة ، اولها الترجيح بحسب السند وهو الطريق الى ثبوت المتن ، وثانيها الترجيح بحسب المتن وهو نفس الدليل من أمر أو نهي اوعموم او خصوص أو اجماع أو غير ذلك ، وثالثها الترجيح بحسب الحكم المدلول كالحظر والاباحة ، ورابعها الترجيح بحسب الخارج وقد جمع كلا منها في مسئلة أما السند (فيرجح) فيه (بكثرة الرواة) (١) لافادة كل واحد منهم الظن وبزيادتهم يزداد الظن قوة حتى ينتهي الى التواتر وهذا مذهب الجمهور وخالف فيه الكرخي وقد أشار الى خلافه وحجته بقوله (قيل يلزم في الشهادة) يعني لو رجح بالزيادة للزم مثل ذلك في الشهادة والتالي باطل أما الملازمة فلان المفروض أن الزيادة لم تخرجهما عن حد الظن ، وأما الثانية فبالاتفاق (ورد بالفرق) بأن باب الشهادة اضيق فليس كلما ترجح به الرواية ترجح به الشهادة ولذا اعتبر لفظها حتى لو اتى العدد الكثير بلفظ الاخبار لم يقبلوا وردت شهادة النساء ولو كثرت فكانت الشهادة مستندة الى توقيفات تعبدية (و) يرجح فيه بعلم (الفقه) في احد الراويين فان العالم اذا سمع مالا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه ونظر في سببه فيطلع على مايزيل الاشكال وقيل لاترجيح به الا فيما يروي بالمعنى (و) علم (العربية) ليمكنه التحفظ في مواضع

---

ونحوها فلايجب العمل به اه (١) كترجيح رفع اليدين في غير تكبيرة الاحرام على حديث

---

(قوله) والمتواتر من السنة وكذا المتواتر من الاجماع (قوله) اما السند فيرجح فيه بكثرة الرواة، إعلم انا قدتركنا في باب الترجيح كثيراً من الامثلة خشية التطويل ومن اراد الاستيفاء فهي مذكورة في المنهاج وفي شرح المختصر للنيسابوري على مختصر المنتهى

---

الامهات ، وفي حاشية هنا مالفظه في قوله مسألة اذا عارضه نص من الكتاب والسنة في آخر المقصد الثالث أعني الاجماع اه حبشي

الغلط (١) واورد عليه ان النحوي يعتمد على لسانه فلا يبالغ فى الحفظ وفيه نظر لان عامه ينبهه على مواضع الغلط فيتحفظ عنها (و) يرجح بزيادة (الورع (٢) والضبط (٣) والفطنة (٤)) وحسن الاعتقاد والثقة) فكل من زاد فى صفة من هذه الصفات يرجح خبره على خبر مقابله (و) من وجوه الترجيح (اشهرية احدها) أي احد هذه الاوصاف المتقدمة فاذا كان احد الراويين اشهر بشيء منها وان لم يعلم رجحانه فيها فان حديثه يكون اولى لان الاشهرية تفيد ظن الرجحان (و) منها (الاعتماد على الحفظ) (٥) وتذكر السماع للحديث لا على الخط والنسخة (٦) قال الارموي رحمه الله تعالى وفيه احتمال (و) منها (استمرار العقل) فان خبر من مات كامل العقل ارجح من خبر من اختلط عقله فى آخر عمره ولهذا دونوا فى المختلطين (و) منها (موافقة العمل) (٧) فخبر العامل برواية نفسه ارجح من خبر من لم يعمل بروايته او لم يعلم انه عمل بها لان العمل بالرواية يضعف وهم الكذب فيها (و) منها (مصاحبة القصة) (٨) فخبر صاحب القصة المباشر لها ارجح من خبر غيره لكونه اعرف بما روى كرواية أبي رافع رضي الله عنه ان النبي ﷺ تزوج ميمونة (٩) وهو حلال

(قوله) والنقحة، كمقة ذكره في القاموس

---

عدم رفعهما لان الاول يرويه نحو من ثلاثين بخلاف الثانى اه رفواً (١) وعبارة ابى زرعة في شرح الجمع لان العالم بها يمكنه التحفظ عن مواقع الزلل فكان الوثوق بروايته اكثر كذا في المحصول ثم قال ويمكن ان يقال هو مرجوح لانه يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ والجاهل به يخاف فيبالغ اه (٢) كرواية علي عليه السلام على ابى هريرة ومعاوية اه (٣) أى روايه اكثر ضبطاً للاخبار وتحفظاً من الزيادة والنقصان والتحريف من راوى معارضه اه (٤) كابن عباس على ابى هريرة (٥) كاحمد بن يحيي بن معين والبخارى ومسلم اه (٦) فيقدم خبر المعول على الحفظ فيما يرويه على خبر المعول على الكتابة لاحتمال أن يزاد في كتابه أو ينقص منه ، واحتمال النسيان والاشتباه في الحافظ كالعدم اه محلى على جمع الجوامع (٧) كرواية ابن مسعود حديث الاخفآء بالتسمية مع رواية ابى حديث الجهر بها مع أن أنساً كان يخفي بها على ما يحكى اه رفواً (٨) أو من اكثر الناس اختلاطاً بهذى القصة كحديث ابن عباس رضى الله عنه ، قال رد النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ابنته زينب على ابى العاص بن الربيع بعد ست سنين بالنكاح الاول ولم يحدث نكاحاً رواه احمد والاربعة الا النسائي وصححه احمد والحاكم ، فانه يرجح على مارواه عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم رد ابنته زينب على ابى العاص بنكاح جديد رواه الترمذى وقال حديث ابن عباس أجود اسناداً والعمل على حديث عمرو بن شعيب ، لان ابن عباس من اهل البيت فهو اعرف باحوالهم اه ، قال السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله هنا فعمل أئمتنا بحديث الترمذى لمرجح آخر فينظر فيه اه عن خطه (٩) تزوجها بعد عوده من مكة في عمرة القضا سنة سبع ، وكان أراد ان يولم بها في مكة فمنعه المشركون فخرج وخلف ابا رافع مولاه عليها حتى اتاه بها بسرف فبنى بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هنالك ثم انصرف الى المدينة في ذى الحجة اه ملخصا من سيرة ابن هشام ، وهي ميمونة بنت الحارث

وبنى بها (١) وهو حلال قال وكنت أنا الرسول بينهما أخرجه احمد والترمذي وحسنه فانها ترجح على رواية ابن عباس رضى الله عنه انه ﷺ تزوجها وهو محرم أخرجه الخمسة ولهذا قال ابو داود قال ابن المسيب وهم ابن عباس رضى الله عنهما في تزويج ميمونة وهو محرم وكرواية ميمونة رضى الله عنها قالت تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلالان بسرف(٢) أخرجه مسلم وابو داود والترمذي ، زاد الترمذي وبنى بها حلالا وماتت بسرف ودفناها في الظلة التي بنى بها فيها فهذه الرواية ارجح من رواية ابن عباس لكونها المباشرة للقصة ايضاً (و) منها (المشافهة) من الراوي لمن يروي عنه بان لايكون بينهما حجاب كرواية القاسم عن عايشة ان بريرة اعتقت وكان زوجها عبداً فيما رواه مسلم فانها ترجح على رواية الاسود عن عايشة ان بريرة اعتقت وكان زوجها حراً (٣) لمشافهة القاسم بن محمد بن أبي بكر (٤) لعمته دون الاسود لانه كان لايكلمها الا من وراء حجاب (٥) (و) منها (القرب) يعني قرب الراوي من المروي عنه بان يصرح بانه كان عند التحمل قريباً دون الاخر كما تقدم رواية ابن عمر انه ﷺ افرد التلبية على رواية من روى انه ثناها أي قرن (٦) لانه روى ان ابن عمر كان تحت ناقته حين لبى فالظاهر انه اعرف (و) منها (التقدم في الاسلام) (٧) كأكابر الصحابة (٨) فان روايتهم تقدم على رواية الاصاغر منهم لقرب الاكابر من مجالس رسول الله ﷺ في الاغلب فالظاهر انهم اعرف ، هذا كلام الجمهور من اصحابنا وغيرهم وعن احمد انه يقدم الاكبر فالاكبر فيقدم رواية الخلفاء الاربعة على غيرهم قالوا

(قوله) زاد الترمذي وبنى بها الخ هذه الزيادة لاتناسب كونها الرواية

---

الهلالية وكانت قبله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تحت ابى رهم العامرى وهي خالة ابن عباس وخالة خالد بن الوليد ودفنت بسرف سنة احدى وخمسين بعد موته صلى الله عليه وآله وسلم اه من البهجة للعامرى وهذه اتفاقية عجيبة في زواجها بسرف وموتها به اه (١) والبناء الدخول بالزوجة والاصل فيه ان الرجل كان اذا تزوج امرأة بنى قبة ليدخل بها فيها فيقال بنى الرجل على اهله ، قال الجوهرى ولايقال بنى الرجل باهله وهذا القول فيه نظر فانه قدجاء في غير موضع من الحديث وغيره وقد استعمله الجوهرى في كتابه اه من النهاية (٢) سرف ككتف موضع قرب التنعيم اه قاموس ، والتنعيم موضع على ثلاثة أو اربعة أيام من مكة سمي به لان على يمينه جبل نعم وعلى يساره جبل ناعم ، والوادى اسمه نعمان اه قاموس ايضاً (٣) اخرجه احمد وابن ابى شيبة وغيرهما اه (٤) احد الفقهاء السبعة الذين تقدم ذكرهم تفصيلا في الاجماع في حاشية سيلان وما علق عليها اه (٥) قال الامام المهدى عليه السلام في المنهاج قلت ولعل اصحابنا لايخالفون في أن هذا وجه ترجيح ولكنهم جعلوا للمعتقة الخيار وان كان زوجها حراً لكون العلة كونها ملكت امرها بالعتق فاشبه بلوغ الصغيرة فلم يفرقوا بين ان يكون زوجها حراً أو عبداً اه لفظاً (٦) روى أنس وابن عباس انه صلى الله عليه وآله وسلم قرن وتقدم أيضاً على رواية سعد ابن ابى وقاص انه تمتع اه قسطاس (٧) عبارة مختصر المنتهى أو يكون من اكابر الصحابة لقربه غالباً أو متقدم الاسلام اه (٨) أى رؤسائهم لابالسن اه

ولذلك كان علي رضى الله عنه يحلف الرواة ويقبل رواية أبي بكر من غير تحليف (و) قد (عكس) هذا القول فى رأي بعض فقهاء العامة فقضوا بتقديم رواية متأخر الاسلام على رواية متقدمه (١) لان متأخر الاسلام يحفظ اخر الامرين (٢) من رسول الله ﷺ ولهذا قال ابراهيم النخعي كان يعجبهم حديث جرير البجلي في المسح على الخفين لان اسلامه كان بعد نزول المائدة قالوا وفى معنى تأخر الاسلام تأخر الصحبة ولذلك قدموا رواية ابن عباس فى التشهد (٣) على رواية ابن مسعود والقول الاول اولى لان المتقدم في الاسلام أعرف واشد تحرزاً وتصونا لزيادة أصالته فى الاسلام وقول ابن عباس كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث معناه نقدم المتأخر بقرينة على المتقدم والله أعلم (و) منها (شهرة النسب) لان اهتمام النسب بالتصون والتحرز وحفظ الجاه أكثر (و) منها (عدم اللبس بضعف) فتقدم رواية من لا يلتبس امره بمن هو ضعيف الرواية على رواية من يلتبس بذلك لكون الاول أغلب على الظن (و) منها (التحمل بالغاً) فتقدم رواية من تحمل الحديث بالغاء على رواية من تحمله صغيراً (٤) قطعاً أو احتمالا لخروج الاول عن الخلاف فيكون الظن به أقوى (و) منها (شهرة العدالة) فيقدم حديث مشهور العدالة وهو الذي لا يحتاج الى تزكية كأئمة الحديث ونحوهم ممن اشتهرت عدالته على من عرفت عدالته بالتعديل (و) منها (كثرة المزكين واعدليتهم وأوثقيتهم) فمن كان مزكوه اكثر أو اعدل أو اوثق (٥) كان حديثه أرجح من مقابله فان اختلفت الصفات بأن كان مزكوا هذا اكثر ومزكوا هذا اعدل أو نحو ذلك فموضع اجتهاد (و) من جهات الترجيح (صريحها) أي صريح التزكية فمن كانت تزكيته بالصريح من الفاظها (٦) قدم حديثه (على) حديث

(قوله) من لا يلتبس امره بمن هو ضعيف الرواية، قال السعد ظاهر كلام شارح المختصر ان المراد التباسه واختلاطه بمن ضعفت روايته وصريح كلام الآمدي والشارحين ان المراد التباس اسمه بأسم من هو ضعيف الرواية فان الذي لا يلتبس اسمه اولى لانه اغلب على الظن واما شارح المختصر فانه علل ترجيح من لا يلتبس بضعف بان اهتمامه بالتصون والتحرز وحفظ الجاه اكثر قال السعد وبهذا التعليل يعرف ان ليس المراد بالملتبس بضعف الملتبس اسمه لانه لامعنى لتصونه وتحرزه، قلت والمؤلف عليه السلام ذكر ان المراد من لا يلتبس امره وظاهره شامل لالتباس الاسم والاختلاط ومثال الملتبس اسمه كعيسى بن ميمون مولى قاسم بن محمد وعيسى ابن ميمون المعروف بابن داية وهذا أوفق من الاول

---

من الفية البرماوى (١) فى نسخة متقدميه اه (٢) وفي حاشية لان سماع المتأخر محقق التأخر وسماع المتقدم يحتمل التأخر والتقدم اه (٣) القدم لرواية ابن عباس هم الشافعية، وأما كثر اصحابنا والحنفية واحمد فقدموا حديث ابن مسعود، قال ابن دقيق العيد وهو اصح ماروى في التشهد ومتفق عليه واخرجه الجماعة وغيرهم وترجيح الشافعية ليس لان الراوى ابن عباس بل قالوا ان فيه زيادة المباركات ونحوه مما زيفه في العمدة ورجح مالك تشهد ابن عمر، قال ابن دقيق العيد ولم تختلف الرواة عن ابن مسعود في حرف منه كما اختلفوا في غيره فيكون ارجح اه (٤) كترجيح رواية عبد الله بن مسعود على رواية عبد الله بن عباس فان عبد الله بن مسعود تحمل بالغاً بخلاف عبد الله بن عباس لانه بعض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وابن عباس لم يبلغ بعد مبلغ الرجال اه رفواً (٥) بالا يكون المزكى متساهلا فى رعاية دقائق التزكية اه قسطاس (٦) فتقدم التزكية بصريح المقال كان يقول المزكى أنه عدل على التزكية بالحكم بشهادته كان يقول أنه قد حكم بشهادته وانما رجح الخبر الصريح على الحكم لان التزكية في الحكم انما تحصل ضمنا وليس الصريح كما ثبت

من كانت تزكيته نفس (الحكم) بشهادته (١) (وهو) أي الحكم بالشهادة مقدم (على العمل) بالرواية (٢) لانه يحتاط في الشهادة اكثر (و) منها قلة الوسايط) والمراد به قلة عدد الطبقات الى منتهاه فيرجح على ما كان اكثر لقلة احتمال الخطأ بقلة الوسائط ولهذا رغب الحفاظ في علو السند وبالغوا في طلبه (و) منها (الاسناد) فاذا تعارض المسند والمرسل رجح المسند هذا مذهب كثير من اصحابنا والشافعية وعند الحنفية العكس حكاه عنهم في فصول البدايع وعند القاضي عبدالجبار والشيخ الحسن وغيرهما انهما مستويان ، احتجت الحنفية بان الثقة لايقول قال النبي ﷺ الا اذا قطع بقوله (٣) ولذا قال الحسن اذا حدثني أربعة نفر من اصحاب رسول الله ﷺ قلت قال رسول الله ﷺ واجيب باحتمال انقطعه عن اجتهاد في عدالة الراوي والاجتهاد محتمل للخطأ والمجتهد لاتقليد له فلا بد من ذكر الرواة ليجتهد في عدالتهم (٤) وقد لايعلم المرسل جرح الراوي ويعلمه المجتهد ، ورد بان الاتباع لغلبة ظن الصدق لاسيما من المجتهد لايسمى تقليداً ، والتحقيق ان المرسل لايجزم بان النبي ﷺ قال بل يظن انه قال ففي الارسال مجرد ظنه وفي الاسناد ظنون جميع الرواة وأيضاً عدالة من اغفل ذكره في المرسل لايعرفها الا المرسل والمذكور في المسند يعرف عدالته جميع من تحته من أهل الاسناد فيكون كمن كثر مزكوه ، ومنها قرب الارسال فارسال الصحابي أولى لقبوله بالاتفاق (٥) واغفل ذكره في المتن لقلته (و) بعده (إرسال التابعي) (٦) لقلة الوسائط (و) بعد ذلك (أرسال من) عرف من حاله انه (لايرسل الا عن عدل) لحصول الظن بعدالة من طواه (و) منها (ذكر السبب) للحديث فان ذكره دليل اعتناء راويه بالحديث وكما ضبطه له فيقدم ماذكر سببه على مالم يذكر (و) منها

(قوله) فارسال الصحابى اولى لقبوله بالاتفاق، لعله حيث صرح بالارسال اذ قد تقدم ان الظاهر فيما اطلقه الاسناد (قوله) وارسال التابعى، الا ان يكون غيره من أئمة الحديث المهرة فهو ارجح لما علم من ضعف كثير من التابعين ذكره في شرح الفصول للسيد الجلال رحمه الله (قوله) لايرسل الا عن عدل ، هذا مبنى على ان الارسال عن غير العدول ليس بجرح في المرسل والحق انه جرح فهو مسلوب الاهلية فضلا عن ان يعارض أئمة الورع

---

ضمنا اه قسطاس (١) في حاشية هنا مالفظه ، هذا يخالف مامر في قوله وللتعديل مراتب الخ اه ، واذا تأملت في كلام القسطاس المنقول هنا ظهر اندفاع الايراد فان ظاهره ان المراد هنا أنه يقدم صريح التزكية على اخبار المزكى بالحكم والمراد فيماسبق ان الحكم نفسه بالشهادة اعلا من الصريح والفرق واضح الا أنه يخفى تطبيق هذا على كلام المؤلف عليه السلام هنا والله اعلم (٢) أى من حكم بشهادته مقدم على من عمل بروايته اه (٣) العلماء يستعملون القطع في معنيين احدهما مايقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر ، والثانى مايقطع الاحتمال الناشى عن دليل كظاهر النص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثانى علم الطمأنينة قال في الام اه من مسودة الفصول نقلا عن التنقيح (٤) فعلى هذا لايكون مقلداً في شيء من طرق ماastنبطه من الحكم والا لم يكن مجتهداً اه من انظار زيد بن محمد بن الحسن رحمه الله تعالى هذا عزاه المقبلى الى السيد العلامة محمد بن ابراهيم الوزير رحمه الله ، قال والجمهور انه يصح ان يكون مجتهداً مع تقليده المحدث في صحة الحديث اه (٥) يعنى اتفاق الاكثرين لان فيه خلاف كما في حاشية الفصول اه (٦) كمراسيل اهل المدينة عن سعيد بن المسيب ومراسيل أهل

( الاتفاق على رفعه ) فاذا كان احد الحديثين لم يختلف في رفعه الى الرسول ﷺ والآخر مختلف في رفعه ووقفه قدم منهما مالم يختلف في رفعه (و) منها (قراءة الشيخ) والتلميذ يسمع وهكذا سائر مراتب التحمل كما تقدم فانه يقدم ( كل ) مما سبق من قوله وقلة الوسائط ( على مقابله ) كما عرفته مفصلا ( و ) منها التصريح ( بالسماع ) من الراوي عن من روى عنه فانه يقدم ( على ) لفظ ( محتمل ) للسماع وغيره نحو قال وعلى مثل هذا سائر مراتب الفاظ الراوي التي تقدمت ( و ) منها ( السكوت ) من الرسول ﷺ عن ماوقع في زمنه ﷺ (حضوراً) فانه يقدم (عليه) أي على ماوقع في زمنه ﷺ ( غيبة ) أي في غير مجلسه وسمع به ولم ينكر اذ الغفلة عما جرى في مجلسه أقل وابعد انهم الا اذا كان خطر ماجرى في غير حضرته آكد وأتم من خطر ماجرى في حضرته بحيث تكون الغفلة عنه لشدة خطر أبعد فانه يكون موضع اجتهاد لتعارض جهتي الترجيح ( و ) منها ( اللفظ على المعنى ) فاذا كان احدى الروايتين بلفظ النبي ﷺ والاخرى بالمعنى كقول الراوي أمر أونهي قدمت الرواية باللفظ على المعنى لاحتمال أن يكون الراوي سمع ماليس بنهي فظنه نهياً أوسمع لفظ الامر والنهي من النبي ﷺ فظن أن الامر بالشيء نهي عن اضداده وان النهي عن الشيء امر باحد اضداده فكان تطرق الخلل الى الرواية بالمعنى أقرب (و) منها (القول فالفعل فالتقرير) اما القول فلقوة دلالته ولهذا اتفق على حجيته دون حجية الفعل واما تقديم الفعل على التقرير فلان الغفلة عن فعل الغير أكثر من الغفلة عن فعل النفس (و) منها ( عدم انكار الاصل ) لرواية الفرع عنه فان ذلك جهة ترجيح لما لم ينكر ( على الاخر ) وهو الذي انكره الاصل انكار نسيان وتوقف لا انكار جزم وتكذيب لما تقدم من ان ماانكره الاصل انكار تكذيب غير مقبول وذلك لكونه مع عدم الانكار اغلب على الظن منه مع الانكار ولان ماانكره الاصل انكار توقف مختلف فيه

**مسـئلة** ( و ) اماجهات الترجيح بحسب المتن فمنها ( النهي فالامر فالاباحة ) اما ترجيح النهي على مابعده فانه لدفع المفسدة والامر لجلب المصلحة سواء ادركت الجهتان ام لم تدركا لما عرفت من ابتناء الاحكام على المصالح والعقلاء بدفع المفاسد اشد اهتماماً منهم بجلب المصالح (١) ولهذا كان شرع العقوبات لفعل

---

مصر عن سعد بن أبي هلال ومراسيل أهل الشام عن مكحول ومراسيل أهل البصرة عن الحسن البصري ومراسيل أهل الكوفة عن ابراهيم النخعي ومراسيل أهل مكة عن عطاء فهذه المراسيل ترجح عما لايكون كذلك اه رفواً (١) وذلك واضح فان دفع الضرر أهم من

المحرم اكثر منها لترك الواجب ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم لانه يحصل بالترك مع القصد وعدمه (١) بخلاف فعل الواجب ولان النهي للدوام دون الامر ولقلة محامل لفظ النهي دون الامر لما عرفت من زيادة المعاني المجازية في الامر (٢) على المعاني المجازية في النهي (٣) وزيادة ما اختلف فيه من معاني الامر الحقيقية (٤) على معاني النهي الحقيقية (٥) وأما ترجيح الامر على الاباحة فللاحتياط لاستواء طرفي المباح دون المأمور به وقيل بالعكس لوحدة معناها وكثرة معاني الامر واستلزام تقديمه تعطيل الاباحة بخلاف العكس لان ترجيح المبيح (٦) فيه تأويل للامر بصرفه عن ظاهره والتأويل اولى من التعطيل ولاشتمالها على مقصود الفعل والترك ولا شك ان جهة الاحتياط ارجح (و) منها (الاقل احتمالا على الاكثر) احتمالا كما ذكرناه من كون النهي اقل احتمالا من الامر والاباحة اقل احتمالا منهما (٧) فالاقلية جهة ترجيح وان عارضتها جهة ترجيح اخرى (و) منها (الحقيقة الشرعية فالعرفية فاللغوية فالمجاز) كما اذا كان لفظ واحد له مدلول لغوي وقد استعاره الشارع في معنى آخر وصار عرفاً له فانه اذا اطلق الشارع ذلك اللفظ وجب حمله على عرفه الشرعي دون المعنى اللغوي لان الغالب من الشارع انه اذا اطلق لفظاً وله موضوع في عرفه أنه لايريد به غيره وقد سبق له مثالان وهكذا الكلام في لفظ له محملان عرفي ولغوي أو حقيقي ومجازي فانه يقدم العرفي لكونه اشهر على اللغوي والحقيقي لما تقدم على المجازي وهكذا اذا تعارض لفظان حقيقي ومجازي ، (٨) ومنها جهات للترجيح أشار اليها بقوله (وهو) أي المجاز يقدم (لرجحان دليله (٩)

---

ستجلاب النفع لان دفع الضرر واجب بخلاف جلب النفع اه منهاج (١) العدم بدون قصد ليس من مقصود الحرمة اه (٢) اذ هي أحد عشر معنى اه (٣) اذ هي ستة اه (٤) اذ هي خمسة اه (٥) اذ هي ثلاثة ، التحريم والكراهة والاشتراك بينهما اه (٦) في نسخة الاباحة اه (٧) عبارة الامام المهدي في المنهاج ، وترجح الاباحة على النهي فاذا تعارض خبران ، احدهما فيه لفظ الاباحة والآخر بلفظ النهي فان الاباحة أرجح اذ لفظها قرينة تقدم النهي ، بيان ذلك انه قليل مايقال ابحت لك كذا الا بعد ان نهاه عنه وكرهه منه فلولا هذه القرينة لكان النهي ارجح الا عند من رجح الاباحة على الامر كما قدمنا لانه كالامر في التركيب اه (٨) لايقال هذا تكرير لقوله قبيل هذا والحقيقي لما تقدم الخ ، لان هذا عند تعارض لفظين حقيقي ومجازي والاول عند تعارض معنيين حقيقي ومجازي للفظ واحد اه (٩) قال في المنهاج قلت واقرب مايمثل به قوله صلى الله عليه وآله وسلم الوضوء مما مسته النار فمجازه غسل اليدين والفم وحقيقته الوضوء الكامل فاذا عورض برواية لاتوضؤا مما مسته النار فمجازية الاول أقوى لان حمله على الحقيقة يستلزم مخالفة ماتواتر عنه صلى الله عليه وآله وسلم من أنه صلى بعد ما اكل مما مسته النار ولم يحدث وضوءاً بخلاف مجازية معارضه فدليلها اضعف اذ حمله على

---

(قوله) اكثر منها لترك الواجب ، اذ كثير من الواجبات لاعقوبة في تركها كترك صوم يوم وترك صلاة واحدة وترك انكار منكر أو أمر بمعروف ونحو ذلك (قوله) مع القصد وعدمه ، ظاهره ان عدم المحرم من دون قصد قد حصل به مقصود الحرمة وهو هكذا في السعد نقلا عن الآمدي ذكره في الترجيح بحسب المدلول حيث قال في تقديم الحضر على الندب ولان افضاء الحرمة الى المقصود أتم لتأتيه بالترك وان لم يقصد (قوله) ولان النهي للدوام دون الامر ، فيخرج عن العهدة في الامر بمرة بخلاف النهي فيرجح للاحتياط (قوله) ولقلة محامل لفظ النهي الخ ، فان الامر يستعمل في ستة عشر معنى والنهي في ثمانية (قوله) وزيادة ما اختلف فيه الخ ، لان النهي متردد بين التحريم والكراهة والامر بين الوجوب والندب والاباحة على بعض الآراء ذكره السعد (قوله) وان عارضتهما جهة ترجيح اخرى ، كما سبق من ترجيح الامر على الاباحة للاحتياط (قوله) وقد سبق له مثالان ، في الاجمال في قوله ولا اجمال فيماله محملان (قوله) اذا تعارض لفظان حقيقي

---

(قوله) لاعقوبة في تركها ، يعني عقوبة مشروعه اه حسن بن يحيى

أوشهرته أوقرب جهته (١) أوشهرة مصححه أوقوته (٢) او أقربه على منله ) أي في المجازية يعني أنه اذا تعارض لفظان مجازيان فالترجيح بينهما وجوه ، منها أن يكون دليل احدهما ارجح من دليل الاخر كأن يثبت احدهما بنص الواضع أو بصحة النفي (٣) والآخر بعدم الاطراد أو بعدم صحة الاشتقاق لكون الاخيرين من الادلة الضعيفة على ماسبق ، ومنها شهرة أحد المجازين على الآخر فان الشهرة توجب الترجيح لعدم افتقاره الى القرينة حينئذ او لقلة افتقاره اليها فان الشهرة تستلزم إما عدم الافتقار كما اذا كان مجازاً منقولا (٤) أوقلة الافتقار اليها كما اذا قارب احد النقل ولم يبلغه كما لو قيل من تغوط فعليه الوضوء مع من تبرز فلا وضوء عليه فان لفظ الغائط اشهر في الحدث من البراز ، (٥) ومنها ان يكون احد المجازين اقرب جهة الى الحقيقة من الاخر كما اذا نفيت الذات فان جعله مجازاً من نفي الصحة اولى من جعله مجازاً من نفي الكمال لان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من نفي الكمال، ومنها ان يكون مصحح احد المجازين وهو العلاقة مشهوراً او اشهر دون الاخر ، ومنها ان يكون المصحح في احد المجازين قوياً كان تكون العلاقة فيه اقوى من علاقة الاخر كاطلاق السبب فانه اقوى من اطلاق المسبب على السبب لان السبب لايوجد بدون مسببه والمسبب قد يوجد بدون سببه الخاص بان يثبت بسبب آخر ، ومنها قرب المصحح كالسبب الذي بلا واسطة والسبب الذي بواسطة فان الاول أقرب من الثاني فهذه ست جهات لترجيح المجاز على المجاز (و) من وجوه الترجيح اللفظ (الاشهر مطلقاً) (٦) أي في اللغة أو في الشرع أو في العرف فانه يقدم على غيره (و) منها أنه يقدم ( غير

---

الحقيقة لاتخالف متواتراً بل آحادياً وهو الوضوء مما مسته النار وبما ذكرنا عرفت الفرق بين دليل المجاز ومصححه اه (١) ومن اقرب مايمثل به قوله صلى الله عليه وآله وسلم الخالة ام فهو اقرب مجازاً مما لو قال الخالة جدة لتردد الجدة بين ام الأم وأم الأب وملازمة الشبه بين الأم والخالة مستمرة بخلافها بينها وبين غيرها اه (٢) بأن يكون احد المجازين مثلا من باب اطلاق اسم الكل على الجزء والآخر بالعكس اذ الاول اقوى فان الكل مستلزم للجزء بخلاف العكس كما لو قيل من سرق قطعت يده على من سرق لم تقطع انامله اه رفواً (٣) كما يقال للبليد ليس بحمار وعدم الاطراد كنخلة للانسان الطويل ولاتقال على غيره وعدم صحة الاشتقاق نحو أمر مثلا فانه اشتق منه بمعنى القول اذ قيل آمر ومأمور ولم يشتق منه بمعنى الفعل اه (٤) في حاشية يحقق الكلام في قوله مجازاً منقولا اذ هو بعد النقل قد صار حقيقة اه ، لعله قصد بقوله منقولا مشهوراً اه (٥) ككتاب كناية عن الغائط اه قاموس وغيره (٦) يقدم على غير الاشهر سوآء كانا حقيقيين نحو من شرب الخمرة فعليه الحد مع من شرب القهوة فلا حد عليه ، أو مجازيين نحو من شرب ابنة الكرم فعليه الحد مع من شرب الاثم فلا حد عليه أو الاول حقيقة والثاني مجاز نحو من شرب الخمر فعليه الحد مع من شرب الاثم فلا حد عليه

---

ومجازى ، قد ذكر مثاله في المنهاج وكذا مثال رجحان دليل المجاز فخذه من هنالك (قوله) كما اذا كان مجازاً منقولا ، في هذا تأمل فان المنقول انما استغنى عن القرينة لمصيره بعد كثرة الاستعمال حقيقة واما في مبادى نقله فهو مجاز بقرينة كما لايخفى وفي المنهاج والاشهر أولى من غير الاشهر وسواء كانا حقيقيين ام مجازين ام حقيقة ومجازاً والمجاز اشهر فانه لاجل الشهرة ارجح من الحقيقة لانه بالشهرة صار كالحقيقة وصارت الحقيقة بالنسبة الى المجاز الاشهر في منزلة المجاز لسبق الذهن الى المجاز المشهور دون الحقيقة واقرب مايمثل به لفظ الرحمن فانه في حق الباري تعالى مجاز وفي حقنا حقيقة لكن مجازيته اشهر لان استعماله في حق الباري اكثر اه قلت وكلام المنهاج يتم اذا لم نقل بان لفظ الرحمن قد صار حقيقة دينية في حق الباري تعالى والله اعلم (قوله) وهو ، أي مصحح احد المجازين اشهر الخ نحو من شرب الياقوت المذاب فعليه الحد مع من شرب الاثم فلا حد عليه فيرجح ما علاقته المشابهة في الشكل على ما علاقته السببية (قوله) كالسبب الذي بلا واسطة الخ ، كاستعمال المطر في النبات والذي بواسطة كاستعماله في اللبن لأن المطر سببه بواسطة النبات (قوله) الاشهر مطلقاً ، كلفظ النكاح المستعمل شرعاً وعرفاً في العقد والوطء معاً لكنه في العقد اشهر فلو حلف لا نكح ولا نية له حنث بالعقد لا بالوطء (قوله) وغير

المنقول شرعاً (١) ومؤكد الدلالة كل على مقابله ) فمقابل الاول المنقول شرعاً ومقابل الثاني غير المؤكد أما الاول فلان مااستعمله الشرع من غير تغيير للوضع(٢) اللغوي يكون العمل به أولى مما استعمله مع تغيير وضعه ولان في وجود اللفظ الشرعي المنقول وجواز استعماله خلافاً بخلاف اللغوي المستعمل شرعاً في معناه اللغوي وأما الثاني فوجه الترجيح فيه ظاهر ولتأكيد الدلالة وجوه ، احدها أن يكون أحد اللفظين دالا على مطلوبه من وجهين أو أكثر (٣) والآخر لايدل الامن جهة واحدة فالذي كثرت جهة دلالته أولى لانه اغلب على الظن ، وثانيها أن يكون دلالة لفظ احدهما مكرراً دون الآخر كما في قوله عليه الصلاة والسلام فنكاحها باطل باطل مع حديث الايم أحق بنفسها من وليها (٤) فانه ولو سلم دلالته للحنفية على مطلوبهم أنها تزوج نفسها كان هذا مقدماً عليه لتأكيده ، وثالثها ان يكون دلالة احدهما بالمطابقة فيقدم مايدل بالالتزام لانها اضبط ، ورابعها ان يتأكد حكم احدهما بدلالة السياق فيقدم على ما ليس كذلك (و) منها ( ضرورة الصدق على الشرع ) فاذا تعارض نصان يدلان بالاقتضاء والمدلول عليه بالاقتضاء لازم غير صريح مقصود يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه نحو رفع عن

---

أو بالعكس ، وفي هذا الاخير خلاف فان ابا حنيفة يرجح الحقيقة فيه على المجاز اه رفواً (١) وعبارة المعيار مع المنهاج للمهدى رحمه الله ، ويرجح اللفظ الذى استعمل في الشرع في معناه اللغوى على اللفظ الذى استعمل في الشرع في معناه الشرعي دون معناه اللغوى واقرب مايمثل به قوله تعالى « وصل عليهم » فان الشرع استعمل لفظ الصلاة في معناه اللغوى فلو قدرنا انه عارضه « ولاتصل على احد منهم » فانالشرع استعمل لفظ الصلاة في معناه الشرعى فيرجح الاول لتطابق اللغة والشرع فيه بخلاف الآخر ، وهذا بخلاف اللفظ المنفرد عن المعارض أى اللفظ المفرد الذى له معنى هو حقيقة فيه واستعاره الشارع لمعنى آخر فصار حقيقة شرعية فانه اذا اطلق وجب تنزيله على المعنى الطارى وهو الشرعي دون اللغوى لانه صار فيه حقيقة وصار في المعنى اللغوى كالمجاز فكما رجح الحقيقة على المجاز فكذلك هذا ، مثاله « أقم الصلاة » فان حمله على الحقيقة الشرعية وهي الصلاة الشرعية ارجح اه بزيادة يسيرة مفيدة (٢) مثله بعضهم باستعمال المؤمن بمعنى المصدق وما تغير وضعه كاستعماله بمعنى المصدق العامل اه (٣) واقرب ما يمثل به قوله تعالى « إنما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون » فانها تدل على تحريم الخمر من جهات وهي كونها رجساً ، ومن عمل الشيطان ، وقوله فاجتنبوه ، والذى يعارضها قوله تعالى « ليس على الذين أمنوا وعملوا الصلحات جناح فيما طعموا » الآية فانها تدل على تحليلها من جهة واحدة وهي رفع الجناح اه ، قلت وهذا مجرد مثال والا فلا معارضة بينهما اذ المراد بالآية الثانية رفع الجناح عن الذين أمنوا فيما طعموه قبل التحريم ويدل على ذلك سبب النزول المذكور في الكشاف وغيره اه (٤) الايم في الاصل من لا زوج لها بكراً كانت أو ثيباً مطلقة كانت أو متوفى عنها ، والمراد بالايم في الحديث الثيب خاصة اه نهاية

---

المنقول شرعاً الخ ، كما لو استعمل الشارع لفظ الصلاة والدعاء بمعناها اللغوي وتعارضا فيه بأن اقتضى احدهانفيه والآخر إثباته فان يقدم لفظ الدعاء على لفظ الصلاة لأن الشارع قد نقلها الى عبارة مخصوصة (قوله) فيقدم ما يدل بالالتزام عبارة السعد فيقدم على مايدل بالالتزام ولعل مافي الكتاب من غلط الناسخ (قوله) رفع عن امتى الخطأ

---

( قوله ) من غلط الناسخ ، لعل الغلط في نسخ المحشي واما سائر النسخ فكما في حاشية السعد اه ح

أمتي الخطأ والنسيان ونحو واسأل القرية ونحو اعتق عبدك عني على الف فمايتوقف عليه الصدق وكذا الصحة العقلية مقدم على مايتوقف عليه الشرع لان مراعاة الصدق والصحة العقلية اهم (و) منها (انتفاء العبث على غيره) (١) فاذا تعارض ايماءآن وقد عرفت ان الايماء اقتران وصف بحكم لو لم يكن لتعليله لكان بعيداً فالبعد اذا بلغ الى لزوم العبث والحشو كان تنزيه كلام الشارع منه اولى مما اذا لم يلزم منه الا الاعراض عن السائل او كون مايترتب عليه الحكم غير علة الى غير ذلك مما سبق (و) منها (الاقتضاء فالايماء فالاشارة فالمفهوم الموافق (٢) فالمخالف) (٣)، فهذه مراتب للترجيح، اما الاولى فلان نفي الصدق او الصحة العقلية او الشرعية ابعد من انتفاء قصد هذه الامور، وأما الثانية فقدمت على الثالثة لاختصاصها بقصد المتكلم، وأما الثالثة فاما في الرابعة من الاختلاف وتجويز ان لايكون أولى اومساوياً ولذا اختلف في الحاق قتل العمد بالخطأ والغموس بالمعقودة في وجوب الكفارة، وأما الرابعة فلان مفهوم الموافقة أقوى من مفهوم المخالفة ولهذا لم يقع فيه اختلاف من جهة العمل وان اختلف فيه من جهة كون دلالته بالمفهوم أوبالقياس أوبالمجاز بالقرينة أوبالنقل العرفي بخلاف مفهوم المخالفة فالخلاف في العمل به ظاهر واختار الهندي ومن وافقه أن مفهوم المخالفة أرجح من مفهوم

والنسيان، وماستكرهوا عليه مع لو قال اذا قلت لزيد وانت مكره أعتق عبدك عني على الف لزمك العتق فان مقتضى الاول بضرورة صدق الصادق عدم لزوم البيع لكونه مكرهاً، ومقتضى الثاني لتوقف العتق على تقرر الملك هو لزوم البيع شرعاً فيرجح الاول لما قلنا (قوله) قصد هذه الامور، وهي الايماء والاشارة وما يدل عليه بمفهوم الموافقة والمخالفة

---

(١) من اقسام الايماء مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم اعتق رقبة لمن قال واقعت اهلي في نهار رمضان مع ما لو قال للمواقع في نهار رمضان لاتعتق رقبة وكما لو قال لايعتق الصائم رقبة وهو مواقع وذلك لان الاول لولم يحمل على التعليل لزم العبث وهو الاشتغال بما هو غير مقصود أو الحشو وهو ايراد ماهو غير مقصود وكلاهما منتف عن كلام الشارع بخلاف سائر اقسام الايماء فانها ليست بمتعينة لافادة التعليل واذا ثبت أن الاول مفيد للتعليل بخلاف غيره فهو ارجح من غيره لان الحكم مع العلة ادعى الى القبول وادعى الي الانقياد له اه من الرفو وشرح الجلال (٢) وهذه ثلاثة ترجيحات، اما الاول فلانه يدل بقصد المتكلم بخلاف دلالة الاشارة، مثاله مالو قيل من اصبح جنباً فعليه قضاء ذلك اليوم مع قوله عز من قائل «فالآن باشروهن» فان الاول يقتضي أن المباشرة في بعض أجزاء الليل غير جائزة وذلك قدر زمان الاغتسال، والثاني يدل على أنها جائزة الى الفجر، واما الترجيح الثاني وهو ترجيح دلالة الاقتضاء على الايماء فلتوقف صدق المتكلم أو الصحة العقلية أو الشرعية في دلالة الاقتضاء عليها، مثاله رفع عن أمتي السرقة ثم قيل السارق تقطع يده، وأما الثالث وهو ترجيح دلالة الاقتضاء على دلالة المفهوم فلوقوع الاتفاق على دلالة الاتفاق والخلاف في المفهوم، مثاله لو قيل أقم الحد على والديك مع ولا تقل لهما أف اه رفواً، وقد تبين أن هذه الامثلة المنقولة عن الرفو انما هي في ترجيح دلالة الاقتضاء على ماعداها وكلام المؤلف عليه السلام في ترجيح كل منها على مابعده كما هو ظاهر كلامه فاعرف هذا اه (٣) على الصحيح لاتفاق الاكثر على دلالة الموافقة بخلاف المخالفة، مثاله لاتقل لهما أف مع مالو قيل لاتقتلهما مالم يقصدا قتلك وبعضهم يعكس قضية الترجيح ذاهباً الى ان مفهوم الخلاف فائدته التأسيس ومفهوم الوفاق فائدته التأكيد والتأسيس أولى من التأكيد اه رفواً

الموافقة ، قالوا لان المخالفة تفيد تأسيساً بخلاف الموافقة وفيه نظر بل كل منهما يفيد التأسيس غاية الامر ان ماتفيده المخالفة مخالف للحكم المنطوق وما تفيده الموافقة موافق له واتحاد نوع المنطوق والمفهوم في مفهوم الموافقة دون مفهوم المخالفة لايخرجه الى التأكيد (و) منها (الخاص) فانه يرجح على العام اذا تعارضا لانه أقوى دلالة على ما يتضمنه من دلالة العام عليه لاحتمال تخصيصه منه وهكذا الخاص من وجه يقدم على العام من كل وجه (١) وهكذا اذا لزم في احدهما تخصيص العام وفي الاخر تأويل الخاص قدم تخصيص العام لكثرته (و) منها (المقيد) فانه يقدم على المطلق لمثل ما ذكر في العام والخاص (و) منها (العام) (و) منها (المطلق) اذا كان الاول (غير مخصص و) الثاني غير (مقيد) فانه يقدم (كل) مماذكر (على مقابله) لان العام المخصص ومثله المطلق المقيد مختلف في حجيته بخلاف العام والمطلق المطلقين ولانه لاخلاف في أن العام الذي لم يخص حقيقة بخلاف ماخص منه فان فيه الخلاف وقد علم أن الحقيقة مقدمة على المجاز (و) منها العام (الشرطي) كمن وما وأي الشرطيات (على غيره) يعني انها اذا تعارضت صيغ العموم فصيغة الشرط الصريح تقدم على غيره كالنكرة في سياق النفي لانه يفيد التعليل بخلاف غيره وما كان للتعليل فهو ادل على المقصود فلو الغي العام الشرطي كان الغاء للعلة وغير العام الشرطي لايلزم من الغائه الغاء علة ولا يخفى أنه قد لايصلح للتعليل نحو من فعل كذا فلا اثم عليه (٢) فلعل الكلام حيث يصلح للتعليل والله اعلم ، وقيل ينبغي أن يكون المراد تقديم الشرط على النكرة المنفية بغير لا التى لنفي الجنس اذ المنفي بها نص في الاستغراق ولهذا قال صاحب الكشاف في قوله تعالى « لاريب فيه » ان قرآءة الفتح توجب الاستغراق وقرآءة الرفع تجوزه ولاجله عكس بعضهم فقال بتقديم النكرة المنفية على العام الشرطي وظاهر اطلاقات الاصوليين ان النكرة المنفية تقدم على لفظ كل وفيه نظر فانه قد حكى بعضهم الاتفاق على أن لفظ كل (٣) يقدم عليها والظاهر

---

(١) كذا في العضد اه ، والمراد أن الخاص مقدم مطلقاً لان الخاص أقوى فكذا ماهو أقرب اليه ، مثاله قوله صلى الله عليه وآله وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مع قوله فيما سقت السمآء العشر اه رفوآ ، ومثل بعضهم هنا بما صورته كما اسكر بالخلقة فهو حلال والعام من كل وجه نحو كل مسكر حرام فالاول خاص من وجه وهو كونه مقيداً بالخلقة عام من وجه وهو كونه يعم كل مسكر من غير الخلقة فيرجح العام من وجه على العام من كل وجه اه

(٢) وكما اذا خرج مخرج الاغلب وكقوله تعالى « ولاتكرهوا فتياتكم » الآية اه (٣) في نسخة وقد مر في آخر مباحث العام طريقة الترجيح فيهما اه عن خط السيد العلامة عبد القادر

---

(قوله) واتحاد نوع المنطوق والمفهوم ، كالايذآء في قوله تعالى ولا تقل لهما اف (قوله) ومنها الخاص فانه يرجح على العام ، وقد تقدم مافيه من الخلاف وانهما يطرحان عند الجمهور اذا تعارضا من كل وجه (قوله) وهكذا الخاص من وجه نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة مع قوله فيما سقت السماء العشر فالاول اخص (قوله) يقدم على العام من كل وجه ، هكذا في المنهاج وينظر في هذه النسبة فانها لم تكن احدى النسب الاربع المشهورة ولعله بحذف كل (قوله) وفي الآخر تأويل الخاص مثاله قوله تعالى « ما جعل عليكم في الدين من حرج » مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم في كل اربعين شاة شاة فيلزم تخصيص الآية بالخبر فتجب شاة بعينها ولايؤول الخاص بتجويز دفع القيمة (قوله) ولانه لاخلاف في ان العام الذي لم يخص حقيقة ، وينظر في دعوى عدم الخلاف فان الخلاف في اصل العموم هل هو حقيقة اولا على اقوال قد تقدمت ولعله يحمل على عدم الخلاف بين الجمهور (قوله) فصيغة الشرط الصريح ، لاالمتضمن لمعنى الشرط لافتقاره الى القرينة (قوله) لانه يفيد التعليل ، أي العام الشرطي (قوله) فهو ادل على المقصود ، لدلالته على الحكم من جهة اللفظ ومن جهة العلة (قوله) وقيل ينبغي الخ ، ذكره السعد

---

(قوله) فانها لم تكن احدى النسب الاربع ؛ ولا يخفى انه داخل في العموم والخصوص مطلقا والله سبحانه اعلم اه ح (قوله) ولعله بحذف كل ، لكن على تقدير حذف كل يصير المتعارضان كل منهما اعم من وجه واخص من وجه فلا وجه لتقديم احدهما على الآخر

أن تقديم مايقدم من العام الشرطي والنكرة المنفية بلا التى لنفي الجنس ولفظ كل موضع اجتهاد وكل منهما مقدم على مايعم بالقرينة كالجمع المحلى باللام اتفاقاً ، فان قيل قد تقدم أنها جميعاً حقائق في العموم والحقيقة غنية عن القرينة ، قلنا أما اذا كانت مشتركة كذوات اللام والموصول والمضاف الى المعرفة فحاجتها الى القرينة ظاهرة والافان اللفظ قد يشتهر ويكثر استعماله في معناه المجازي حتى يعارض المعنى الحقيقي ولا شبهة حينئذ في احتياجه اذا اريد معناه الحقيقي الى القرينة (و) منها (الجمع) المعرف (باللام) او بالاضافة (و) الاسم (الموصول) كمن وما الموصولتين وهكذا الاستفهاميتان فانها تقدم (على الجنس) المعرف (باللام) (١) وبالاضافة لان تلك لاتحتمل العهد او تحتمله على بعد بخلاف اسم الجنس المعرف فاحتمال العهد فيه قريب لكثرة استعماله في المعهود فكانت دلالته على العموم اضعف ، قالوا والجمع المعرف يرجح على الموصول ونحوه لانه اقوى فى العموم لامتناع ان يخص الى الواحد دون من وما الموصولتين او الاستفهاميتين، وفى هذا التعليل نظر لان امكان التخصيص الى الواحد لايخرج العام عن كون دلالته قوية والا لزم ان يقدم على العام الشرطي ولو قيل بان من وما ارجح من الجمع المحلى باللام لكون دلالتهما على العموم بالوضع والجمع المحلى بمعونة القرينة لكان وجهاً (و) منها (الاجماع الظني) فانه يقدم (على غيره) من سائر الادلة الظنية كالخبر الاحادي لان الخبر يحتمل النسخ بخلاف الاجماع وقيد الاجماع بالظن لما عرفت من أن القطعي يبطل معه الظن (و) منها الاجماع (السابق) فانه يقدم (على) الاجماع (اللاحق) (٢) فاذا نقل بالاحاد إجماعان متعارضان احدهما عن الصحابة والاخر عن التابعين قدم إجماع الصحابة لان الظن يقضي ببطلان اللاحق لمخالفته السابق ولان السابق دائماً اقرب الى رسول الله ﷺ والاقرب خير بدليل خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ، واعلم أن الاجماع الظني من جهة السند والمتن يقدم عليه الاجماع الظني من جهة واحدة وإجماع الكل من المجتهدين والعوام يقدم على إجماع المجتهدين خاصة وما انقرض فيه عصر المجمعين على مالم ينقرض ومالم يسبقه خلاف مستقر على ماسبقه خلاف لما عرفت من الخلاف فى اعتبار العوام واشتراط

(١) مثاله أقتلوا المشركين أو من اشرك فاقتلوه ، مع مالو قيل المشرك لا يقتل على كل اه

(٢) مثاله ماروبه أصحاب ابى حنيفة من اجماع الصحابة والتابعين على وجوب الضمان في الرهن اذا تلف عند المرتهن فان روى الشافعية اجماعاً اخر من بعدهم على كونه امانة عند المرتهن ، رجح الاول على الثاني لقربه من عهد الرسول صلى الله عليه وآله

وكذا ماخرج من السبيلين فهو حدث ، مع مالو قيل الخارج من السبيلين ليس بحدث اه رفواً

(قوله) والا فان اللفظ الخ ، أى وان لم يعتمد ما تقدم من ان الحقيقة غنية عن القرينة فالمعنى الحقيقي قد يحتاج الى القرينة اذا عارضه المعنى المجازي وهذا الكلام غريب فيبحث عنه ان شاء الله تعالى وقد تقدم ما عرفت من المنقول عن المنهاج (قوله) والجمع المحلى بمعونة القرينة ، لكن قد تقدم ان لام الجنس ظاهرة في الاستغراق فينظر (قوله) بخلاف الاجماع ، كالاجماع على بيع امهات الاولاد مع حديث ابى سعيد الخدري رضي الله عنه كنا نتبايعهن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) على الاجماع اللاحق ، ينظر في صحة انعقاد الاجماع اللاحق بعد الاول ولعله يقال الآحاد قد نقلت الاجماعين فتعارضا في نظر المجتهد واما في نفس الامر فلم يقعا

الجمهور ، وفي حاشية حيث كان العموم صفة للفظ لا للمعانى ففيه خلاف على اقوال تقدمت اه (قوله) وهذا الكلام غريب ، يقال قد ذكره صاحب فصول البدائع فلا غرابة وفرق بين مانقل عن المنهاج وما هنا اذ ما مضى في الاشهر مع كون الآخر المقابل مشهوراً بخلاف ماهنا فانه في المشهور وان لم يكن مقابله مشهوراً فتأمل اه عن السيد العلامة احمد بن محمد بن اسحق (قوله) كالاجماع على بيع امهات الاولاد ، في حاشية يقال لا اجماع اه

انقراض العصر وان لايسبقه خلاف مستقر وقس على ذلك ماسبق من الاجماعات المختلف فيها وذهب بعض الناس الى أن الاجماع المسبوق بالخلاف أرجح لأنهم اطلعوا على المأخذ واختاروا ماخذ ما أجمعوا فيه فكان أقوى وبعض آخر الى أنهما سوآء لتعارض المرجحين

**مسئلة** (و) أما جهات الترجيح بحسب المدلول فمنها ( الحظر فالوجوب فالكراهة فالندب فالاباحة ) فتقديم الحظر(١) على الوجوب لما تقدم فى تقديم النهي على الامر وتقديم الوجوب على الكراهة للاحتياط وتقديم الكراهة على الندب لان الفعل حينئذ تكون فيه شائبة مفسدة وشائبة مصلحة وقد تقرر أن دفع المفاسد(٢) فى نظر العقلاء أولى وتقديم الندب على الاباحة للاحتياط لان الفعل ان كان مندوباً ففي تركه إخلال بالطلب وان كان مباحاً فلا إخلال ان فعله ، وقيل أن الاباحة تقدم على الحظر لاعتضادها بالاصل وهو عدم الحرج ولان العمل بالمحرم يبطل دليل الاباحة بالكلية بخلاف العكس (٣) كما تقدم ولان الغالب انه لو كان حراماً لكان لمفسدة ظاهرة يطلع المكلف عليها ويقدر على دفعها ولان الاباحة مستفادة مما اتحد مدلوله وهو التخيير بخلاف الحظر فانه مستفاد مما تردد مدلوله بين الحرمة والكراهة (٤) وهو النهي وهذا كله لايقاوم الاحتياط فان ملابسة الحرام موجبة للاثم بخلاف المباح (٥) فكان العمل بالحاظر اولى بالاحتياط لقوله ﷺ دع ماير يبك الى مالاير يبك ولهذا لو طلق معينة ثم نسيها حرم الجميع ثم ان موافق الاصل مؤكد ومخالفه مؤسس والتأسيس اولى من التأكيد وذهب ابو هاشم وعيسى ابن ابان والغزالي الى انهما سواء لتساوي مرجحيهما عندهم وفيه ماعرفت (و) منها ( الدارئ (٦) والمثبت والموجب طلاقاً وعتقاً (٧) والتكليفي والاشق ) فانه يقدم (كل) واحد منها ( على مقابله ) أما تقديم ماتضمن درء الحد على ماتضمن إيجابه فلان الحدود

(قوله) وفيه ماعرفت، من عدم مقاومة الاحتياط

---

وسلم وبعده عن الخطأ لقوله صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه الحديث اه رفوا (١) في نسخة فيقدم اه (٢) في نسخة المفسدة اه (٣) واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام اه منهاج (٤) فالمصير الى الحظر احوط اه رفوا (٥) اذ لاحرج في تركه ولهذا رجح ابو حنيفة حديث خالد بن الوليد في حرمة لحم الخيل على حديث جابر في اباحته اه رفوا (٦) مثاله ما اذا سرق عينا فقطع ثم سرقها ثانياً وهي بحالها فانه تعارض فيها قوله صلى الله عليه وسلم فان عاد فاقطعوه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم إدرؤا الحدود بالشبهات والشبهة قائمة لان هذه العين فقدت عصمتها بالنسبة الى السارق مرة وهي بعينها نظراً الى اتحاد الملك والمحل ولان مثل هذه السرقة نادرة والنوادر لاتحتاج الى الزواجر اه رفوا (٧) مثال نافي الطلاق أو العتق والموجب لهما قوله

يدرء بالشبهات (١) ولان الخطأ في نفي العقوبة أولى من الخطأ في اثباتها كما قال عليه السلام لان تخطي في العفو خير من أن تخطي في العقوبة (٢) ولانه اذا اسقط لتعارض (٣) البينتين مع تقدم ثبوته (٤) فبالاولى ان يسقط لتعارض الخبرين مع عدم تقدم ثبوته ، وعن المتكلمين تقديم موجب الحد نظراً الى أن فائدة العمل بالموجب التأسيس وبالدارئ التأكيد ، وذهب ابو طالب عليه السلام والغزالي الى انهما سوآء لان الشبهة لاتؤثر في ثبوت مشروعيته (٥) بدليل انه يثبت بخبر الواحد والقياس مع قيام الاحتمال وانما تسقط الشبهة الحد اذا كانت في نفس الفعل الموجب له ، وأما تقديم ماتضمن إثباتاً على ماتضمن نفياً فلاشتمال المثبت على زيادة علم ولان فائدته التأسيس بخلاف النافي وذهب الآمدي الى تقديم النافي على المثبت لاعتضاد النافي وهو المقرر بالاصل بخلاف الناقل وبوجه آخر وهو أن العمل بالمقرر حكم بتأخره عن الناقل فيكونان للتأسيس بخلاف العكس فانه يقتضي الحكم بتأخر الناقل فيكون المقرر للتأكيد وحملهما معاً على التأسيس أولى من حمل احدهما على التأكيد ، وذهب القاضي عبد الجبار الى أنهما سوآء مصيراً منه الى أن المثبت وان ترجح بالوجهين السابقين فالنافي يترجح أيضاً بالوجهين الاخرين فيتعارضان مثالهما خبر بلال أن النبي ﷺ دخل البيت وصلى وخبر اسامة أنه دخل ولم يصل ، وأما تقديم ما يوجب طلاقاً أو عتقاً على مايوجب عدمهما فهو مذهب الشيخ أبي الحسن الكرخي وابي الحسين البصري وابي القاسم البلخي وغيرهم ، ووجهه ان البينتين اذا تعارضتا في ذلك كانت بينة العتاق والطلاق اولى فكذلك الخبران وذهب بعض الاصوليين الى عكس ذلك لكون النافي على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المترجح على الدليل المقتضى لنفيهما بافادة التأسيس وذهب السيد ابو طالب

---

صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه مع قوله كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمجنون وقوله من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه لاقتضاء قوله رفع عن أمتي عدم وقوع الطلاق من المكره والعتق من مالك ذي رحم لانه عتق عليه من غير مراضاة منه واقتضاء الحديثين الآخرين صحة وقوعهما منهما اه رفواً (١) ولاشك أن الخبر المقتضى لسقوط الحد يؤرث شبهة فيسقط به الحد اه منهاج (٢) ظاهر هذا أنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفي الافادة انه عن علي عليه السلام ولفظه فيها لان اخطى في العفو خير من ان اخطى في العقوبة اه (٣) في نسخة سقط اه (٤) أي في اصل الشريعة اه شرح فصول (٥) في نسخة سقوط مشروعيته اه

---

(قوله) لان تخطي في العفو الخ ، هذه رواية ذكرها في المنهاج وذكر في رواية اخرى وهي لان اخطي في العفو الخ بصيغة التكلم (قوله) ولانه اذا اسقط ، أي الحد (قوله) مع تقدم ثبوته ، في المنهاج ولان تعارض البينتين يسقط فكذا تعارض الخبرين وهو قريب مما ذكره المؤلف عليه السلام وينظر بم يقدم ثبوته مع تعارض البينتين وقيل المراد ثبوت شرعيته وفي هذا التأويل مالايخفى ، ولعل المراد بعد ثبوته بأحدى البينتين قبل ثبوت الاخرى المعارضة لها ثم سقط الحد لمعارضتها (قوله) وبالدارئ التأكيد ، اذ الاصل برآءة الذمة فلوورد خبر بحد آتي البهيمة وآخر بانه لايحد كان المثبت عندهم اولى (قوله) وهو المقرر ، بكسر الراء اسم فاعل أي المقرر للبرآءة الاصلية وقوله بالاصل متعلق بالاعتضاد أي بان الاصل النفي وقوله بخلاف الناقل وهو المثبت (قوله) وهو ان العمل بالمقرر وهو النافي (قوله) حكم بتأخره عن الناقل ، وهو المثبت (قوله) فيكونان للتأسيس ، لانه اذا اعتبر كون النافي متأخراً في الورود حتى يكون العمل به كان تأسيسا للعدم بعد الوجود أي وجود المثبت واما التأسيس في المثبت فظاهر (قوله) بخلاف العكس ، وهو العمل بالمثبت (قوله) فانه يقتضي الحكم بتأخر الناقل ، وهو المثبت (قوله) فيكون المقرر ، وهو النافي للتأكيد أي لتأكيد البراءة الاصلية (قوله) بالوجهين السابقين ، وهما زيادة العلم والتأسيس (قوله) بالوجهين الآخرين ، اعتضاد النافي بالاصل وكونهما للتأسيس (قوله) المترجح ، أي الدليل المقتضى لصحة النكاح الخ (قوله) بأفادة التأسيس ، متعلق بالمترجح

---

(قوله) وفي هذا التأويل مالا يخفي ، لعل هذا مراد المؤلف فلا وجه لقوله مالا يخفى اهـ ح قال اه شيخنا

والامام يحي والقاضي عبد الجبار والحاكم والشيخ الحسن الى انهما سواء لان كل واحد منهما مفيد لحكم شرعي فلا وجه لترجيح احدهما على الاخر من هذا الوجه وتلك الوجوه متعارضة وأما تقديم الحكم التكليفي على مقابله الذي هو حكم الوضع فالاصوليون فيه فريقان منهم من يذهب الى ماذكرناه لان التكليفي مقصود بالذات ومحصل للثواب واكثر من الاحكام الوضعية ومنهم من يعكس ذهاباً الى ان الوضعي لايتوقف على مايتوقف عليه التكليفي من فهمه والتمكن من فعله ، واما تقديم الحكم الاشق على الاخف ففيه خلاف أيضاً ، والمختار تقديم الاشق لزيادة مصلحة الاشق وكثرة ثوابه (١) وكون المقصود منه آكد من مقصود الاخف وظهور تأخره لتأخر التشديدات ولهذا وجبت العبادات وحرمت المحرمات شيئاً فشيئاً وقيل بالعكس ذهاباً الى ان الشريعة مبناها على التخفيف لقوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج » وقوله عليه الصلاة والسلام بعثت بالحنيفية السمحة (٢) ولا يخفى ان هذه المرجحات تجري في القياس أيضاً لتعلقها بالاحكام ولهذا لم نعد ذكرها (٣) مفصلا

**مسئلة** ( و ) اماجهات الترجيح بحسب امر خارج فمنها انه يقدم ( الموافق لدليل او ) لفعل ( الوصي ) كرم الله وجهه (٤) ( او ) لما ذهب اليه ( الاكثر او ) لمذهب ( الاعلم ) يقدم كل مما ذكر على مقابله ، اما الاول فنحو ان يكون احد الحديثين موافقاً لظاهر الكتاب دون الاخر فيكون الاول اولى بالاعتبار نحو حديث من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها يعارضه حديث النهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة لكن الاول تعضده ظواهر من الكتاب مثل قوله تعالى « حافظوا على الصلوات وسارعوا الى مغفرة من ربكم » ونحو أن يكون أحد الحديثين موافقاً لاخر دون الاخر كحديث لانكاح الا بولي مع حديث ليس للولي مع الثيب أمر فان الاول موافق لحديث أيما امرأة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث ونحو أن يكون احدهما موافقاً للقياس دون الاخر وكذا موافقة احدهما لدليل العقل دون الاخر الا أن يكون مما يجوز تغيره ففيه ماتقدم من الخلاف هل يعمل بالناقل أو بالمقرر والوجه أن الموافقة

( قوله ) من هذا الوجه ، أي من حيث الافادة لحكم شرعي (قوله) وتلك الوجوه ، أي وجوه ترجيح موجب الطلاق والعتاق وترجيح العكس لكن لم يتقدم في كل واحد الا وجه واحد فينظر (قوله) واما تقديم الحكم التكليفي على مقابله ، مثاله قوله تعالى « فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من ايام أخر » فانه يدل على جواز الترخيص للعاصي بسفره فيرجح على ماقيل العصيان بالسفر سبب لعدم الترخيص (قوله) تجرى في القياس أيضاً ، أي كما جرت في الكتاب والسنة والاجماع (قوله) لتعلقها ، أي المرجحات بالاحكام والجميع مشتركة في افادتها الحكم ولهذا لم نعد ذكرها أي في القياس مفصلا فيه بل اكتفينا في القياس بذكرها في الكتاب والسنة والاجماع

(١) لقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لعائشة ثوابك على قدر نصبك اه رفواً
(٢) مثاله تعارض دليلي الترخيص وعدم الترخيص في العاصي بسفره اه رفواً
(٣) أي في بحث الترجيح بين المعقولين الآتي قريباً اه (٤) لمكان عصمته ومن ثمة قدم حديث طلق بن علي على حديث بسرة في النقض بمس الذكر لقول علي كرم الله وجهه مابالي اذ كرى

لدليل آخر تقوي الظن بمدلول الموافق والعمل به لايستلزم الا مخالفة دليل واحد والعكس يستلزم مخالفة دليلين وروي في فصول البدايع عن ابي حنيفة وابي يوسف عدم اعتبار كثرة الادلة واختاره واحتج له بحجج لاتقاوم ماذكرناه من زيادة قوة الظن بالكثرة ، وأما الثاني فكتقديم رواية من روى في تكبيرات العيدين سبعاً وخمساً على رواية من روى أربعاً لان الاول وافقه عمل علي كرم الله وجهه وقد شهد له الرسول ﷺ بكون الهدى والحق معه وشهادة الرسول ابلغ في تقوية الظن من كثير مما ذكرناه من وجوه الترجيح ، وأما الثالث فيرجح الموافق لعمل الاكثر على خلافه لقوة الظن في الموافق لبعد غفلة الاكثرين عن الراجح وقيل لاترجيح بذلك (١) لانه ليس بحجة ، وأما الرابع فلان الاعلم أخبر بالتأويل واعرف بمواقع الوحي والتنزيل (و) منها أنه يقدم الدليل (الراجح دليل تأويله و) الدليل (المعلل و) الدليل (الامسّ بالمقصود و) الدليل (المفسر من) جهة (راويه) بقول او فعل (و) الدليل (المتأخر بقرينة) فيقدم (كل) مماذكر (على مقابله) فاذا كان الدليلان مؤولين وكان دليل التأويل في احدهما ارجح من دليل تأويل الاخر كان الارجح دليل تأويله اولى (٢) لكون التأويل حينئذ اقرب كما تقدم وهكذا اذا كان احدهما دالا على الحكم والعلة والاخر على الحكم وحده فان الاول اولى لانه افضى (٣) الى مقصود الشارع بسبب سهولة الانقياد وسرعة القبول حينئذ لكونه معقول المعنى ولان دلالته على الحكم من جهتين لان دلالته على العلة دلالة على الحكم أيضاً بالواسطة (٤) وكذا اذا كان احدهما امس بالمقصود واقرب اليه من الاخر مثل قوله تعالى « وان تجمعوا بين الاختين » يدل بعمومه على تحريم الوطء بملك اليمين وقوله « وما ملكت ايمانكم » يدل بعمومه على تحليله

(قوله) لان دلالته على العلة دلالة على الحكم ، مثاله حديث البخاري من بدل دينه فاقتلوه مع حديث الصحيحين نهى عن قتل النساء والصبيان فقد نيط الحكم في الاول بوصف التبديل المناسب ولاوصف في الثاني فحملنا النساء فيه على الحربيات

---

مسست ام انثى اه من شرح الغايه لجحاف (١) في نسخة لايرجح اه (٢) مثاله تأويل ما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال سترون ربكم الخبر وما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال انكم لن تروا الله في الدنيا ولا في الآخرة فتأولت المعتزلة الاول بالعلم أي تعلمون ربكم وتأول مخالفوهم الاخر بتقليب الحدقة السلمية في جهة تختص بها فدليل تأويل المعتزلة ارجح لموافقته الدليل القاطع من العقل والسمع اه منهاج ، ومثال آخر ماروى عن علي كرم الله وجهه في أثبات العول عاد ثمنها تسعاً ياابن الجدعا وروى عنه لاتنقص الزوجة عن الثمن فتؤول الاول بانه قاله على سبيل التبكيت لمثبتي العول وتؤول الثاني بان المراد مع عدم موجب النقص والثاني ارجح لشهرة الرواية عنه عليه السلام بالعول ولان حمل الاول على التبكيت حمل على المجاز اه (٣) في نسخة لكونه افضى اه (٤) كقوله صلى الله عليه وآله وسلم هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم من الميتة اكلها مع قوله

فالآية الاولى امس بالمقصود وهو بيان حكم الجمع من الثانية لانه لم يقصد بها بيان حكم الجمع ، واما ماروي من ان علياً رضى الله عنه قال احلتهما آية وحرمتهما آية ورجح التحريم وعثمان التحليل فهو راجع الى ماتقدم من ترجيح الحظر او الاباحة على ماسبق من الخلاف وهكذا اذا كان احدهما مفسراً من جهة الراوى بقول منه او فعل دون الاخر فانه يقدم المفسر لان الراوي اعلم بمعنى الخبر (١) فيكون ظن الحكم به اقوى وهذا حيث كان التفسير لائقاً باللفظ ، مثاله حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار في بيعهما مالم يتفرقا (٢) والتفرق محمول على التفرق بالبدن والتفرق بالقول وقد روي ان ابن عمر كان اذا اراد ان يوجب البيع مشى قليلا ثم رجع واصحابنا (٣) يرجحون خلافه موافقة لاطلاق الايات مثل قوله « اوفوا بالعقود » ، الا ان تكون تجارة عن تراض » والتجارة هي البيع والشراء وقد حصلا بالعقد عن تراض « وأشهدوا اذا تبايعتم » والامر بالاشهاد للتوثقة في العقد واثبات الخيار بعده ينافيها وهكذا المتأخر بقرينة نحو ان يكون مؤرخاً بتاريخ مضيق او متضمناً للتشديد (٤) دون الاخر كما تقدم (٥) او غير ذلك من القرائن نحو حديث جابر كان آخر الامرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار وكحديث ابن عباس في شاة لمولاة لميمونة ماتت فقال هلا انتفعتم بجلدها مع حديث عبد الله بن عكيم ان رسول الله ﷺ كتب الى جهينة قبل موته بشهر ان لاتنتفعوا من الميتة باهاب ولاعصب (٦) وقد عد من القرائن تأخر إسلام الراوي (٧) ووفق بينه وبين ماتقدم من الترجيح بتقدم الاسلام بأن الاول فيما علم إتحاد زمان روايتهما لثبات قدم الاقدم والثاني فيما علم موت المتقدم قبل اسلام المتأخر أو ان اكثر روايته قبل اسلام المتأخر والغالب كالمتحقق او ان روايته هذه قبل رواية المتأخر (و) منها (العام) الوارد (على

(قوله) قبل موته بشهر ، هلا حكم للمطلقة بأقرب وقت (قوله) وقد عد من القرائن ، عده ابن الحاجب (قوله) ومنها العام الوارد على سبب خاص ، كالنهي عن قتل النساء لوروده في الحربيات كما يأتي قريباً

---

لاتنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب اه قال في بعض الحواشي هنا أن قوله فدبغتموه علة والحكم فانتفعتم به اه (١) هكذا اشتهر هذا القول بين العلماء وبنوا عليه في مواضع الاستنباط ولا أدرى كيف يتم مع قوله صلى الله عليه وآله فرب حامل فقه غير فقيه ورب مبلغ اوعى من سامع ، وقد ذكر قريبا من هذا البدر الامير رحمه الله في شرح هذا الحديث فليراجع اه (٢) في نسخة يفترقا اه (٣) يعني الاكثر منهم ، والا فالامير الحسين وغيره يقولون ان الفرقة فرقة ابدان اه (٤) لقرينة كون التشديدات متأخرة في التشريع اه (٥) في طرق النسخ في شرح قوله ويعرف بعلم تأخره أو ظنه اه (٦) هذا خلاف ماقرر للمذهب من أنه يحكم للمطلقة باقرب وقت وكانه لذلك قال في المنهاج وفيه نظر اه (٧) مثاله حديث طلق من مس ذكره فليتوضأ مع حديث ابي هريرة انما هو بضعة منك فان طلقاً متقدم الاسلام لانه اسلم وكان يبني مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وابوهريرة اسلم سنة خيبر اه عن خط العلامة الجنداري ، قلت وما ذكر هنا من رواية طلق لحديث النقض اشار اليه العلامة البدر الامير

(قوله) فانه يقدم على غيره ، وهو من بدل دينه فاقتلوه في صورة السبب خاصة وهو النساء والحربيات لقوة دلالته أي العام الوارد في الحربيات عليها أي على صورة السبب وان امتنع اخراجها بالتخصيص عن عموم النهي عن قتل النساء (قوله) والآخر ، وهو مالم يرد على سبب نحو من بدل دينه فاقتلوه فانه يقدم على ذي السبب وهو النهي عن قتل النساء في غيره أي في غير السبب وهو الحربيات فتقتل النساء المرتدات ولا يعمل بعموم النهي عن قتلهن هذا تقرير ما افهمت العبارة لكن لا يخفى انه لا تعارض بين من بدل دينه فاقتلوه وبين النهي عن قتل الحربيات الاصليات غير المرتدات اذ لا يصدق التبديل في حقهن انما التعارض بين من بدل دينه فاقتلوه وبين النهي عن قتل المرتدات غير الحربيات والمرتدات اذا صرن حربيات فيعمل بحديث



سبب ) خاص فانه يقدم على غيره ( في ) صورة ( السبب ) (١) خاصة لقوة دلالته عليها ولذا امتنع اخراجها بالتخصيص ( والآخر ) وهو مالم يرد على سبب يقدم ( عليه ) أي على ذي السبب ( في غيره ) أي في غير السبب للخلاف في تناول الوارد على سبب لغير صورة السبب كحديث من بدل دينه فاقتلوه مع حديث النهي عن قتل النساء والولدان الوارد في نساء أهل الحرب فيقصر على الحربيات ويرجح الاول في المرتدات واما في صورة السبب فيقدم العام ذو السبب لانه اما خاص به على رأي او واجب الدخول على رأي ولذلك لا يجوز اخراجه من العموم ، ولما فرغ من الكلام في الترجيح بين المنقولين اخذ في الترجيح بين المعقولين كقياسين والكلام فيه بحسب العلة نفسها او بحسب دليلها او بحسب دليل حكم الاصل او بحسب الفرع في ثلاث مسائل اما الترجيح بحسب العلة فقال فيه

**مسئلة** ( ويرجح الوصف الحقيقي ) وهو الثبوتي الظاهر المنضبط المتعقل في نفسه من غير توقف على عرف أو شرع على مقابله (٢) من الاوصاف

---

حكاية عن ابن حزم في شرح بلوغ المرام والمشهور عن طلق رواية حديث عدم النقض والغرض هنا التمثيل اه (١) مثاله قوله صلى الله عليه وآله وسلم وقد مر بشاة ميمونة أيما إهاب دبغ فقد طهر مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب فيرجح الاول بالنسبة الى الشاة لان محذور المخالفة فيه نظراً الى تأخر البيان عما دعت اليه الحاجة اتم من المحذور اللازم من المخالفة في الآخر لكونه غير وارد في تلك الواقعة اه نيسابوري (٢) وهو أي المقابل أن يكون حكما شرعياً للاتفاق على تعليل الحكم بالوصف الحقيقي دون الحكم الشرعي فانه مختلف فيه ، مثاله في مسح الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف مع قوله فرض فيسن تثليثه كغسل الوجه فان القياس الاول لكون الوصف فيه حقيقياً ارجح من

---

التبديل في المرتدات لا في الحربيات سواء كن مرتدات ثم صرن حربيات أو كن من الاصل حربيات لكن يشكل بانه لابد حينئذ من ان يحمل الحربيات في قول المؤلف عليه السلام في غير السبب وهو الحربيات على المرتدات اذا صرن حربيات وذلك بعض السبب لا كله اذ السبب مطلق الحربيات لا المرتدات منهن فلا يخلو هذا المثال عن اشكال وقد مثله النيسابوري في الرفو بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تنتفعوا من الميتة بأهاب فيرجح الاول بالنسبة الى شاة ميمونة ويرجح الثاني على الاول في غيرها فلا تثبت الطهارة في جلد غير الشاة (قوله) على ذي السبب وقوله في غيره أي في غير السبب ، انما قال في الاول ذي السبب لان المراد به هو النهي وهو ذو السبب فاما الثاني فالمراد به السبب نفسه وهو الحربيات (قوله) فيقصر ، أي النهي على الحربيات سواء كن مرتدات ثم صرن حربيات أو كن من الاصل حربيات واما الولدان فلا حكم لردتهم (قوله) واما في صورة السبب ، وهو الحربيات فيقدم العام ذو السبب وهو حديث النهي (قوله) لانه اما خاص به ، أي بالسبب على رأي الخ (قوله) كقياسين ، أي بحرف التشبيه لان من المعقول الاستدلال كما ذكره في شرح المختصر (قوله) والكلام فيه ، مبتدأ خبره قوله في ثلاث مسائل ولم يتعرض للترجيح بامر خارج لانه يعلم مما سبق مثلا ويرجح القياس بعمل اهل المدينة ونحو ذلك (قوله) وهو الثبوتي الظاهر المنضبط ، فسر المؤلف عليه

---

( قوله ) فلا يخلو هذا المثال عن اشكال ، الظاهر والله اعلم ان التعارض بين من بدل دينه فاقتلوه وبين نهي عن قتل النساء مع قطع النظر عن كونهن حربيات ووروده في الحربيات هو السبب فلا اشكال والله اعلم اه شيخنا المغربي دامت افادته ح (قوله) لان من المعقول

كان يكون حكماً شرعياً أوحكمة مجردة للاتفاق عليه والاختلاف في مقابله ( و ) لهذه العلة يرجح الوصف ( الثبوتي ) على العدمي (١) والمعنى أن القياس الذي علته وصف ثبوتي مقدم على ماعلته وصف عدمي وهكذا الكلام في سائر الاوصاف المذكورة (و) يرجح الوصف ( الباعث ) على الامارة المجردة للاتفاق (٢) والاختلاف أيضاً (و) الوصف ( المنضبط و ) الوصف (الظاهر) على مقابليهما للاتفاق والاختلاف وقوة الظن بالانضباط والظهور وأصل الباب إفادة زيادة غلبة الظن ( و ) يرجح الوصف ( المفرد ) وهو العلة المتحدة ذات الوصف الواحد على الوصف المتعدد ذى الاوصاف لكونه أقرب الى الضبط (٣) وأبعد عن الخلاف ( و ) يرجح الوصف ( الاقل تركيباً ) كذى الوصفين على الاكثر كذي الثلاثة لكونه اقرب الى الضبط واسلم من إدخال وصف طردي (و) يرجح الوصف (المتعدي) على القاصر (٤) لكونه اكثر فائدة ، وقيل بالعكس لان الخطأ في القاصرة أقل ، وقيل هما سواء لتعارض الوجهين ، واعلم أنه انما يتحقق التعارض بين المتعدية والقاصرة فيما اذا اتحد الحكم وعلل بكل منهما وقلنا بامتناع تعدد العلل ، أوتعدد مع اتحاد المحل فترجيح المتعدية حينئذ اكثر فائدة بالنسبة الى المحل الاخر الذي وجدت فيه دون القاصرة لانها ان كانت هي العلة ثبت له ذلك الحكم وان كانت العلة القاصرة لم يثبت وأما اذا تعدد المحل وعلل حكم محل للقاصرة وحكم المحل الاخر بالمتعدية فلا تعارض بينهما في المحلين

---

الآخر لكون الوصف فيه حكما شرعياً اه رفواً (١) للاتفاق على تعليل الحكم بالوصف الثبوتي دون العدمي ، مثاله في خيار الصغيرة اذ بلغت غير عالمة بالخيار وكان قد زوجها في الصغر غير الأب والجد ، متمكنة من العلم فلا تعذر بالجهل كسائر احكام الاسلام فانه يرجح على قوله جاهلة بالخيار فتعذر كالامة اذا اعتقت تحت العبد لان وصف الجهل عدمي اه رفواً (٢) مثاله صغيرة فيولى عليها في النكاح كما لو كانت بكراً مع قول الآخر ، ثيب فلا يولى عليها في النكاح كما لو كانت بالغة اذ الاول من الاوصاف الباعثة للشرع على الحكم المطلوب بلا كلام لظهور تأثيره في المال اجماعاً بخلاف الثيابة للتنازع في انها باعثة اه رفواً (٣) فتعليل عدم ارث القاتل بالقتل أولى من خلافه ، وقولنا في ازالة النجاسة ،مائع فلا يرفع الحدث فلا يزيل النجس أولى من قولهم مائع طاهر مزيل للعين لانه اقل او صافاً ومنهم من قال لاترجيح بقلة الاوصاف اه سبكي (٤) مثاله ، مالو قيل يحرم الخمر لكونه خمراً مع مالو قيل يحرم لاسكاره

---

السلام الحقيقي بالثبوتي والاولى ان يفسر الحقيقي بما ليس وصفاً اعتباريا فيكون مقابل الحقيقي هو الاعتبارى كما في شرح المختصر اذ تفسيره بالثبوتي الظاهر المنضبط يقتضي ان يكون مقابله العدمي والخفي وغير المنضبط وليس كذلك فانه سيأتى قريبا التصريح بها ولذا لم يذكرها هنا مقابلها اكتفاء بما سيأتى بل اقتصر على ذكر مقابل القيد الآخر اعنى قول المتعقل في نفسه يعنى الذى تكون مناسبته بالنظر الى ذاته كالاسكار لابالنظر الى عرف أوشرع وقوله كان يكون حكما شرعياً ، مقابل لقوله من غير توقف على عرف أوشرع لكن قد تقدم في آخر مباحث العلة ان الحكم الشرعي قد يكون بمعنى الباعث على الحكم وانه قد تثبت عليته بالمناسبة فيكون داخلا في الوصف الحقيقي اذ مناسبته حينئذ بالنظر الى ذاته فتأمل وقد اغفل المؤلف عليه السلام مثال المتوقف على العرف (قوله) او حكمة مجردة ظاهره انها خارجة لانها اما خفيه او غير منضبطة كالمشقة لكن قد سبق انها قد تكون ظاهرة منضبطة كحفظ العقل والنفس فاذا كانت كذلك فالظاهر دخولها ، ولعل المؤلف عليه السلام اخرجها بناء على الاغلب والله اعلم (قوله ) على الامارة ، متعلق بقوله يرجح (قوله) زيادة غلبة الظن ، كذا في حاشية السعد (قوله) وقلنا بامتناع تعدد العلل ، يعنى ليحصل التعارض بين العلتين لان العمل بالقاصرة حينئذ يقتضي ان لايعمل بالمتعدية وبالعكس ( قوله ) أو تعدد اى الحكم ، عطف على اتحد الحكم (قوله) لانها ، أي المتعدية ان كانت هي العلة يعنى في المحل الذى وجد العلتان فيه (قوله) ثبت له ، أي للمحل الآخر ذلك الحكم لتعدى العلة اليه (قوله) لم يثبت ،

---

الاستدلال ، الاستدلالان مثل قولنا وجد السبب والمانع فيرجح احدهما بالنظر الى دليلهما ومدلولها أو أمر خارج عنهما على قياس ما سبق في المنقول اه من حاشية السعد (قوله) ظاهره الخ ، يتأمل في هذا ان شاء الله اه شيخنا ح

وهو ظاهر ولا في محل ثالث وجدت فيه المتعدية اذ لا وجود للقاصرة فيه لانها لاتتعدى محلها والا لم تكن قاصرة (و) كذلك يرجح الوصف (الاكثر تعدياً) على مقابله وهو الاقل تعدياً لان الاكثر اكثر فائدة (١) وزيادة الفائدة تغلب ظن الاعتبار (و) يرجح الوصف (المطرد) وهو الذي لايتخلف عنه الحكم اصلا على مقابله وهو المنقوض لسلامته عن المفسد وبعده عن الخلاف (٢) (و) يرجح الوصف (المنعكس) وهو الذي ينتفي الحكم بانتفائه على مقابله (٣) للبعد أيضاً (و) هكذا (جامع الحكمة مانعها) (٤) فكلما وجد وجدت الحكمة وكلما انتفى انتفت يرجح على ما لايكون كذلك لزيادة انضباط الجامع المانع وبعده عن الخلاف وقوله (كل على مقابله) معناه أنه يرجح كل واحد من الاوصاف المذكورة من أول المسئلة على مايقابله كما تقدم مفصلا وموجهاً (٥) (و) اذا تعارضت المقاصد الضرورية الخمسة وما يتبعها رجحت (مصلحة الدين) (٦) نظراً الي كون ثمرتها اكمل الثمرات وهي نيل السعادة

---

اه من شرح جحاف (١) مثاله في مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فانه يتعدى الى غسل اليدين والرجلين بخلاف قول الآخر مسح في الوضوء فلا يسن فيه التكرار كمسح الخف اه نيسابوري (٢) مثاله، قرابة لاتحرم الزكاة فلاتعتق عليه كابن العم فيقول الحنفي ذورحم محرم فيعتق عليه كالولادة فان هذه العلة منقوضة بابن العم الرضيع اه نيسابوري (٣) مثاله في مسح الرأس ، فرض في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول الحنفي مسح تعبدي فلا يسن تثليثه كمسح الخف فعلة الشافعي غير منعكسة لان المضمضة والاستنشاق ليسا فرضاً وعنده يسن تثليثهما وعلة الحنفي منعكسة لان الغسل يسن تثليثه فرضاً كان او سنة كغسل المستيقظ من نومه يده ومسح الاستنجا ليس تعبديا فيبطل طرد علته اه شرح فصول (٤) والمراد بكون الوصف جامعاً مانعاً انه اينما وجد وجدت الحكمة ومتى انتفى انتفت وهو قريب من اطراد العلة وانعكاسها لان نسبة الضابط الى الحكمة كنسبة العلة الى الحكم ، مثاله عاص بسفره فيحرم النعمة كالافطار وغيره قياساً على القاتل المورث فيقال مسافر فيترخص كغير العاصي بسفره فالحكمة في القياس الاول وهي كونه مسخوطاً عليه دائرة مع العصيان وجوداً وعدماً والحكمة في القياس الثاني وهي المشقة لاتدور مع السفر وجوداً وعدماً لعدمها في حق الملك المسافر ولوجودها في المقيمين المزاولين للصنائع الشاقة اه رفواً (٥) في نسخة موجهاً بحذف الواو اه (٦) قال النيسابوري في شرح المختصر هنا مالفظه ، الامثلة ﴿ضرورة الدين﴾ صبي مسلم فلايجوز ان تحضنه الكافرة كما لوكان عاقلا فيقول الخصم الام ومن شاكلها اقدر على تربية الصغير فكانت اولى من الأب كالمسلمة ﴿ضرورة النفس﴾ ان يقال في بيع الحاكم على المحتكر ، اخذ ماله كرهاً لدفع ضرر عام فيجوز كالاكراه في الشفعة فيقول الخصم تسلط على مال الغير فلا يجوز كاخذ الدار المبيعة للجار غير الملاصق كرهاً ﴿ضرورة النسل﴾ ان يقال في صغيرة يجامع مثلها اذا طلقت ثلاثاً فولدت لستة اشهر مثلا معتدة يحتمل انها كانت حاملا منه ولم تقر بانقضاء العدة فلا يثبت انقضاء عدتها كما لو وضعته لاقل من تسعة اشهر وكالكبيرة المعتدة بالاشهر اذا لم تقر فيقول الخصم معتدة اخبر الشرع بانقضاء عدتها بعد

أي ذلك الحكم

الابدية ولما ثبت من ان غيرها مقصود من اجلها لقوله تعالى « وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون » ، وقيل بتقديم الاربع الضرورية على الدينية لان الاربع حق آدمي محتاج بخلاف الدينية ولذا قدم القصاص على قتل الردة اذا اجتمعا وخفف عن المسافر بالقصر ووجب انقاذ الغريق ولو ادى الى ترك الصوم(١) ترجيحاً لمصلحة النفس على مصلحة الدين وجاز ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال وان قل ترجيحاً لمصلحته ، واجيب بان القصاص حق لله تعالى أيضاً ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي الى تفويتها فقدم لترجحه باجتماع الحقين واما التخفيف بالقصر وترك الصوم فانما لزم منه التقديم على فروع الدين ولا نزاع فيه انما النزاع في انه لايقدم شيء منها على اصول الدين ولو سلم فمشقة الركعتين في السفر تقاوم مشقة الاربع في الحضر فلم يختلف المقصود ، واما الصوم ونحوه فلم يفت مطلقا بل ينجبر بخلفه كالقضاء والاداء مع الانفراد وقوله ( فالنفس فالنسب فالعقل فالمال ) معناه انها مع التعارض ترتب هذا الترتيب فمصلحة النفس تابعة لمصلحة الدين اذ بها تحصل العبادات التي هى اساس الدين ثم النسب لان حفظه انما كان مقصوداً لاجل حفظ الولد حتى لايبقى ضايعاً لامربي له فلم يكن مطلوباً لذاته بل لافضائه الى بقاء النفس ثم العقل لفواته بفوات النفس بخلاف العكس فكانت المحافظة على منع مايفضي الى الفوات مطلقا اولى وانما قدم على مابعده لانه مركز الامانة واساس التكليف ومطلوب للعبادة بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال ولهذا كانت هذه الرتب مختلفة فى العقوبات المرتبة عليها على نحو اختلافها في انفسها ، فان قيل لم لا تكون مصلحة المال كمصلحة النسب فان حفظ المال يفضي أيضاً الى حفظ النفس ، قلنا حفظ المال غير متمحض لذلك وان افضى اليه في بعض الاحوال لان المقصود منه في الاغلب بقاء النفس مترفهة بخلاف حفظ النسب فانه متمحض لحفظ النفس وبمثل تفاوت هذه الرتب يكون التفاوت بين مكملاتها ولهذا قال ( فالمكمل كذلك )(٢)

( قوله ) واجيب بان القصاص حق لله تعالى ، هذا يأتي على اصل الحنفية من ان القصاص حق لله تعالى لاعلى رأى اصحابنا من انه حق لآدمي وانما حرم عليه قتل نفسه لان فيه تفويت حقه (قوله) فالمكمل كذلك ، فمكمل الدينية كقتل جاسوس الكفار لانه مكمل لمصلحة الجهاد، ومكمل مصلحة النفس كايجاب القصاص فيما دون النفس ومكمل مصلحة حفظ النسب كايجاب الحجاب وتحريم المقدمات ومكمل مصلحة حفظ العقل كتحريم قليل المسكر وايجاب الحد عليه ومكمل مصلحة حفظ المال كتضمين الكفيل به ولم يذكر معارضاتها وقد استوفي ذلك في الرفو

---

بثلاثة اشهر حكما فصار كما لو اخبرت المعتدة بالانقضاء ثم ولدت لستة مثلا ، وبالاولى لان اخبار الشرع لايحتمل الخلاف بخلاف اخبار المعتدة ﴿ ضرورة العقل ﴾ شراب يستضر الشخص بشربه فيحرم كالخمر فيقول الخصم مشروب طيب تخففه النار فيحل كسائر الاشربة ﴿ ضرورة المال ﴾ كما لو يقال في ضمان السارق تلف عنده مال كان يجب عليه رده على صاحبه فيضمنه كما لو استهلكه فيقول الخصم تلف عنده مالم يبق معصوماً بحق الغير فلا يضمنه كقشور الرمان ونحوها اذا القاها في الطريق فيأخذها انسان فهلكت عنده اه لفظاً (١) في نسخة الصلاة اه (٢) وعبارة المختصر والتكميلية من الخمسة على الحاجية ، قال شارحه النيسابوري لان المكمل حكمه حكم المكمل ولذلك يحرم شرب جرعة من الخمر كتحريم

ووجه تأخرها عن الضروريات ظاهر ولهذا لم تراع فى كل ملة وقوله ( فالحاجي فالتحسيني ) (١) معناه ان مرتبة الحاجية تبع لما تقدم لزيادة مصلحة الضرورية وغلبة الظن بها ولهذا لم تخل شريعة عن مراعاتها ومكملاتها فى حكمها لان من حام حول الحماء يوشك ان يقع فيه ثم هي سواء كانت اصلا اومكملا مقدمة على التحسينية لتعلق الحاجة بالحاجي دون التحسيني (و) يرجح الوصف (العام المكلفين على الخاص ) (٢) ببعضهم لان العام اكثر فائدة وكثرتها تغلب ظن الاعتبار ( و ) يرجح الوصف ( المثبت ) لحكم ( على ) الوصف ( النافى ) له لان المثبت افاد حكما شرعياً فيكون مؤسساً بخلاف النافى (٣) ( وقد يعكسان )فيقدم الوصف الخاص على العام وروى هذا القول عن ابي طالب وكلامه فى المجزي لا يفهم الا نفي افادة الاعمية والاخصية للترجيح ومثله فى فصول البدائع للحنفية ويقدم النافى على المثبت عند ابن الحاجب ومن معه اما تقديم الخاص فلان اشتماله على القيود المخصصة له بالبعض تفيد زيادة الاعتناء بشأنه وذلك مما يغلب ظن الاعتبار ، قيل (٤) وعلى هذا وقع الخلاف بين السيدين المؤيد بالله وابي طالب فى تأخير القصاص لمصلحة عامة فجوزه المؤيد بالله

---

المسكر منها ويحد بشرب جرعة منها كما يحد بشرب المسكر ، مثاله تكميلية الدين في الصابية ، عابدة لغير الله فلا يجوز نكاحها كالمجوسية مع قول الخصم معظمة لغير الله لا بطريق الالهية فيجوز نكاحها كالنصرانية ﴿ تكميلية النفس في الثعلب ﴾ سبع فيحرم اكله كالذئب مع قوله صيد غير صائل فصار كارنب ﴿ تكميلية العقل ﴾ شراب يدعو قليله الى كثير السكر فيحرم قليله كالخمر ، مع قوله شراب ذهبت رقته بالنار فيحل كاشربة المباحة ﴿ تكميلية النسل في تداخل العدتين ﴾ عبادتان فلا يتداخلان كالصومين في يوم واحد مع قوله حصل المقصود بالعدة وهو فراغ الرحم فلا يكلف اخرى صونا لمنافعها عن التضييع بالحصر في البيت فصار كالتداخل في الحدث الاصغر والاكبر فانه لا تكلف عدة طهارات بل يكتفى بواحدة صونا للطهور عن التضييع ﴿ تكميلية المال ﴾ في بيع التمرة بالتمرتين مطعوم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا كالصاع بالصاعين مع قوله أنه من جنس مايتعلق به البقاء وهو غير معتبر شرعاً فيجوز بيعه بجنسه متفاضلا اه (١) لتعلق الحاجة بالاول دون الثاني، مثاله في تزويج الفاسق زوجها ابوها كغير الفاسق فيقول الخصم ولاية فلا تليق بالفاسق كالكافر ، مثال آخر في شهادة العبد بال قول عدل ، فيه احياء حق لمسلم فيقبل كالحر فيقول الخصم منصب شريف فلا يليق بوضع الرتبة كالخلافة ، والاول مثال الحاجية والثاني متممة الحاجية لان قبول قول العدل افضى الى دفع حاجة احياء اموال الناس عند التناكر اه رفواً (*) ومن امثلة التحسيني تحريم تناول القاذورات اه (٢) مثاله في امامة الفاسق ، عاقل فتجوز امامته كغيره مع قول الآخر مسلم فاسق فلا يليق بالامامة الدينية كالقضاء فان الوصف الاول عام لجميع المكلفين دون الثاني فانه يخرج غير الفاسق اه نيسابورى (٣) وقد سبق تمثيل ذلك في المنقولين بخبر اسامة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم دخل البيت وصلى وخبر اسامة أنه دخل ولم يصل اه (٤) لعل المصنف عليه السلام اشار بصيغة التضعيف الى ان تعليل المؤيد بالله عليه السلام ليس

ترجيحاً للعامة ومنعه ابو طالب ترجيحاً للخاصة واما تقديم الوصف النافي على المثبت فلثبوت حكمه راجحاً او مساوياً اما راجحاً فظاهر واما مساوياً فلتأيده بالنفي الاصلي قلنا موافق الاصل مستغنى عنه بالاصل واعتناء الشارع بالمحتاج اليه اكثر ولو سلم تأيد المثبت بالتأسيس فيستويان، وفي كلام الامدي مايدل على استوائهما حيث قال ان الحكم لايكون مطلوباً لنفسه بل لما يفضي اليه من الحكمة والشارع كما يريد تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يريد تحصيلها بواسطة نفيه (و) يرجح الوصف (المطرد) فقط (على المنعكس) فقط (١) لقوة القول بالاطراد وضعف القول بالانعكاس (و) يرجح وصف (عادم المزاحم) وهو المعارض على مايقابله وهو وصف لم يعدم المعارض وان كان معارضه مرجوحاً لان العادم اغلب على الظن (٢) (و) هكذا اذا تعارض وصفان كل منهما مزاحم فانه يرجح الوصف (الراجح عليه) اي على مزاحمه على مقابله وهو المزاحم الذي لم يرجح على مزاحمه (٣) لما تقدم (٤) (و) يرجح (قوي موجب النقض) من الاوصاف على مقابله وهو ما لم يكن موجب النقض فيه قوياً فاذا انتقض علتان متعارضتان وكان موجب التخلف في احدهما من مانع او عدم شرط اقوى من موجب نقض الاخرى (٥) او كان موجب نقض احداهما قوياً

---

من عموم العلة لجميع المكلفين فتأمل اه (١) لاشتراط وجوب الاطراد بالاتفاق وعدم الاتفاق على وجوب الانعكاس فاذا كانت العلة في احد القياسين مطردة بلا نزاع وان كان في انعكاسها نزاع كان ذلك القياس ارجح مما لايكون نزاع في انعكاسها علته وينازع في اطرادها، مثاله أن يقول الشافعي ملك من يجوز صرف الزكاة اليه لو لم يملكه فلا يعتق عليه كابن العم فان علته مطردة ولاتنعكس لانه لو ملك كافراً اجنبياً لايعتق عليه فيقول الحنفي ملك ذا رحم محرم فيعتق عليه كالولادة فان علته غير مطردة لما عرفت «» ومنعكسة لانه لااحد ممن هو ليس ذا رحم محرم اذا ملكه عتق اه رفواً «» من انه منتقض بابن العم الرضيع كما سبق في الحاشية قريباً اه (٢) مثاله قول الحنفي في القيء غير البلغم، خارج من باطن الآدمي نجس فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين والثقبة تحت المعدة مع قول الشافعي، قيء فلا ينقض الوضوء كالبلغم اذا كان قيئاً فيقول الحنفي القيء البلغم طاهر بخلاف غير البلغم، والشافعي قد يتعسر عليه تقرير المزاحم في السبيلين والثقبة المذكورة اه رفواً (٣) مثاله قول الحنفي قرابة واجبة الصلة فيعتق عليه كالولادة مع قول الشافعي قرابة غير الولادة فلا يعتق كابن العم فيقول الحنفي انما لم يعتق ابن العم لانه ملحق بالاجنبي في جواز النكاح والسرقة وغيرهما فيقول الشافعي وكذلك انما يعتق في الولادة للجزئية فيقول الحنفي مزاحمي قوي لان الملحق بالاجنبي لايلزم من استلزامه الرق فيه محذور بخلاف الخالة والعم فان الشرع الحقهما بالأب والأم، والتحقيق ان الرق مناف لصلة الرحم لاستذلاله بالرق، ونحن مأمورون بصلة الرحم وبابها ومزاحم الشافعي ليس له مثل هذه القوة اه نيسابوري (٤) في نسخة كما تقدم اه (٥) مثاله ملك من ليس المعتق متفرعا عنه فلا يعتق كابن العم فانه منتقض بالاولاد لانهم يعتقون على الأب مع ان الأب غير متفرع عنهم مع قوله ملك ذا رحم محرم فيعتق عليه كالأب فانه

---

(قوله) اما راجحاً واما مساويا بخلاف المثبتة فلا يثبت حكمها الا راجحاً (قوله) فلتأيده بالنفي الاصلي، يقال تأيدها بالنفي الاصلي يصيرها راجحة والفرض التساوي والذي في حاشية السعد واما مساوية فلانهما اذا تساقطتا انتفى الحكم بحكم الاصل (قوله) فانه يرجح الوصف الراجح عليه، اذا كان القياسان بحيث تكون لعلة كل منهما مزاحم ومعارض الا ان العلة في احدهما راجحة على مزاحمها ومعارضها وفي القياس الآخر غير راجحة قدم الاول اذا عرفت هذا فقول المؤلف عليه السلام على مقابله متعلق بقوله يرجح الوصف وقوله وهو، أي المقابل لذلك الوصف هو المزاحم بالفتح أي الذي زاحمه معارض لكن لم يرجح على مزاحمه أي معارضه (قوله) لما تقدم، من غلبة الظن فان الراجح على مزاحمه اغلب على الظن من مقابله (قوله) وقوي موجب النقض، يعني اذا انتقض العلتان وكان موجب التخلف في احداهما في صورة النقض قوياً قويا وفي الاخرى ضعيفاً أو محتملا قدم الاول (قوله) والوجه ما تقدم من اغلبية الظن لان تخلف الحكم مع قوة موجب النقض يوجب غلبة الظن بالمقتضى وهو العلة

وموجب نقض الاخرى محتملا (١) فانه يقدم الاقوى والقوي والوجه ماتقدم (و) يرجح من الاصاوف ( متعدد الاصول ) على مقابله (٢) فاذا تعارض وصفان احدهما له اصلان والاخر له اصل واحد قدم الاول لما تقدم اذ سبيله مع الاخر سبيل حكمين ثبت أخذهما باخبار كثيرة دون الاخروذهب المخالفون فى الترجيح بكثرة الادلة الى انه لاترجيح بتعدد الاصول (و) يرجح من الاوصاف ( موافق ) عمل ( الاكثر ) على مخالفه فاذا تعارض قياسان وافق احدهما عمل الاكثر دون الاخر عمل بالاول ( ونحو ذلك ) كموافق عمل الوصي او الاعلم لما تقدم في نظيره من المنقول وقوله ( كل على مقابله ) قد عرفت معناه

## مسئلة

(و) اما الترجيح بين القياسين المتعارضين بحسب دليل الوصف المعلل به فانه يرجح الوصف ( الثابت بالاجماع فالنص الصريح فالظاهر على مراتبه (٣) فالايماء كذلك فالسبر فالمناسبة فالدوران ) فكل من المعطوفات دون ماقبله فقدم الوصف الثابت بالاجماع لان الاجماع لايقبل النسخ ولهذا قدم فى نفسه على النص عند التعارض وللنص الصريح مراتب تقدم بيانها وتوجيه ترتبها فما ثبت من الاوصاف بمرتبة منه قدم على ماثبت بالمرتبة التي بعدها ثم الايماء كذلك أي على مراتبه فيقدم ماكان الايماء فيه الى علية الوصف بعينه ثم الى النظير ثم الفرق بين حكمين ثم ذكر مناسب مع الحكم لما يلزم فى الاولين من العبث وتأخير البيان ورجح الاول منهما لذكر العلة بعينها ، واما الثالث فلان الظاهر من الفرق بالوصف افادة عليته والاصل عدم غيرها فكان اقرب الى ماسبق ، واما الرابع فلان مقارنة المناسب تغلب ظن الاعتبار وقدمت هذه على السبر للنص وقدم السبر على المناسبة

(قوله) فالظاهر ، مقتضى ماتقدم في طرق العلة ان الظاهر من النص الصريح فكان الاولى بحسب ماتقدم ان يقول فالنص الصريح فالنص الظاهر وقد تقدم الكلام فيه

(قوله) قوله فالظاهر ، قال الحبشي الظاهر الخ ، ان الظاهر حشو لأنه داخل في النص الصريح وهو مرتبة من مراتبه فالاولى سقوطه العلة سبق قلم اه ح

---

منقوض بابن العم الرضيع والنقض في الاول لمانع متحقق وهو كون الولد جزئه ، وفي الثانى لفوات شرط وهو كون المحرمية بالرحم الا ان موجب النقض في الاول اقوى وفي الثانى ضعيف لان تأثير الجزئية في العتق اظهر من تأثير قوة المحرمية في عدم العتق فيرجح الاول لقوة موجب النقض فيه اه نيسابورى (١) مثاله في الدم ، خارج نجس من الآدمى فتبطل طهارته قياساً على البول مع قوله خارج نجس من غير السبيلين فلاينقض الوضوء كالقيء القليل فالاول منقوض بصاحب العذر والثانى بثقبة تحت المعدة والمانع في الاول متحقق وهو وجوب العذر الذى جعل الشرع معه خروج النجس كعدمه للضرورة وفوات الشرط في الثانى غير متحقق بل يحتمل ، والشرط ان يكون المخرج الذى يخرج منه النجس قائما مقام احد المسلكين المعتادين اه رفواً (٢) كتعليل الوضوء بانه عبادة فتجب فيه النية كالصلاة والزكاة والصوم والحج بخلاف تعليله بانه طهارة بمائع فلا اصل له الا ازالة النجاسة اه (٣) اى مراتب الصريح لان الظاهر من مراتب الصريح واقسامه لا ان الظاهر قسيم للنص كما توهم وقد تقدم تفصيله

لان قياس السبر يتضمن (١) نفي المعارض لتعرضه (٢) لعدم علية غير المذكور بخلاف المناسبة (٣) وقدمت على الدوران لقوة الخلاف في اثبات العلة به (و) قد ( عكس في في الاولين ) وهما الاجماع والنص فقدم بعضهم (٤) النص على الاجماع لان النص اصل الاجماع وحجته انما ثبتت به (٥) واصالته (٦) لاتقاوم احتمال النسخ (و) عكس أيضاً في ( الاخرين ) وهما المناسبة والدوران فقال بعضهم بتقديم الدوران لانه يفيد اطراد العلة وانعكاسها (٧) بخلاف المناسبة وجوابه ان الدوران قد يقع مع المحل وغيره من الاوصاف الطردية والظن باعتبار الشارع للمناسب اقوى من ظن اعتبار ذلك ( و ) اذا تعارض قياسان طريق وصف احدهما الايماء الواقع مع ظهور المناسبة والاخر بالايماء لاغير قدم ( الايماء مع المناسبة عليه فقط ) أي على الايماء من دون مناسبة لاشتراط البعض في مسلك الايماء مناسبة الوصف المومى اليه (و) يرجح ايماء الدليل ( القطعي على ) ايماء ( الظني ) والوجه ظاهر (و) هكذا اذا كان الوصفان المتعارضان طريق احدهما ( المناسبة مع السبر او ) مع ( الدوران ) والاخر طريقه المناسبة فقط قدم الامران ( عليها فقط ) (٨) لان الثابت بامرين اقوى من الثابت بامر واحد (و) هكذا اذا تعارض وصفان مناسبان وكانت المناسبة في احدهما ( مع الاقوى ) من المسالك قدمت ( عليها ) أي على المناسبة اذا كانت ( مع الاضعف ) وهو ظاهر ،

## مسـئلة

(و) اما الترجيح بين القياسين المتعارضين بحسب دليل حكم الاصل فانه ( يرجح بقوة دليل حكمها ) في الاصل كان يثبت في احد الاصلين بالمنطوق وفي الاخر بالمفهوم لقوة الظن بقوة الدليل (و) هكذا اذا كان دليل الحكم في احد الاصلين مما وقع ( الاتفاق على عدم نسخه ) والاخر مما وقع الاختلاف فيه قدم الاول لبعده عن الخلل (٩) ويرجح القياس أيضاً بوقوع حكم اصله ( وجريه على

(قوله) في الاولين، الايماء الى علية الوصف بعينه والايماء الى النظير (قوله) بقوة دليل حكمها، أي العلة واضافة الحكم اليها للملابسة وان كان الشائع اضافة الحكم الى الاصل أو الى الفرع (قوله) بوقوع حكم اصله وجريه، هذان قد تنازعا على السنن

---

في طرق العلة فخذه من هنالك اه (١) في نسخة متضمن اه (٢) أي المستدل في قياس السبر لعدم علية غير المذكور لان له كما تقدم ان يقول الاصل عدم غيرها اى الاوصاف التي حصرها اه (٣) فقولهم للمحتال الرجوع على المحيل اذا افلس المحال عليه لانه عجز عن الرجوع مع بقاء عينه فاشبه البائع ، مرجوح بالنسبة الى قولنا وصف الحوالة لابد ان يقتضي شيئاً وهو اما تحول الحق اولا ، والثاني باطل والا لزم ان تدوم له المطالبة كما في الضمان فيثبت الاول واذا تحول لم يعداه سبكي (٤) هو البيضاوي اه (٥) في نسخة تثبت اه (٦) هذا رد لما ذهب اليه هذا البعض اه (٧) وذهب ابو الطيب الى انه اعلا المسالك المظنونة وكان يدعي ايصاله الى القطع اه من شرح الغاية للسيد عبد الرحمن جحاف (٨) كقولهم في الخل مائع رقيق طاهر فبقي بالطهارة عن النجاسة كالماء فيقول الخصم طهارة تراد للصلاة فيتعين لها الماء كالوضوء اه (٩) مثاله قول الحنفي في ايلاج الدبر بغير انزال ، إيلاج في احد

السنن ) أي سنن القياس على ماوقع حكمه معدولا عن السنن (١) وهو ذوالنظير المعقول معناه للاختلاف فيه كما سبق (و) اما الترجيح بين القياسين بحسب الفرع فيرجح احدهما على الاخر ( بالمشاركة فى العينين ) أي مشاركة الفرع للاصل فى عين العلة وعين الحكم ( فالعلة فالحكم فالجنسين ) (٢) أي فالمشاركة فى عين العلة فقط فالمشاركة في عين الحكم فقط فالمشاركة فى جنس العلة وجنس الحكم لا عينهما فالاول ظاهر ، والثانى لان العلة هي العمدة فى التعدية فكلما كان التشابه فيها أكثر كان اقوى وعكس بعض الحنفية معللا بأن الحكم هو المقصود الاصلي فقوة التشابه فيه أولى، والثالث ظاهر والترجيح بين الاجناس فيهما(٣) بحسب مراتبها قرباً وبعداً (و) يرجح احد القياسين ( بثبوته ) أي الحكم ( في الفرع جملة ) لا تفصيلا والقياس لتفصيل الحكم لا لتحصيله والآخر بالعكس لان إثبات تفصيل الشيء الثابت اهون من تحصيله من اصله(٤) فيكون اقرب الى الظن واسرع الى القبول وللخلاف فى الثاني (٥) كما تقدم

## مسئلة

(و) أما الكلام ( فى ) الترجيح بين ( المنقول والمعقول ) فانه ( يرجح الاول ) وهو المنقول ( ان كان خاصاً منطوقاً ) لكونه اصلا ولقلة تطرق الخلل اليه بالنسبة الى القياس كما سبق ( والا ) يكن كذلك فلا محالة يكون عاماً

( قوله ) فالجنسين ، أي جنس الحكم وجنس العلة ، هذا وقد عرفت ان المؤلف عليه السلام لم يتعرض للترجيح بامر خارج لانه يعرف مما سبق مثلا ترجيح القياس لموافقته لعمل اهل المدينة و الائمة أو نحو ذلك

---

السبيلين بلا انزال فلا تبطل به طهارة الغسل كما اذا اولج في السبيل الآخر ولا ينزل فيقول الشافعي ، مظنة لخروج المنى فيبطل به الغسل كالطهر الآخر بالنوم مضطجعاً اذا لم يخرج منه شيء فان القياس الثانى ارجح لان حكم الاصل في الاول مختلف في نسخه بخلاف الثانى اه رفواً (١) كمسئلة العرايا فانها جاءت على خلاف قاعدة الربويات لحاجة الفقراء ومسئلة الشاة المصراة ، قال في بعض الحواشي هنا والمختار الجواز فيجوز بيع العنب بخرصه زبيباً قياساً على مسئلة العرايا، ورد البقرة المصراة مع قيمة لبنها قياساً على الشاة المصراة اه (٢) عبارة الكافل مع شرحه للطبرى ، ويرجح لمشاركته أى مشاركة الفرع للاصل في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة الأخر وهي المشاركة في عين الحكم وجنس العلة او العكس او جنس الحكم وجنس العلة ، مثال الاول مع الثانى قول الشافعي في الثيب الصغيرة ، بنت فلا يولى عليها في النكاح كما لا يولى فيه على الثيب البالغة ، مع قول الحنفى ، عاجزة عن انكاح نفسها فيولى عليها في النكاح كما يولى فيه على المجنونة فان الاول مقدم اذ العلة وهي الثيوبة في الاصل والفرع متحدة وكذا الحكم وهو الولاية في النكاح بخلاف الثانى فانه وان تحد الحكم فالعلة مختلفة لان عجز الصغيرة غير عجز المجنونة ، ومع الثالث قول الحنفى ، صغيرة فيولى عليها في النكاح كما يولى عليها في المال وذلك لان ولاية المال وولاية النكاح متحدان جنساً ، ومع الرابع قوله ، عاجزة عن انكاح نفسها فيولى عليها في انكاح كما يولى عليها في المال مع المجنون اه أى فيعتبر قول الشافعي المتقدم مع كل من الامثلة اللاحقة فتأمله اه والله اعلم (٣) أى في جنس العلة وجنس الحكم اه منه (٤) مثاله ان يقال قد ثبت الحد في الخمر من دون تعيين الجلدات فيعين عددها بالقياس على الخمر مع ما لو قيل مائع كالماء فلا يحد شاربه اه طبرى (٥) الثانى

أو مفهوماً ( فالعام تقدم ) الخلاف فيه هل يخصص بالقياس اولا (والمفهوم محل اجتهاد) لكونه درجات منها ضعيف جداً ومنها قوى جداً ومنها ماهو متوسط بين ذلك فالترجيح فيه انما يكون على حسب مايقع للمجتهد من قوة الدلالة وضعفها عند مقابلة درجاته بدرجات القياس

**مسئلة** (و) الترجيح ( يقع فى الحدود السمعية ) كحدود الاحكام(١) والصلاة والصوم وانما قيد الحدود بالسمعية لان متعلق الغرض هنا هو الحدود السمعية الظنية المتعارضة لا العقلية وانما لم يتعرض لقيد الظنية لما علم من ان التعارض لايقع فيها اذاكانت قطعية وحينئذ يقع الترجيح بين الحدين ( بامور ) كثيرة ( كالصراحة ) (٢) يعني ان الحد المشتمل على الالفاظ الصريحة الناصة على الغرض المطلوب الدالة عليه بالمطابقة او التضمن ارجح من الحد الذي يكون مشتملا على غير تلك الالفاظ كالمجازية والمشتركة والغريبة والمضطربة والدلالة على الغرض بالالتزام لقرب الاول الى الفهم وبعده عن الخلل والاضطراب (و) منها ( الاعرفية ) (٣) فيقدم الاعرف على الاخفاء لان الاول افضى الى الغرض المطلوب من الثاني قال العلامة فى شرح المختصر مامعناه فيقدم الحسي ثم العقلي ثم العرفي ثم الشرعي اما تقديم الحسي على العقلي والعقلي على العرفي فظاهر واما تقديم العرفي على الشرعي فلعل وجهه انهما مع اشتراك مقابليهما فى المرجوحية يمتاز العرفى بكون مقابله فى الاغلب مهجوراً بالمرة ولا كذلك الشرعي فكان العرفى اعرف ولم يذكر العلامة اللغوي ويمكن ان يقال مرتبة اللغوي الذي لم يتطرق اليه نقل ارجح من العرفى لعدم الاحتمال فيه والله اعلم (و) منها ( الذاتية ) (٤) فالحد المشتمل على الذاتيات مقدم على ما اشتمل على العرضيات لانهما وان اشتركا في افادة التميز عن سائر الاغيار فقد اختص الاول بافادة تصور حقيقة المحدود دون الثاني (و) منها (الاعمية ) (٥) فاذا كان مدلول احد الحدين

---

لابى هاشم فانه منع القياس فيه اه (١) مثل حد الواجب بما يذم تاركه بوجه ما اه (٢) مثاله الجنابة ، حدوث صفة شرعية في الانسان عند خروج المنى او عند سببه ، يعنى التقاء الختانين ، يمنع عن القراءة لا الصوم مع قول الآخر الجنابة خروج المنى على وجه الشهوة فان الاول اولى من الثانى لانه من قبيل التجوز اذ يسبق منه الى الوهم ان يكون المنى جنباً وانما الجنب صاحبه اهنيسابورى (٣) مثاله قول الشافعي والحنفى والاكثر ، الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة مع قول بعضهم انها ضم الذمة الى الذمة في الدين اذ الاول اشهر اه رفواً (٤) مثاله ، الوضوء طهارة حكميه تشتمل على غسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرأس مع قول الآخر الوضوء عبادة تشتمل على غسل الاعضاء الثلاثة فان الطهارة المذكورة ذاتيه للوضوء اتفاقاً وكونه عبادة عرض مفارق عند الخصم اهنيسابورى (٥) مثاله مامر آنفا في الوضوء

---

(قوله) وانما لم يتعرض لقيد الظنية الخ ، قال السعد وانت خبير بان اعتبار الظن خلاف الاصطلاح فكانه اراد الظن في انه حده فيرجع الى التصديق وحينئذ يندفع ما يقال ان الترجيح مفسر باقتران الامارة بما يقوى على معارضها والحد ليس بامارة (قوله) مهجوراً بالمرة ، كالدابه لكل مادب (قوله) ولا كذلك الشرعي ، كالصلاة بالنظ الى الدعاء

(قوله) خلاف الاصطلاح ، لان الكلام في التصور اه منه (قوله) وحينئذ يندفع الخ ، فلا حاجة الى تغيير تفسير الترجيح أو الامارة اه سعد

أعم من مدلول الاخر رجح الاعـم تكثيراً للفـائدة (و) قد ( يعكس ) في رأي للاتفاق على مدلول الاخص والاختلاف فيماعداه (و) هاهنا ترجيحات بامور خارجة منها ( الموافقة ) من احد الحدين (لنقل الشرع او اللغة ) (١) دون الاخر فان الموافق اولى لكونه ابعد عن الخلل واغلب على الظن ومقرراً لوضعهما دون الاخر (و)منها ( القرب منه ) أي من نقل الشرع او اللغة فاذاكان احدهما مناسباً للمعنى الشرعي او اللغوي دون الاخر(٢) قدم لما ذكر (و)منها ( قوة طريق الاكتساب ) فما كان طريق اثباته ارجح فهو اولى لقوة الظن (و) منها ( موافقـة اجماع او قول معصوم اوعمل علماء ) ولوواحد لما ذكر (و)منها (تقرير حكم حظر(٣) اودرء) لحد (٤) فاذاكان احدهمامقرراً لاحدالامرين والاخر بخلافه قدم المقرر لماتقدم وفيه من الخلاف ماتقدم

﴿ خاتمـة ﴾ للترجيح طرق كثيرة ) غير ماذكرناه ومدارها على غلبة الظن وقد سبق كثير منها كتقديم بعض مفاهيم المخالفة على بعض وبعض مايخـل بالفهم على بعض كالمجاز على الاشتراك وغير ذلك ، ومنها مالم يسبق له ذكر واغفل اعتماداً على نظر المجتهد كتقديم الخبر الفصيح او الافصح كل منهما على مقـابله وما راويه غير مدلس او غير ذي اسمين على مقابله وغير ذلك (و) الترجيح ( يتعدد في المتقابلين) فاذا تقابلت الترجيحات المذكورة في الدلائل والحدود وتركب بعضها مـع بعض تشعبت ترجيحات كثيرة ( فتعذر ) حينئذ ( حصرها(٥) و ) لكنه يسهل على ذي الفطنة الاطلاع عليها اذ ( فيما ذكر ) من طرق الترجيح ( ارشاد الى ذلك ) نحو ان يكون احد المعرفين اعرف من الاخر مـع كون كل منهما اعرف من المحدود لكن

---

يعنى اذا قلنا طهارة حكمية دخل فيه طهارة الصبي والوضوء بغير نية ، واذا قلنا عبادة خرج وضوء الصبي وبغير نية وفيها الخلاف ، فالاول اعـم اه نيسابورى (١) مثاله ، الخمر ما اسكر فانه موافق لقول الشارع ، كل مسكر خمر ، بخلاف قول الآخر هي مـاء العنب اذااسكر ، ذكره الامام المهدى عليـه السلام والاول موافق ايضاً للغة لان معناه ما يخامر العقل وذلك عبارة عن الاسكار ، دون الثاني ذكره في الرفو اه (٢) مثاله مالو قيل في الخمر ، شراب يخشى منه زوال العقل ، معمالو قيل شراب حلو تميل اليه النفس فان الاول مناسب لهما وهو ظاهر اه (٣) لانه اولى مما يقرر حكم الوجوب أو النـدب أو الاباحة أو الكراهـة مثاله مامر ، الخمر مااسكر الخ اه (٤) كقول الحنفي الزنا الموجب للحد اتيـان المرأة في قبلها في غير الملك والشبهة مع قول الشـافعي ايلاج فرج في فرج محرم قطعا مشتهى طبعاً فان الاول موافق لدرء الحد في اتيـان الرجل المرأة في دبرها اه نيسابورى (٥) لانها وان حصرت آحادها لم تنحصر مركباتها لانها تركب من ثنائي وثلاث ورباع فصاعدا الى آخر المفردات مع التركيب من مرجحات السند والمتن والحكم والامر الخارجي مع معقولين ومنقولين في كل واحد

( قوله ) تكثيراً للفـائـدة ، لـكثرة جزئيات محـدوده ( قوله ) للاتفـاق على مـدلول الاخص ، وهـذا هو الموافق لما سبق في ترجيـح الادلة (قوله) فما كان طريق اثباته ارجح هو اولى ، مما نقل بالتواتر أو كان رواة نقله اكثر أو اوثق أو نحو ذلك ممامر ارجح اذ الحد السمعي منقول وكل منقول فطريق النقل فيه قابلة للشدة والضعف أو عمل علماء ولو واحد بالجر أي ولوعمل واحد (قوله) وفيه، أي وفي تقديم المقرر (قوله) مع كون كل منهما اعرف من المحـدود ، اذ لو كان احدهما مساويا للمحدود في الجلاء والخفاء أو اخفى منه لم يصح التعريف به

( قوله ) بالجر ، الظاهر النصب على تقدير كان اه

المعرف الاعرف لم يكن على النمط الطبيعي فى الترتيب من تقديم الجنس على الفصل او انه لم تذكر (١) فيه الذاتيات العامة والاخر بعكسه فما هو بالعكس اولى لحصول التعريف به مع اختصاصه بذكر الذاتيات العامة (٢) الكاشفة عن الحقيقة المشتركة ووقوعه على وفق الطبع (٣) ونحو ان يكون احدهما موافقاً للنقل السمعي مخالفاً للغوي والاخر بعكسه (٤) فان امكن تأويل احد النقلين (٥) في احدهما رجح الاخر (٦) للجمع (٧) والا فالنقل الشرعي اولى لان اهمال النصوص على وجه لايمكن العمل بها مراعاة لموافقة النقل الشرعي غير معهود وهذا في الحدود وتعدد طرق الترجيح فى الحجج على هذا النحو والله اعلم

---

من المتعارضين ثم يقع التعارض بعد ذلك بوقوع راجح أو اكثر في أحدهما ومرجوح أو أكثر وفي مقابله عكس ذلك ونحوهما مما لايتناهي ولابد لمن أوجب الترجيح والارجح الى قول نافيه أو التحكم بسلوك طريق للترجيح دون أخرى اه من شرح الجلال (١) هكذا عبارة الامام المهدى عليه السلام في المنهاج ولعله معطوف على الترتيب أى وفي أنه الخ اه (٢) كالجنس وقوله والاخر بعكسه أى بأن كان على النمط الطبيعي أو ذكر فيه الذاتيات العامة اه (٣) أى على الترتيب الطبيعي اه (٤) ظاهر العبارة أن المراد بالعكس هو أن يكون موافقاً للنقل اللغوى مخالفاً للشرع وليس كذلك «» اذ لايتصور نقل لغوى وذلك ظاهر ويؤيد هذا عبارة المؤلف عليه السلام في آخر الكلام حيث قال والا فالنقل الشرعى فاقتصر على النقل الشرعي ولم يذكر النقل اللغوى ثم قال بعد ذلك لموافقة النقل الشرعي وكان الصواب اللغوى لكنه لما لم يتصور النقل اللغوى عدل الى الشرعي مع عدم استقامته وعبارة المنهاج لاجل التقرير أى تقرير اللغوى ، ولفظه في هذا المقام ، ومنها أى من وجوه الترجيح المركب أن يكون أحدهما على وفق النقل السمعي الا انه مخالف للقاعدة اللغوية والاخر بعكسه فان أمكن تأويل النقل الشرعي فالموافق للقاعدة اللغوية أولى اذ التغليب اولى من التغيير كيف وان اللازم من التقرير انما هو التأويل ، يعنى للنقل الشرعي ، ومن العمل بظاهر النقل التغيير والتعطيل والجمع بين الدليلين بقدر الامكان أولى من تعطيل احدهما فان لم يمكن التأويل فما هو على وفق النقل اولى اذ التغيير معهود في الشرع وإهمال النصوص على وجه لايمكن العمل بها لاجل التقرير للغة غير معهود اه من خط قال فيه من خط سيلان وقد نسب الى حاشيته المسماة بالضياء الا انه لم يوجد فيها في النسخ التى لدينا اه «» اذا أريد بالعكس ان يكون موافقاً للغوى مخالفاً للنقل الشرعي لم يرد ماذكر في هذه الحاشية الا ان هذا التفسير لايناسبه قوله فان امكن تأويل أحد النقلين الخ اه منه (٥) بان يقال في الشرعي مثلا انه باق على معناه اللغوى والزيادة التى اعتبرها الشارع فيه شروط خارجية اه (٦) وهو الموافق للشرعي أو اللغوى اذ اللازم من العمل بظاهر النقل التغيير والتعطيل الى آخر الحاشيه المارة اه (٧) في حاشية ، لعله يصير حينئذ من باب الجمع بين المتعارضين لامن باب الترجيح اه والله اعلم

(قوله) لان اهمال النصوص ، أي الشرعية (قوله) مراعاة لموافق النقل الشرعي صوابه اللغوي (قوله) غيرمعهود خبر ان (قوله) وتعدد طرق مبتدا خبره على هذا النحو

---

(قوله) صوابه اللغوي ، قال في بعض الحواشي على قول المؤلف لايمكن العمل بها مراعاة الخ أي لايمكن العمل المعلل بهذه المراعاة فلاوجه لما يقال صوابه اللغوى اه

## المقصد الثامن

من مقاصد هذا الكتاب

( فى احكام العقل وهى ) الاحكام ( الخمسة )التي هى الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة ( كقضاء الدين والظلم والاحسان وسوء الاخلاق ) كتقطيب الوجه وغيره مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله ( والتصرف ) من المالك (فى الملك وحدودها ) أي الاحكام الخمسة ( تقدمت ) فى مباحث الاحكام لان معرف الحكم (١) قد يكون هو الشرع وقد يكون هو العقل فتؤخذ التعريفات من التقسيم السابق هناك

**مسئلة** اختلف ( فيما لايدرك فيه بخصوصه جهة محسنة )له (او)جهة ( مقبحة ) له كالتمشي بالبراري والتظلل تحت اشجارها والشرب من انهارها وتناول ماينتفع به الحي ولا مضرة فيه على احد كالنابت فى غير ملك فقوله مالايدرك فيه بخصوصه معناه ان العقل لايحكم فيه على جهة التخصيص والتفصيل فى كل فعل فعل واما على جهة الاجمال فانه يدرك فيه ذلك ويحكم به ولهذا اختلفوا فيه على اقوال ثلاثة اولها ( الاباحة ) وهو مذهب أئمتنا والجمهور (و) ثانيها ( الحظر ) وهو للبعض من الامامية والبغداذية والفقهاء ولا يبيحه الاالشرع (و) ثالثها ( الوقف ) (٢) وهو رأي الاشعري وابي بكر الصيرفى وبعض الشافعية بمعنى لاندري هل هناك حكم اولا وهل الحكم المفروض حظر او اباحةقالوا (لعدم الدليل ) على ثبوت حكم فى ذلك بناء منهم على بطلان مااستدل به مخالفوهم والحق خلافه ، احتج ( الاول )بأن ما كان كذلك ( نفع لم تشبه مضرة ) فانا نقطع بحسن الانتفاع به كما نقطع بقبح الظلم وحسن الاحسان ونعلمه ضرورة من غير فرق (و) احتج الاول (أيضاً ) بأنه ( اذا ملك جواد ) يتصف (٣) بغاية الجود ( بحراً لاينزف (٤) واخذ مملوكه قطرة )

---

(١) أي دليله اه (٢) فان قلت كيف يقول الاشعرى ومن معه بالوقف ومن اصولهم ان العقل لايقضى بحسن ولا قبح ، قلت هذه الرواية رواها عنهم اصحابهم كشارح المنهاج وغيره وكذاحكاها الامام يحي في القسطاس عنهم نقلا من كتبهم وقد ذكر في المنتهى ان الوقف للمعتزلة وليس بصحيح وتحقيق الجواب انهم تنزلوا الخ مانقله سيلان هنا اه من حاشية الفصول ، وقال ايضاً فاعرف ذلك فانه نفيس جداً يعنى الجواب المذكور ا (*) اطلق القول على الوقف والظاهر انه ليس بقول فيحقق ان شاء الله تعالى (٣) في نسخة متصف اه (٤) نزفت البئر اذا استخرجت ماءها ونزفت هي يتعدى

---

(قوله ) كقضىء الدين، نشر على ترتيب اللف في الشرح (قوله) والتصرف في الملك، أي ملك نفسه كذا في شرح الفصول

(قوله ) واختلف فيمالا يدرك فيه بخصوصه جهة محسنه أو مقبحة ، أي اختلف فيه قبل ورود الشرع ولو صرح المؤلف عليه السلام بذلك لكان اولى لان هذه المسئلة مفروضة كذلك فالاشعرية لما منعوا حكم العقل تنزلوا عن ذلك وقالوا وبتقدير تسليم حكم العقل لانسلم حكم العقل فى مسئلتين احداهما شكر المنعم ليس بواجب عقلا ، والثانية حكم الاشياء قبل الشرع فان العقل لايقضي فيها بحسن ولابقبح وبما ذكرنا اندفع الاشكال بان الاشعرى كيف يقول بالوقف مع نفيه حكم العقل ، ووجه الاندفاع ان الوقف عنده مبنى على التنزل كما ذكرنا (قوله) كالتمشى بالبراري ، فان هذا لا يدرك فيه بخصوصه أي فى فعل منه خاص ( قوله ) ولهذا اختلفوا ، أي ولان الذى يدرك فيه بالحس والقبح جهة الاجمال لاجهة التفصيل صح اختلافهم وهذا اشارة الى دفع إيراد وجوابه ذكرها السعد حيث قال ، فان قيل كيف يتصور القول بالحضر أو الاباحة مع انه لاشرع ولاحكم من العقل بحسن أوقبح ، قلنا معناه ان الفعل الذى لايدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة أو مقبحة كأكل الفواكه مثلا ولايحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل فحكم العقل فيها على الاجمال انها محرمة أو مباحة (قوله) لعدم الدليل ، هذا يوافق مااختاره المؤلف عليه السلام في ما يأتى في التنبيه الذى ختم به شرحه عليه السلام حيث قال ويمكن ان يجاب (قوله ) بحراً لاينزف ، أي لاينزح ماؤه من قولهم نزفت ماء البير نزفاً فاذا نزحته

من ذلك البحر ( فلا قبح ) يدرك بالعقل في ذلك ( ضرورة )وتناول العبد المستلذات التي خلقها الله تعالى من دون اضرار بمنزلة تناول مملوك قطرة من بحر ملك بل أقل، وماقيل من أنه ان اريد (١) أن لاحكم بالحرج فمسلم ولـكنه لايستلزم الحكم بعدم الحرج وان اريد خطاب الشارع بعدم الحرج فلاشرع وان اريد حكم العقل بالتخيير تناقض لان المفروض انه مما لاحكم (٢) للعقل فيه ، فجوابه إختيار الاخر ومنع التناقض فان المفروض ان لاحكم للعقل فيه بخصوصه ولا ينافيه الحكم العام بالاباحة كما سبقت الاشارة اليه ، احتج ( الثاني ) وهو القائل بالحظر بأن ذلك ( تصرف في ملك الغير ) بغير اذنه لانه المفروض فيقبح (٣) ( قلنا ) لانسلم قبح التصرف في ملك الغير مطلقاً وانما ( يقبح لوضره ) (٤) أي المالك لـكنه فيما نحن فيه منزه عن الضرر(٥)

**مسئلة** ( وينقسم ) حكم العقل ( الى ضروري ) لايحتاج الى دليل ( ونظري ) يحتاج اليه ( ومن الاول وجوب شكر المنعم ) (٦) عند عامة العدلية فلا يحتاج الى دليل وخالفت الاشاعرة ولهذا ( قيل ) في الاحتجاج لهم بانه ( لو وجب لـكان ) الوجوب ( لغرض ) لـكنه ليس لغرض اما الاولى فلانه لولاه لـكان الوجوب او الايجاب عبثاً ، (و) اما الثانية فلانه (ليس لله تعالى ) غرض ( للزوم الحاجة ) وهو متعال عنها ( ولا للعبد في الدنيا لمشقته ) أي الشكر لان منه فعل الواجب وترك المحرم وذلك مشقة ناجزة لاحظ للنفس فيه ( ولا ) غرض فيه للعبد ( في الاخرة اذ ) امور الاخرة من الغيب الذي (لامجال للعقل ) فيه (٧) ( ورد بمنع الثانية ) وهي الاستثنائية والغرض للعبد في الدنيا ثابت ( فانه الامن ) من ضرر خوف العقاب على تركه الشكر ( لاحتمال العقاب ) على الترك فان المتقلب في نعم لاتحصى

---

ولايتعدى اه ديوان من باب فعل بفتح العين يفعل بكسرها اه (١) بما لايدرك فيه بخصوصه جهة محسنة أو مقبحة ، وقوله ان لاحكم يعني للعقل اه (٢) في نسخة ان لاحكم اه (٣) والجواب انه لايجوز قياس ملك القديم تعالى على ملك غيره لان علة الحاجة الى اذن المالك في الشاهد هي ان ينتفع بملكه وتصرف الغير يفوت عليه منافعه وذلك لايجوز الابرضاه وهذا غير حاصل في القديم اه من شرح الفقيه قاسم المحلى على الجوهرة (٤) شاهده من الشرع ، ماضرنا بارضك اه (٥) في نسخه التضرر اه (٦) ﴿ فائدة ﴾ في الثمرات على قوله تعالى « لعلكم تشكرون » ، مالفظه قال الحاكم واختلفوا في شكر النعمة ماهو فعن ابن عباس هو طاعة الله في السر والعلانية ، وعن الحسن اظهار النعمة والتحدث بها ، وقيل تعظيم المنعم بالقلب واللسان ، وقيل ذلك اربعة اشياء مجانبة السيئات والمحافظة على الطاعات ومخالفة الشهوات ومراقبة رب الارض والسموات اه (٧) ولا يعلم الا بالشرع والغرض معرفته

كله اولايذهب ماؤه ولاينقطع من قولهم نزفت البير أي ذهب ماؤها فعلى الاول يقرى مجهولا وعلى الثاني معلوما ذكره الشريف (قوله) ولـكنه ، لايستلزم الحكم بعدم الحرج لان هذا اخص من الاول (قوله) كما سبقت الاشارة اليه، حيث قال عليه السلام واما على جهة الاجمال فانه يدرك فيه ذلك ، قلت لـكن اذا حمل على هذا خرج عن محل النزاع فلا يفيد المطلوب ( قوله ) منزه عن الضرر، فهو كما لنظر في مرآة الغير والاستظلال بجداره (قوله) لان منه فعل الواجب وترك المحرم ، يعني العقليين

---

(قوله) يعني العقليين ، ذكر معناه الشريف اه ( قوله ) لايناسبه الاحتمال المذكور ، ينظر فان احتمال العقاب يوجب لزوم الشكر وهو ظاهر اه

اذا نظر وتفكر فيما عليه عرف لزوم الشكر والعقاب عند عدمه ، ( قيل ) (١) كما ان ترك الشكر مخوف لما ذكرتم فهكذا ( الفعل مخوف ) أيضاً (لانه تصرف في ملك الغير بلا اذن) منه فان مايتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى (و)لان فعل الشكر ( إستهزآء ) من حيث أنه ليس للنعمة قدر يعتد به بالنسبة الى مملكة منعمها واستغنا ئه عنها فالشكر عليها ( كما في شكر ملك ) قدشملت مملكته الخافقين من فقير ( على لقمة ) (٢) اعطاه الملك اياها ولما كان شكره عليها بذكرها وتحريك أنملته دائماً لاجلها لايليق بمنصب منعمها ويعد استهزاء به كان طاعة العبد مدة عمره كذلك ، (قلنا )لانسلم ماذكروه من حصول الخوف من فعل الشكر أما اولا فلانه ( لايضر المالك ) وهو ظاهر وما كان كذلك وفيه نفع للفاعل فانه حسن بالضرورة كالاستظلال بحائط الغير والنظر في مرءآته والتقاط ماتناثر (٣) من حب غلته بغير إذنه ( فلا خوف ) حينئذ من فعل الشكر لانتفاء الامارات المقتضية له (و)اما ثانياً وثالثاً فلان ( رجحان طريق الامن و ) رجحان ( حال ) العبد ( المشتغل بالخدمة المواضب على الشكر على غيرهما) من طريق الخوف وحال العبد المعرض عن الخدمة المتغافل عن الشكر ( ضروري ) للقطع بان العبد المشتغل المواضب احسن حالا من المعرض وان سلوك طريق الامن ارجح عند العقلاء فكذا مانحن فيه ( و ) لا نسلم أيضا ماذكرتموه من كون شكر الله تعالى استهزآء كما أن شكر الملك العظيم على اعطاء لقمة استهزآء لان ( النعمة ) من الله تعالى على العبد ( عظيمة عند الشاكر والسامع ) لان وجود العبد وبقاءه وما به سائر كمالاته من الله تعالى فكان لهذا قدر بالنسبة الى حاجة المنعم عليه واي قدر (٤) و(لا) كذلك ( اللقمة ) اذا اعطاها الملك العظيم فقيراً فطفق الفقير يردد ذكرها في المجامع ويحرك انملته إعظاماً لها لحقارة اللقمة عند المعطي والمعطى والسامع فعد مثل ذلك استهزاء بالملك

## مسئلة

(و) يجب ( على النافي ) لحكم عقلي او شرعي غير ضروري ( دليل ) عند الجمهور كما يجب على المثبت ( وقيل لا ) يجب فيهما (وقيل)يجب الدليل (في) نفي الحكم ( الشرعي ) دون العقلي ( لنا ) أن النافي يدعي (حصول علم بنفي ) امر ( غير ضروري )(٥) لافي الوجود والا كان نفيه بديهي الاستحالة فلاتسمع دعواه

---

بالعقل فقط اه (١) معارضة اه (٢) في القاموس واللقمة وتفتح مايهيأ للفم اه (٣) في نسخة يتناثر اه (٤) ثم لايخفى أن في جعل الله سبحانه لذلك شكراً وورود الشرع بذلك حجة على الخصم كما لايخفى اذ لوكان فيه شيء من الاستهزآء لكان الشرع اجل من ان يجيء بما فيه استهزآء به تعالى اه (٥) صفة امر وقوله لافي الوجود اى ليس ضرورياً في الوجود وكذا

---

(قوله) عرف لزوم الشكر ، في شرح المختصر علم انه لايمتنع كون المنعم بها قد الزمه الشكر وهو اولى فان اللزوم لايناسبه الاحتمال المذكور في المتن (قوله) لما ذكرتم ، من احتمال العقاب (قوله) من فقير ، متعلق بشكر ملك (قوله ) ولما كان ، جوابه لا يليق وخبر كان كان طاعة العبد (قوله) وفيه نفع ، للفاعل ثم وهو دفع ضرر الخوف (قوله) ورجحان طريق الامن الخ ، مبتدأ خبره ضروري (قوله ) غير ضروري ، يعني وجوداً وعدما كما سيأتي التقييد بذلك قريباً (قوله) وقيل في نفي الحكم الشرعي ، في شرح المختصر والفصول وغيرهما انه يجب الدليل على نافي العقلي دون الشرعي وهذا هو الذي يوافقه استدلال المؤلف عليه السلام حيث قال قيل يعضد نافي الشرعي الخ

---

(قوله) جوابه لايليق ، هذا غير ظاهر بل الجواب كان طاعة العبد وخبر كان لايليق اه حسن بن يحيى الكبسي (قوله ) في شرح المختصر ، لفظ العضد وقيل يطالب في الحكم العقلي دون الشرعي الخ وهو تقرير لما في المنتهى وقد وجد لفظ لافي بعض نسخ الغاية هنا وظن بها في اخرى وحينئذ فلا غبار على عبارة المؤلف عليه السلام اه

ولا في العدم والا كان نفيه غنياً عن الدليل ، وحصول علم نظري ( بلا دليل محال ) لان النظري يحتاج الى طريق تفضي اليه والا كان ضرورياً لعدم الواسطة نظرياً لانه المفروض وهو محال ،( قيل ) في الاحتجاج للمذهب الثاني لو لزم كل مدع لنفي ان يقيم الدليل عليه لوجب ان ( يلزم منكر دعوى الرسالة ) ان يقيم الدليل على عدم رسالته ( و ) كذلك منكر وجوب ( صلاة سادسة و ) كذلك المدعى عليه المنكر لثبوت ( المدعى ) واللوازم الثلاثة ظاهرة البطلان .( قلنا ) لزوم الدليل المنافي ملتزم و (هو انتفاء لازم الثبوت ) المتحقق في الصلاة السادسة لان الاشتهار من لوازم ثبوتها عادة واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم ، وفي دعوى الرسالة لان لازمها وجود المعجزة وقد انتفى ( و )قد يكون دليل النفي ( الاستصحاب ) للاصل مع عدم الرافع له وهو متحقق في منكري دعوى الرسالة والصلاة السادسة والمدعى لانه فيها برآءة الذمة فلا يحتاج الى إقامة دليل آخر ، قيل لو كان الاستصحاب دليلا لافاد ظناً ولا غنى المنكر عن اليمين ، قلنا انما لم يثمر الظن ولم يغن عن اليمين لان إنكار الحق أكثر من دعوى الباطل فتعارضت الغلبة والاصالة ، والحاصل منع بطلان اللوازم فان الثلاثة مطالبون بالدليل لكنه مقرر معلوم عند الجمهور فلا حاجة الى التصريح به ( قيل ) في الاحتجاج للمذهب الثالث اما على طرف الاثبات (١) فبحجة المذهب الاول واما على طرف النفي فبأنه ( يعضدنا في ) الحكم ( الشرعي ) موافقة (الاصل) وهو برآءة الذمة عن الحكم الشرعي وعدم شغلها به ( قلنا ) الاعتضاد بالاصل (يعود) بحكم ( الى الوفاق ) لانتظامه في سلك الادلة (٢) كما سبق *

﴿ تنبيه ﴾ إختلف في صحة الاستدلال على عدم الحكم بعدم الدليل فقيل بالصحة بناء على أن فقدان الدليل بعد الفحص البليغ يفيد ظن عدمه وظن عدمه يستلزم ظن عدم الحكم ، والفحص اما بنقل ادلة المثبتين وإبطالها وأما بحصر وجوه الادلة ونفيها بعدم وجدانها وكون الاصل عدمها فيجب إنتفاء الحكم والا لزم تجويز ثبوت ما لا دليل عليه فيلزم القدح في الضروريات والنظريات ، أما الضروريات فبتجويز وجود ممكنات كثيرة غير محسوسة بحضرتنا وأما النظريات فبتجويز الغلط في كل دليل يقام عليها ، ورد بأنه ان اريد بعدم الحكم النفي الاصلي فلا كلام فيه لكن حاصله عدم الثبوت لا ثبوت العدم ولذا لا يصير المدعي العاجز عن البينة مقضياً (٣) عليه وان حلف خصمه المنكر

---

قوله ولا في العدم اه (١) وهو العقلي اه (٢) أي لكون الاعتضاد بالاصل دليلا فقد جئتم بالدليل اه (٣) وهذا يناسب قول من يقول انه لا يحكم للمدعى عليه الا بتقرير اليد فقط كما

---

(قوله) تنبيه ، وفي نسخة تذنيب وهي اولى كما لا يخفى (قوله) فقيل بالصحة ، قد اعتمدوا الصحة في كثير من المباحث فبنى عليه ابن الحاجب وشراح كلامه في بحث الاستدلال على حجية خبر الواحد ، وفي شرح المختصر في باب الاجتهاد في بحث المجتهد ممنوع من التقليد وبنى عليه المؤلف عليه السلام في بحث الاجماع في الاخذ بأقل ما قيل حيث قال والاقتصار لفقد الدليل اذ هو بعد النظر مستلزم ظن عدم الوجود الخ ، وكذا فيما تقدم في بحث تعليل الحكم العدمي بمانع أو عدم شرط واستدل له بقوله تعالى « قل لا اجد فيما أوحي الى محرما » الآية ولذا قرره المؤلف عليه السلام هاهنا حيث قال ويمكن ان يجاب الخ ، واعتمد ذلك في منهاج القرشي والمحقق النجري في اول باب التوحيد الا انهما اطلقا ذلك في السمعيات واما في العقليات فذكر القرشي تفصيلا لا يحتمل نقله المقام (قوله) فبتجويز وجود ممكنات غير محسوسة بحضرتنا الخ ، يعني فلو لم يستدل على عدم وجودها بعدم الدليل وهو الحس ونحوه لزم القدح في الضرورة ( قوله ) واما النظريات فبتجويز الغلط في كل دليل يقام عليها ، أي على النظريات فاذا قام دليل على حكم نظري وجوزنا الغلط فيه فلو لم يستدل على عدم الغلط بعدم الدليل عليه لقدح تجويز الغلط في كل حكم نظري (قوله) ورد بأنه ان اريد بعدم الحكم النفي الاصلي ، أي نفي الحكم المستند الى ان الاصل عدم الحكم والبراءة عنه (قوله) فلا كلام فيه ، اهني في (قوله) في بحث المجتهد ممنوع الخ ، حيث قال هنالك وقد يقال هذا معارض بعدم الجواز بل الانتفاء يكفي فيه عدم الثبوت اه

وان اريد النفي الشرعي فلا نسلم صلاحيته للدلالة عليه لاحتمال عدم الاطلاع عليه مع وجوده كيف وان (فوق كل ذي علم عليم) (١) ويمكن (٢) أن يجاب بأن المدعى الظن فلا يدفعه احتمال الوجود مع قوة البحث والتفتيش من المجتهد و بلوغه الغاية من الوسع

وسع الله علينا في الدنيا والاخرة وهدى عقولنا الى معرفة احكامه بالبراهين الظاهرة و (وفقنا لسلوك) الطريق (الموصل الى غاية السؤل من رضوانه واعاننا على اداء شكر ما منح من خصايص احسانه وصلى الله على) محمد (خاتم النبيئين وسيد المرسلين وعلى آله الطيبين الطاهرين) ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

هذا آخر ما اراد المؤلف نفع الله به جمعه على مختصره المبارك فيه والحمد لله رب العالمين وكان تأليفه عليه السلام لهذا الشرح فى اماكن عديدة ومدة مديدة لشواغل عاقت عن الاقبال عليه والاهتمام به من الحركات الى ثغور الجهاد ، والنقل من بلاد الى بلاد ، ونظر في انتظار امور الجمع ، وتنفيذ أحكام الشرع ، فكان ابتداؤه بمحروس شهارة سنة خمس وثلاثين والف سنة والفراغ منه بمحروس ذمار منتصف شهر صفر سنة تسع واربعين والف وطال ماطوى عمله فى هذه المدة ، ولم يكتب

---

هو المختار عند جماعة من المحققين اه (١) ظنن في نسخة العلامة زيد بن محمد بسليما اه ، وكتب كذا في فصول البدائع اه ويمكن أن يكون على الحكاية وهو ظاهر (٢) إشارة الى ضعف الجواب فان من بلغ الغاية في البحث فغاية ما يحصل له البرآءة الاصلية بالنسبة الى نفسه وأما حكمه بانه لا يوجد دليل شرعي على خلاف قوله وان من خالفه من المتقدمين والمتأخرين فخلافه غلط ناش عن غير دليل فان ذلك يرده العقل والاجماع انتهى

﴿ وصلى الله على محمد وآله وسلم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وحسبنا الله ونعم الوكيل ﴾

---

الاستدلال بعدم الدليل عليه وقوله لكن حاصله الخ ، يعني لكن لا يفيد المطلوب لان حاصله عدم الثبوت أي عدم ثبوت الحكم لا ثبوت العدم أي عدم الحكم لان الثاني اخص من الاول فلا يلزم من عدم الحكم ثبوت العدم والمطلوب ثبوت العدم كما هو مقتضى قولهم سابقاً وظن عدمه يستلزم ظن عدم الحكم وقولهم فيجب انتفاء الحكم (قوله) وان اريد النفي الشرعي ، أي نفي الحكم المستند نفيه الى الشرع فلا نسلم صلاحيته أي عدم الدليل للدلالة عليه أي على النفي المستند الى الشرع انما الصالح له وجود دليل شرعي ووجوده ممكن لاحتمال عدم الاطلاع عليه مع وجوده (قوله) كيف ، أي كيف لا يثبت احتمال عدم الاطلاع عليه مع اطلاع غيره عليه والحال ان فوق كل ذي علم عليم ، يعني انه لو لم يثبت هذا الاحتمال للباحث عن الدليل لم يكن فوقه عليم لاستواء الباحث عنه والمطلع عليه وهو خلاف مقتضى الآية ولكن الآية تصدق بحكم ما ، غير متوقف على تعميم الاحكام ليتم الاستدلال (قوله) بان المدعى الظن ، أي ظن عدم الحكم لظن عدم الدليل فلا يدفعه أي الظن احتمال الوجود اذ الظن مأخوذ فيما هيته للاحتمال اذ لو انتفى الاحتمال عنه لكان علماً (قوله) مع قوة البحث الخ ، يعني فيفيد رجحان عدم الدليل ومرجوحية احتمال الوجود والله اعلم بالصواب واليه المرجع واليه المآب والحمد لله رب العالمين على تيسيره وإعانته على تمام تأليف هذه الحاشية المفيدة النافعة ان شاء الله تعالى قبيل الظهر في يوم الخميس ثاني عشر شهر ربيع الآخر الواقع في سنة عشر ومائة والف اسأل الله العظيم ان يجعلها لمؤلفها وسيلة الى رضاه ، وسبباً للفوز بالسعادة بالنجاة يوم لقاه ، وان يجعل ما اقتحمت في تحصيلها من التعب ، وما عانيت في تهذيبها والتقاط فرائدها من النصب ، خالصاً لوجهه الكريم ، مقربا الى جنات النعيم ، بمحروس مدينة صعدة بجوار مشهد الامام الاعظم من نعش الله به الدين ، واحيى بوجوده شريعة جده سيد المرسلين الهادي الى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن ابراهيم صلوات الله عليهم اجمعين ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ﴿﴾

---

الثبوت انتهى وصلى الله على محمد وآله وسلم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

بقلم فيه بمدة ، بل فى اكثر المواطن لم يستصحب الكتب كمدة المحاصرة لصنعاء وكمدة السفر الى بلاد تهامة لاستفتاحها والمصابرة على محروس زبيد نحواً من ثلاث سنين ولما اذهب الله أهل البغي وطهرت تلك الجهات بحمد الله عاد منصوراً مؤيداً الى محروس الدامغ سنة خمس واربعين والف ،

قال عليه السلام ومن نظر الى كتابى هذا وشرحه بعين التحقيق والانصاف فرآى من سبق قلم عبارة عن وهم فليوسع العذر فما يخلو من ذلك الا كتاب الله المجيد ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، وما الغرض الا تحصيل الثواب أما بجهاد واجب ، أومذاكرة في علم نافع لتحصيل فائدة ، وتقييد شاردة ، وتأليف مسألة ، وتصحيح قول ، وتمهيد اصل ، وجواب سؤال ، وحل إشكال ، وشرح مختصر ، والله حسبنا ونعم الوكيل ، ونعم المولى ونعم النصير ، ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

## ( يقـول مصححه )

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ، وبتوفيقه وهدايته ينال اقصى الغايات ، والصلاة والسلام على رسوله الذي اشرقت ببعثته شموس الهداية ، وأنارت بارشاده وكمال تبليغه نجوم الدراية ، فانشرح ( لضياء هـدايته ) قلوب ذوي العناية ، ونالوا لذلك من السعادة غاياتها ، واجتنوا من ثمرة أدلة كتابه فواكهها ، وعلى آله مصابيح الظلمة ، وأمان أهل الارض وهداة الامة ، ﴿ وبعد ﴾ فقد من الله تعالى وله الحمد باكمال طبع هذا الكتاب الجليل ، الجدير بكل حفاوة وتبجيل ، لما حوى دون غيره من شتات المسائل ، وتقييد قواعده وأصوله بالحجج والدلائل ، ولاسيما مع ماحلابه جيده من عقود الحواشي الفرائد ، وعاق على جبينه من غرر الفوائد ، فجاء بحمد الله فوق المؤمل ، رافلا في برود الجمال والكمال المؤثل وذلك بتيسير الله تعالى ، وسعادة من جبله الله على نشر الحسنات ، وإخماد نار الضلال والجهالات ،

حجة الله تعالى على عباده ، ونوره الداعي الى مرضاته ومراده ، مولانا امير المؤمنين ، المتوكل على الله رب العالمين ، (يحي) بن الامام المنصور بالله محمد بن يحي حميد الدين ، جزاه الله عن المسلمين خير الجزاء ، وأعلى مقامه في دار الرحمة جنة المأوى ، وشد ازره بولي عهده ناصر الدين ، واقربه عيون أهل اليقين ، وبسائر انجاله الكرام الميامين ، خصوصاً من لمعت هذه الحسنة من انوار فكرته ، وبرزت للوجود بصارم عزمه وهمته ، مولانا العلامة سيف الاسلام عبدالله بن امير المؤمنين ، لازال في المعارف سيفاً ساطعاً ، وفي سماء المعالي والكمالات بدراً طالعاً ،

فعلى الراغبين في العلم أن يقدروا هذه النعمة حق قدرها ، وان يبلغوا من الهمة في طلبه غايتها ، فكم طوى لهم دون الوصول الى المنتهى من مراحل ، وأزاح عنهم كل عائق عن ذلك وحائل ، فليحققوا الآمال ، وليخلصوا لله تعالى الاعمال ، لينالوا بذلك السعادة الابدية ، ويفوزوا من سعيهم بالتجارة النافعة السرمدية ،

هذا وليعلم القراء انا عند الجمع والتنقيح والتهذيب والتصحيح ، راجعنا مؤلفات يطول تعدادها ، من فنون متعددة وما آلونا جهداً في البحث والتفتيش ولم نطلق عنان القلم عند الاشكال الا بعد النظر والمراجعة أواخذ المسئلة من محلها ، اصولية كانت اولغوية اوحديثية اوغيرها ، فلم يبق سوى الغلط المطبعي ، أوما هو من سهو المرتب ، أوما لايكاد يخلو عنه البشر ، مما لم يتنزه عنه سوى خالق القوى والقدر ، فنسأل الله تعالى أن يجعل ذلك خالصاً لوجهه الكريم وأن يعم بنفعه المسلمين ، وأن يختم لنا بالحسنى ، ويهب لنا من توفيقه وهدايته النصيب الاسنى فلا رب غيره ، ولا مأمول الا خيره وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

احد مدرسي المدرسة العلمية المتوكلية بصنعاء

على بن هلال الدبب

# ( التقاريظ )

لم يكد ينتهي طبع الكتاب الجليل حتى انثالت التقاريظ من كل جهة ننشر بعضها :

فمنها تقريظ حضرة العلامة وجيه الاسلام القاضى عبدالكريم بن احمد مطهر وهو :

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

نحمدك اللهم حمداً لاانقطاع لفيض مده ، ولاانتهاء لمضاعف عده ، يوازي مدلول ، ( وإن من شيء إلايسبح بحمده ) ، ويستنزل المحبوب من رضاء نفسك على العبد الواقف عند حده ، وأصلي وأسلم على من شرفه الله بالنبوة وآدم بين الماء

والطين ؛ الشافع المشفع يوم الدين ، سيد المرسلين والنبيين ؛ المشرف بخطاب ( وما ارسلناك إلا رحمة للعالمين ) ؛ وعلى آله قرناء الذكر المبين ، وسفن النجاة للمؤمنين ، وأمان أهل الارضين ؛ وصحابته الراشدين وتابعيهم باحسان الى يوم الدين ؛

أمَّا بعد فاني ، وإن كنتُ ذا جناح مهيض ، لايحلق في سماء التقريظ ولايرفع بالرفرفة عن الحضيض ، وذا يراع لازمه قصر الباع ؛ ولم تمده الطباع بسعة الاطلاع ، فهو قصير الشوط ، يزجر بالسوط ، ـ لما ارسلت رائد الطرف فبلغ من مداه الغاية ، وتمتع في اجمل ظرف بالروض الانيق من طبع شرح الغاية ، وجدت النفس الى خوض لجة التقريظ تواقة ، والى الالمام بهذا المرام أية مشتاقة ، قد نفضت عنها غبار الخمول ، وترآءي امامها جلال علم الاصول ، فألبسها من بعد ضعف حلة قوة ، واباح لها رؤية محاسنه في مرآتها المجلوة ، ولكن ماذا يقول من يريد الوفاء بقول مقبول ، تنويها بعلم اصول الفقه والامر في ذلك يطول ، ورتبته بين العلوم ، تزاحم النجوم ، ومباحثه هي الاساس المتين ، الذى قام عليه شامخ بناء احكام الدين ، والقطب الذى دارت عليه رحى الاستنباط ، والعرفان بسلوك سواء الصراط ، والبحر الذى غاضت في لجه الانظار من الفحول ، فعرف به الفاضل منها والمفضول ، والينبوع الفياض بمعين اسرار الادلة ، الشافية من العلة والمروية للغلة ، واذا كانت المصنفات فيه من خير ما اخرج للناس ، وبلغ من الاحسان فوق ماتهواه الحواس ، ومن الاتقان مرتبة لايضبطها قياس ، فان المتن غاية السؤل وشرحه هداية العقول تأليف المولى العلامة بحق والفائز بخصلة السبق والمحقق النظار بين علماء الآل الاطهار إمام العلوم منطوقها والمفهوم المولى شرف الدين الحسين بن أمير المؤمنين الامام القاسم بن محمد عليهم السلام من بين تلك الاسفار رتبة التقديم ، ومزية واسطة العقد من الدر النظيم ، والاختصاص بما لم يحوه كتاب ، من حسن اسلوب تعشقه الالباب ، وإيجاز غير مخل مغن عن الاسهاب والاطناب ، وموف لكل بحث حقه من الايضاح المستطاب ، ودقة في العبارة ، منادية على الغاية القصوى من المهارة ؛ وتقرير للدليل يشفي العليل ويروى الغليل ، واحتجاج على النظار الراجح ، يغمر المرجوح بسيله الطافح ، فكم أثنى عليه المتنون ، وكم تنافس في تقريظه المتنافسون ، وعلى جلالة قدره وقدر مؤلفه اجمع المؤالف والمخالف ، فأطابوا فيما وصفوا وأطالوا إطالة واصف عارف ومن معينه راشف ، وما زال تحفة للالباب في كل عصر ، ومرجعاً تناخ عنده ركاب الانظار فتجد فيه مايقيها من الحصر علي سبيل الحصر والقصر ؛ وما زالت تحوم حوله من الانظار أسراب ؛ فترد من التعليق عليه ورداً صافياً لذيذ الشراب ؛ وتأتي بالعجب العجاب ؛ الا أنها قلما اجتمعت في نسخه ، ولو اذهب مريدها في جمعها من الشباب شرخه ، فهي درر متفرقة ، واعلاق نفيسه غير منتسقة ، والكتاب في نفسه عزيز النسخ ، تطمح اليه النفوس فترجع حسرى لافرق بين ماشخ منها ومابذخ ، وتتطاول اليه أعناق الافاضل فلا يسفر لها بمحياه ولاتصل اليه يد المتناول ، الى أن مَنَّ الله سبحانه وتعالى وله الحمد والمنة ، والشكر الذي لايحصره حاصر ولو كد ذهنه بالهمة التى لومدت يدها الى الكواكب ، لظفرت من تناولها باسنى المطالب ، وزاحمتها بالمناكب وأضاءت الافاق كما أضاءت في المشارق والمغارب ، همة المولى العظيم ، والعلامة البدر الكريم ، والامير السامى مكانة وفخامة بين الاكابر ذي التبجيل والتعظيم ، سيف الاسلام القاضب ، واجل مناح جزيل الرغائب ، مولانا فخر الدين عبد الله بن أمير المؤمنين حفظه الله حفظ آي الكتاب المبين ، وأبقى مثابته العالية خير كنز ثمين ، لكل نافع من أمور الدنيا والدين ، فانبرت الى استصدار الامر الشريف الامامى السامى بطبع هذا الكتاب ، وجمع ما تفرق من حواشيه جمعاً لا نظير له بغير ارتياب ، فأضافت

بذلك الى مناقب الحضرة الشريفة أعلا الله شأنها ، وهي الكثير الطيب والعمل الصالح ، ماهو معدود من المتجر الرابح ، والخير العميم والسعي الناجح ، وكم لمولانا إمام الزمان ، وظل الله في هذا الاوان وخليفة الرب الرحمن أمير المؤمنين وسيد المسلمين الامام المتوكل على الله المعين ابى احمد يحيى بن الامام المنصور بالله رب العالمين ، ضاعف الله ماله من الاعوام والسنين ، من الايادي العظام والمنن الجسام ، على جميع الانام ، مالا تبليه الدهور ، ولا توفيه حقه لسان الشكور ،

ولما توجهت الى المراد همة المولى سيف الاسلام ، وحالت دون المثبطات عزمات سموه التي هي أمضى من الحسام ، تم بحمد الله نيل المرام ، واسفر حسن الطبع وإتقانه عن حسن الختام ، وتحقق للبادي والحاضر ، أن طبع الكتاب مما تقربه النواظر ، وتنشرح به الصدور ، ويثبت للحضرة الشريفة الامامية وحضرة نجله السامية وافر الاجور ، فى الطبع المختار من النفاسة ما يوافق نفاسة الكتاب ، ويناسب ماله في الصدور من علو المكانة وجلالة الانتساب ، فالسن المديح عليه محصورة ، وألسن الثناء على ذوى المكرمة به مقصورة ولهجات الدعاء لهم في كل ناد مسيرة ، والوجوه بها فى كل حال ضاحكة مستبشرة ، وعن الاخلاص فى تكرار الابتهال بالدعوات الصالحة مسفرة ، اللهم حقق مالنا من الرجاء باستجابة الدعاء ، وادم علينا ظل هذه الدولة المباركة المسعودة الى يوم اللقاء ، واجز مولانا امير المؤمنين ونجاله السيوف اليامين ، ماهم اهله من الفضل المبين ، ورضوانك العميم وقبول الاعمال يوم يقوم الناس لرب العالمين ، آمين اللهم آمين :

ومنها تقريظ حضرة السيد العلامة يحيى بن محمد بن يحيى بن الامام الهادي حاكم العدين وهو :

سفرت سفور المغرم المعمود ... شمساً زهت بغلائل وعقود
سلطانة الحسن التي تعنو لها ... سلطانة الحور الحسان الغيد
ماالغيد ماالحور الحسان فهذه ... تبلى من الازمان كل جديد
ماضمها رحم ولا من نطفة ... جاءت سوى نطف المداد السود
سلطان أفكار الانام لها أب ... قد أنشأت من نوره المعهود
فكر الامام إمام كل مؤلف ... ومبرز ومحقق ومفيد
نجل الامام القاسم بن محمد ... وابن الجحاجحة الكرام الصيد
شرف الهدى المولى الحسين الفذ من ... كانت له العلياء خير مقود
فرداً أتى من علمه بفريدة ... عصماء كلها نضيد فريد
أكرم بها بنتاً لثاقب فكره ... ووحيدة صيغت بكف وحيد
هي غاية السؤل التي يسمى الى ... ادراكها بالسبق كل مجيد
جاءت بحسن السبك منه غاية ... في الجمع والتنسيق والتشييد
خود ولكن روحها العلم الذي ... تطوى الى اهليه أدم البيد
علم يحوز المكرمات مجيده ... ويسود كل مسود ومسود
علم الأصول أصول شرعة أحمد ... علم به طالت رقاب الصيد
جمعت نفائسه الثمينة كلها ... جمع السموط الدر للتقليد
معشوقة الافكار الا انها ... عنها توارت في العصور السود
دهراً مضى فيه وسائل نشرها ... بالطبع كالمتعذر المفقود
لم تستطع فيه السياحة اذ غدت ... عنها يعرقلها ثقيل قيود
أو ما السياحة همها ولأجلها ... جمت وفيها غاية المقصود
أوما لها الامصار طراً موطن ... وبها من الاكفاء كل مجيد
ما كان احراها بان يحظى بها ... أكفاؤها من أقرب وبعيد
أما القريب فنال منها حظه ... وهم فطاحل قطرنا المسعود
لكنها أبداً تحب نهوضها ... ( بالطبع ) كي تحظى أفضل مزيد
فقضت عليها ماضيات عصورها ... حكماً بمحض تلهف وقعود
حتى اذا ماحان حل وثاقها ... خاصت الى روح عن التصفيد
خرجت كمعتكف أطال صيامه ... همـا يريد الى صباح العيد

بعناية ممن الى من صاغها ... ينمى بأبآء له وجدود
أكرم به وبهم أصولا انهم ... أهل الفضائل والعلى والجود
والعلم والمجد المؤثل والتقى ... ومناقب جلت عن التحديد
من لم يزل تسمو به همم غدت ... أهلا لحمل العالم المشهود
أنعم بها هممأ لقد بلغت به ... رتب الملوك الاكرمين الصيد
﴿يحيى أمير المؤمنين﴾ الناشر الـ ... ـعلم الشريف مؤيد التوحيد
محيي حضارة قطرنا من بعد أن ... كانت به كالميت الملحود
أكرم به ملكا فكل فضيلة ... للقطر فهي بفضله المعهود
(وعناية المولى) المفدى نجله ... باني معاليه بناء مجيد
معطي الامارة والوزارة حقها الـ ... ـساعي الى الاصلاح سعي رشيد
محيي المعارف بالعوارف والهدي ... والنشر والتوطيد للتأييد
سيف الهدى والدين (عبدالله) من ... أبدى من الاعمال كل حميد
فهو الذي نشرت لاهل العلم بالـ ... ـطبع الجميل بسعيه المحمود
يحكي سواد سطورها بطروسها ... إن فتحت للدرس والترديد
أسراب نحل في صفائح فضة ... وقفت وقوف الخائف المحدود
ومرتبات صفوف جيش أحابش ... وقفوا حيارى في بياض صعيد
أنعم بما قد أعطيت من بلغة ... تطوي بها منشور برد البيد
بيضاء فاحمة الذوآئب متعت ... بدوام غض شبيبة وخلود
لزيارة الامصار كي يحظى بها ... أكفاؤها من عالم ورشيد
أنعم بمولانا الامير الفذ عبـ ... ـدالله نجل إمامنا الصنديد
لولا مساعيه الجميلة لم تفز ... بالطبع والتحسين والتنضيد
فبه ففي القطر السعيد ينالها ... عشاقها من مغرم وعميد
وبه استعادت مجدها وتناولت ... كلتا يديها منه فضل مزيد
وبه استجدت حليها وثيابها ... ومزيد وشي رآئع وعقود
وبه استطاعت ان تجوب الارض في ... حلل الجمال وحسن سمت الصيد
وهو الذي لبست به معنى اسمها ... وبفضله خاصت الى المقصود
على علوم الاجتهاد سليمة ... عن شائن الالباس والتعقيد
جمعت شواردها واوعت فهي قد ... جلت عن التشنيع والتزييد
أنعم بها تيار علم نافع ... حف الانام بورده المورود
أضحت قلائد جوهر وماضة ... تزري بكل منظم منضود
من نال تقليداً بها فهو الذى ... يقضي على التقليد بالتقليد
فليهن أهل العلم ملك نفيسها ... من مستفيد منهم ومفيد
حسناء لم ينسج على منوالها ... وليهنؤا منها بخير وفود
وليهن مولانا الامام ونجله الـ ... ـفضل العظيم ومجد كل مجيد
وعليهما وعلى سيوف الدين أنـ ... ـجال الامام الاكرمين الصيد
بعد الرسول وآله خير الورى ... طراً تحية ربنا المعبود

ومنها تقريظ السيد العلامة يحيى ابن علي الذاري حاكم خبان وهو :

اروضة اريضة يروح الـ
أرواح ريا زهرها المطلول
ام بدر تم ام شموس اشرقت
ليس لها في الافق من افول
ام هذه (هداية العقول) قد
لاحت لنيل (غاية السؤل)
سفر حوى (مقاصد الاصول) من
علوم آل المصطفى الرسول
وقد حوى مقال كل عالم
منتقد المردود والمقبول
(قسطاس) عدل (بغية لآمل)
(منهاج) حق واضح السبيل
(جواهر) التحقيق من (فصوله)
(كافلة) بمنتهى المأمول
(برهانه) على الصحيح قائم
بحجج المعقول والمنقول
بقوة خذه تفز ياذا النهى
واعكف عليه ياأخا التحصيل
واكرع وروّ القلب من سلساله
فهو شفاء العي والعليل
انتجه فكر الحسين من غدا
عقد الفخار في بني البتول
لخدمة القرآن والسنة في الا
حكام والتفسير والتأويل
جد امام العصر (يحيى) حسبه
فخراً لكل عالم وجيل
ابن الامام القاسم السابق والـ
ـداعي الى المهيمن الجليل
علامة الآل ومن ايامه
واضحة الغرة والتحجيل
مابين تأليف وبين غارة
يحمي حما الدين عن التبديل

كم راض أفكاراً وكم خاض وغا | مغامراً بسيفه الصقيل
ما هو الا آية باهرة | ظهورها يغني عن التفصيل
وهكذا آل النبي المصطفى | بحور علم واسود غيل
سفن النجاة والامان للورى | وقرناء الذكر والتنزيل
صلى عليهم ذو الجلال بعد طـ | ـه المجتبي في الصبح والاصيل
وفي ربيع مولد المختار قد | راق تناهى الطبع والتكميل
عن امر مولانا الذي احي الهدى | وكان في زاوية الخمول
( يحيى ) امير المؤمنين غوثهم | ملاذهم في الحادث المهول
وهمة الراقي الى هام العلى | نجل الهدى ذي الشرف الاصيل
وزيره العلامة الاروع بل | حسامه المشطب المسلول
يزهي به (سيلان) اذ اضحى على | جبينه الواضح كالاكليل
ويزدهي التوشيح في غضونه | من قول كل عالم نبيل
قد جل قدراً فلذا تاريخه | يغنيك ما جل عن البديل

سنة ١٣٦١

ومنها تقريظ رئيس محكمة الاستئناف بصنعاء القاضي العلامة يحيى ابن محمد الارياني وهو :

الطبع قصر فينا خطوة القلم | مع جمعه كل مايعطيه من حكم
بسرعة لم ينلها قبله قلم | بلا توان لمن يجريه او سأم
فان يكن قبل سبق الخط من قلم | ففي الحقيقة ليس الفضل بالقدم
والامتنان بتعليم الانام له | لايقتضى سبقه للطبع بالقيم
فانه فرعه والله الهمنا | فن الطباعة فيها النشر للكلم
تساويا اذ بتعليم الاله هما | وبالسهولة زاد الطبع والكرم
وان مما به نلنا (مقاصدنا) | وكان من قبل عند الناس كالعدم
طبع الكتاب الذى جاد الزمان به | بسير تأليفه في اوضح اللقم
وهو الهداية شرح الغاية الذ قد | حوى الاصول بجمع فيه متسم
فما رياض من الريحان باكرها | صوب الحيا وسقاها هاطل الديم
وما لآل على جيد لغانية | عقداً يقال له ياحسن منتظم
يوماً بأحسن مما قد حوت وبدى | فيها الجمال كبدر في دجى الظلم
فكم بها في مجال البحث من نظر | رسى على الحق في التحقيق كالعلم
فقل لمن يبتغي علم الاصول الا | قد نلت مارمته فاشكر لذى النعم
فالزم دراستها وادع الاله لمن | قد كان في العصر هذا خير معتصم
مولى الانام أمير المؤمنين ومن | أحيى شريعة طه سيد الامم
في ظل دولته سار الرعية لا | يخشون ذا البغي من عرب ولا عجم
أحيى العلوم علوم الدين فهي غدت | ( من بعد غربتها موصولة الرحم )
أدام رب البرايا أمر دولته | وذاق أعداؤه من اعظم النقم
واشكر وزيراً تحلى بالمعارف من | ازال بالعلم نشراً جهل كل عمي

أعني به سيف دين الله من طبعت
بهمة منه بذت أعظم الهمم
فدام شمساً لنشر العلم مشرقة
يجلو بنور هداه كل محتدم
وحين وافا تمام الطبع أرخ جا
طبعاًهداً بساني السيف ذى النعم

سنة ١٣٦١

ومنها تقريظ احد اعضاء المجلس العالى النيابي العلامة القاضي محمد بن احمد الحجري ونصه :

يا إمام العصر يايحيى ادام الله نصرك
شرح الله بفخر الدين عبد الله صدرك
إنه بالطبع للغاية قد خلد ذكرك
وهو من سعيك يامولاي أعلى الله قدرك
كتب الرحمن بالتاريخ في الغاية أجرك

سنة ١٣٦١

ومنها تقريظ احد اساتذة المدرسة العلمية المتوكلية بصنعاء العلامة محمد ابن على الشرفي وهو .

تباشير صبح أم جبين خلافة
أم النور جنب الطور مبدا ( هداية )
وكف لموسى أم دعا الشمس يوشع
أم الطهر طه ( منتهى ) كل (غاية)
أم الغاية القصوى تميس وتزدهي
تزف عروساً في حلي ( الدراية )
تسيل (بسيلان)(الفنون)(فصولها)
وفي كل سطر ( عقد ) صدر لغادة
الى الحق (منهاجاً) و (معيار) (كافل)
( ببرهان قسطاس) النهى و (النهاية)
فخض لجة للعقل والنقل فيهما
(لآل) و (مرجان) بـ(بحر) رواية
( رياضة فهام) (دقائق حكمة)
(وإحكام أحكام ) كا(تقان) صاغة

( حقائق تبيان حدائق بهجة )
ومن دونهـا قل جنتان وفيهما
وشتها بنان للحسين وصاغها
( مطالـع أفكار) كانوار طالـع
تجـدد للدين الحنيـف بروده
لك السعد والعصر السعيد إمامنا
فابرزت تمثال ( العلوم ) أمامنا
ولاغروان ابديت(كنزاً وجوهراً)
تنضد بالدر النظيـم منمنماً
فشخصك(مفتاح العلوم وضوؤها)
معارف من (شمس العلوم) تفيضها
(بتنوير) (اصباح) المعارف جهرة
وضاءت با( نوار اليقين ) بصائر
وزير العلى صنو النهى(نفحة الشذا)
حنيف الهدى رب الندى صفحة البها
( له همم لامنتهى ) لصغارها
لقد شبت العلياء عنـد شبابه
(مواهب)قدس قدس الناس نشرها
فتوحات نفحات حكى البرق ضاحكا
أرانا من العرفان والعرف والحجا
فلا زلت في الاطوار تصعد راقياً
كاخوتك الاسبـاط أعلام سؤدد
( عواصم )أخيار( صواعق )مارد
وفيهم كمي اريحي — متـوج
(مناقبه)الحسنى(الصحاح كهديه)
اليـكم بنى الاسلام زفت (عقيلة )
اليـكم اليـكم يابنى العـلم غاية
عليـكم بها بكر الاصـول عوانها
ومن لم يجد يوم الرهان مجليـاً
وشكراً لمن بالمن أبدى جمالها

( فواكه )(أثمار) (بنزهة) راحة
نخيـل ورمـان قطوف حلاوة
با( بريز ) تـبريز وتطريز آلة
إمـام براه اللـه اية آ ية
وكاسيـه ( ديباجاً ) شعار غـلالة
أفي كل حين أنت مبدا(هداية)
حناناً واحساناً وحسن عنـاية
( واكايل تاج ) مثل تاج الامامة
بانظار نظار نضار ( نقاية )
و(بستان أزهار) و(روض)فكاهة
(ضياء حلوم) او ( شفا) من ضلالة
راى العمي او من فيه نوع غشاوة
( كمصباح مشكاة ) اضا في زجاجة
و إكسير عقيان النهى والنهـاية
حليف المعالي ( تحفة ) الوزارة
واصغرها بالطبـع طبع لغاية
فـكان لهاكفواً وكف كفـاية
أريجـاً بارجاء السناء والسيادة
( شمائل ) ورد عاطر في سماوة
هماماً سرياً هاشمي الســلالة
الى غاية(الغـايات) اوج السعادة
(مصابيح ) مجد اوسيوف نكاية
( طوالـع انوار ) ورأى كياسة
ولي له عهـد الولا والولايـة
(بيان) وشرح في (معانى)الزعامة
لها تضرب الأكباد خير تجارة
فراعوا لها وارعوا حقوقاً لغاية
فصولوا فحولا حولها في نبـاهة
تراه يصلى مفرداً في جماعـة
تباشير صبـح او جبـين خلافة

ولصاحب الامضاء :

شمس على افق الهـداية تطلـع
جليت شأناً ربنا ومقدراً
أهـلا بطلعـة غاية هى غاية
اغنى عن التقريظ ان ( البدر ) فى

فالشمس من اشراقها تتبرقع
تمحو وتثبت ما تشاء وترفـع
سفرت ببرهان الحقائق تسطـع
صفحات خدك ( بالدراية ) يطلـع

نور على نور تـألق من ( ضيـا
سيلان ) يصعد والحواشي تلمع
فزهت بتوشيح الحواشي واحتوت
شيئاً من البحر الحلال فيدفع
❁
أبدا جمالك للجمال ممثـلا
ملـكا له قلب الجزيرة مربع
ياأيهـا الملك العمـيم نواله
وكماله وهو الأبر الاوسع
أنى لمن ملك البـلاغة بالغاً
ومبالغاً وهو البليـغ المصقع
ان يدرك المشار من معشار معـ
ـشار المديح وأنت شأواً أرفع
طوقت بالاحسان امتك التى
هي عند أمرك من بنانك اطوع
وقلوب شعبك والنفيس نفوسهم
ان رمت انفسهم بها لك اسرعوا
شكراً لما أوليتهم ووليتهم
براً رؤوفـاً للفضائل مجمـع
يحظى بك الشعب السعيد وانه
بولي عهدك في الهنا يتمتـع
هو ذلك الكرار فينا عهده
طوقاً على الأعناق لايتصدع
من فيض شمسك شخصه فنحته
« روح الكمال بذاته مستودع »
وشقيقه الفرد الوحيد مكارماً
و به العوارف والمعارف ترفع
محي الحضارة باعث النهضات
بدر العاملين الألمعي الاورع
مازال يرفع للعلوم معاهداً
صب بتعميم الثقافة مولـع
نخراً تقلده العصور بجيدها
وصحيفة للحمد شكراً تطبـع
بجبين هذا الدين أرخ سطـه
شمس على افق الهداية تطلع
سنة ١٣٦١
أحد مأموري المطبعة المتوكلية
علي بن محمد الزرقة

| صحيفة | سطر | خطا | صواب |
|---|---|---|---|
| ٥ | ٢ | البيت | البيت |
| ٦ | ٧ | حاويا | حاويا |
| ٧ | ٥ | التلويح | التلويح |
| ١٠ | ٣ | لاأبيد | لايبدأ |
| ١٧ | ٢ | الشريعة | الشريعة |
| « | ٥ | ولاشتهار | والاشتهار |
| ٣٧ | ١ | اليل | الدليل |
| ٤٣ | ٢ | متي | متى |
| ٥٠ | ٥ | ازيادا | ازديادا |
| ٥٥ | ٦ | جزئية | جزئه |
| ٦٢ | ٢ | ومسحيله | ومستحيلة |
| ٦٩ | ١ | خرج علم الله وعلم الانسان وان اريد | هذا اللفظ مكرر |
| ٧٩ | ١ | وللاموجود | واللاموجود |
| « | ١٠ | ذتيا | ذاتيا |
| ٨٢ | ٣ | مايشاركه | مايشاركها |
| ٨٣ | ٢ | واذا قد عرفت | واذ قدعرفت |
| ٩٦ | ٩ | بينها | بينهما |
| ١٠١ | ٣ | ولايكن | والايكن |
| ١٠٣ | ١٤ | يكون | تكون |
| ١٠٧ | ٣ | حالة | حاله |
| ١٢٩ | ٢ | لايجوز | لايحوم |
| ١٣٢ | ١٤ | فهو متحيز وهو | فهو متحيز لكنه جسم ينتج هو متحيز وهو |
| «« | «« | لكنه ليس بجسم | لكنه ليس بمتحيز انتج انه |
| ١٣٤ | ٨ | فيكون اصغر | فيكون اقل افراداً فيكون اصغر |
| ١٤١ | ٢ | ولاول | والاول |
| ١٥١ | ٣ | التي تكون | التي يكون |
| ١٥٤ | « | عن ان تكون | عن ان يكون |
| ١٥٦ | ٥ | المعنى تعلقا | المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى |
| ١٦١ | ٢ | واذا قد | واذ قد |
| ١٧٠ | ٢ | معدودن | معدودون |
| ١٧٦ | ٦ | يتساويا | يتساوى |
| ١٨٢ | ٣ | من حيث هو جزء | من حيث هو مسماه والتضمنية هي دلالته على جزء مسماه من حيث هو جزء |
| ١٩٠ | ٤ | اخباراً | اخبار |
| ١٩٣ | ٦ | يفصد | يقصد |
| ٢٠٣ | ٣ | تعريفان | تعريفات |
| ٢١٢ | ٤ | اعتباره | اعتبار |
| ٢٢٢ | ٧ | فان الاسد الذات | فان الاسد اسم الذات |
| ٢٥٦ | ٩ | وصفه بالتجوز | وصفه تعالى بالتجوز |
| ٢٦٧ | « | لايتوقفون على | لايتوقفون بل يتفقون على |
| ٢٦٨ | ٥ | ولو قياساً | وكان قياساً |
| ٢٦٩ | ١ | ممانيها | معانيها |
| ٢٧٧ | ١٣ | السخي | السخاء |
| ٢٧٩ | ٣ | ينفعه | ينفيه |
| ٢٩٠ | ٢ | نترتب | تترتب |
| ٣٠٤ | ٥ | عبيدة | عبيد |
| ٣١٦ | ٢ | والقبح | والقبيح |
| ٣٢٣ | ١ | منه واجب | منه حينئذ واجب |
| ٣٣٠ | ٢ | القبيح | القبح |
| «« | ٩ | لمعنى الاول | في المعنى الاول |
| ٣٣١ | ٧ | آخر قبله | آخر به قبله |
| ٣٣٤ | ٥ | يمنع الترك | يمنع من الترك |
| ٣٣٧ | ١١ | مقدرا بدليل | مقدرا علينا بدليل |
| ٣٣٩ | ٤ | والفقها | وبعض الفقها |
| ٣٤٠ | ٣ | الفقها واحد | الفقها بل الواجب منها واحد |
| ٣٤٦ | ١٥ | بان يكون اخر الجزء | بان يكون الجزء |
| «« | ١٧ | من آخر | من اجزاء |
| «« | ٢٠ | الى اخر | الى اجزاء |
| ٣٤٧ | ١ | في اخر | في اجزاء |
| ٣٥٣ | ١٠ | منها | منهما |
| ٣٦٩ | ٣ | الرازي | الراوي |
| ٣٩١ | ١ | الفمل | الفعل |
| ٣٩٨ | ١٣ | والكتابة وغيرها | والكتابة والخلع وغيرها |

| صحيفه | سطر | خطا | صواب |
|---|---|---|---|
| ٤١٠ | ٦ | الايمان احتج | الايمان والقائلون بعدمه يجزمون بعدم العقاب الاعلى ترك الايمان |
| ٤١٨ | ١٠ | وهو الابتلا | وهي الابتلا |
| ٤٤٠ | ١ | التسمية حتى | التسمية آية حتى |
| ٤٤٤ | ١٠ | جوهر للفظ | جوهر اللفظ |
| ٤٤٧ | ٢ | في كفارة صوم | في صوم كفارة |
| ٤٥٢ | » | بالقبطية | بالنبطية |
| ٤٥٣ | » | قال الفقها | قال بعض الفقها |
| ٤٥٤ | ١ | لكونهم | بكونهم |
| ٤٥٩ | ٢ | من المعاصي | من ساير المعاصي |
| »»» | ٧ | او غفلة فيعذرون | اوغفلة عنها فيعذرون |
| ٤٨٥ | ٤ | كما تقدم | لما تقدم |
| ٤٩١ | ١ | يشتمل | يشمل |
| ٤٩٦ | ٤ | قيل بل | وقيل بل |
| ٥٣١ | ١٢ | والترمذي ومسلم عن زيد | والترمذي عن زيد |

| صحيفة | سطر | خطا | صواب |
|---|---|---|---|
| ٥٣٢ | ١٣ | والطبراني عن زيد | والطبراني عن زيد ابن ثابت والطبراني |
| ٥٣٣ | ١١ | ادعا | ادعى |
| ٥٣٦ | ١٩ | انى تركت | انى قد تركت |
| ٥٣٧ | ٨ | فتهلكوا وقد | فتهلكوا ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم |
| ٥٣٨ | ١ | بل يدل على | بل على |
| ٥٣٩ | ١١ | هي كالكر | كالكير |
| ٥٤٠ | ٥ | الي لولا | الي ولولا |
| ٥٤٢ | ١٢ | مزبه | مزية |
| ٥٤٣ | ٢٠ | عبدحميد | عبد بن حميد |
| ٥٧٢ | ١ | موافقهم | موافقتهم |
| ٥٧٩ | ٦ | طريقة | طريقه |
| ٥٨٨ | ٤ | الأجماع لكونه | الأجماع الثانى لكونه |
| ٥٩٠ | ١ | جايز عنه | جايز الا عنه |

(اهـ جدول خطا وصواب الجزء الأول)

| صحيفة | س | خطا | صواب |
|---|---|---|---|
| ٦ | ١٨ | لم يصيبنى قط | لم يصبني مثله قط |
| ١٠ | ٦ | اذا | اذ |
| ١٧ | ١٦ | ويقانلو نهم | ويقا تلونهم |
| ٢٣ | ٤ | في المثالثين | في المثالين |
| ٢٥ | ١١ | ولم يجوزو | ولم يجوزوا |
| ٢٨ | ٨ | اما لتعلقه | ا ماتعلقه |
| ٣٠ | ٢ | وزكها | وتركها |
| ٣٤ | ٥ | لا اقام | الا اقام |
| «» | ٩ | ستزلنا | فتزلنا |
| ٣٧ | ١٠ | ثم قال رجل انشدالله تعالى | ثم قال انشد الله تعالى |
| «» | ١١ | او بلغنى الا سمعته اذناه | او بلغنى الارجل سمعته |
| ٤٠ | ١٥ | هرون موسى انه الخ | هرون من موسى الخ |
| ٤٢ | ٦ | مسلم عن ام سلمة | الترمذى عن ام سلمة |
| ٤٣ | ٢٥ | يقرأها | يقرؤها |
| ٤٣ | ٢٦ | احبه الله | احب الله |
| ٤٧ | ٥ | على ما افتى به | على ما افتى به |
| ٤٨ | ١٢ | يدينون بذلك | يتدينون بذلك |
| «» | ١١ | فنقول في ذلك | فيقول في ذلك |
| ٥٠ | ٦ | ولا يترجح صدقه | فلا يترجح صدقه |
| ٥١ | ٩ | من النحريم | من التحريم |
| ٥٣ | ٤ | خمس عشر | خمس عشرة |
| ٥٨ | ٣ | اون احتمات | وان احتمات |
| ٦٣ | ١٢ | بأن يجعل | بأ ن تجعل |
| ٧٦ | ٥ | من كثرة ملازمته | من كثرت ملازمته |
| «» | ٨ | وان لم برو | وان لم يرو |
| ٧٨ | ١٢ | وحكيم بن معابه | وحكيم بن معاويه |
| ٨١ | ١٤ | ومثلوا الغير الفقيه | ومثلوا لغير الفقيه |
| ٨٢ | ١٠ | او بمعرفة بسبب | او معرفة نسب |
| ٨٨ | ١ | لان عصا | لان عطاء |
| «» | ٨ | على اقاله | على انه قاله |
| ٩٢ | ٥ | المعمل المروى | العمل بالمروى |
| «» | ١١ | فهذا اقوى | فهذه اقوى |
| ١٠٣ | ٢ | اتبديل | تبديل |
| «» | ٢ | والخطر | والحظر |
| ١٠٤ | ٥ | وانافيا الدعاء | وانافيه الدعاء |
| ١٠٩ | ١٦ | وذلك انه | وذلك لأنه |
| ١١٦ | ١٠ | فما تقدم فيه الخبر | فيما يقدم فيه الخبر |
| ١٢٤ | ٨ | ان هذه ارادة | ان هذه الارادة |
| ١٢٨ | ٨ | بالتكوين بدل عليه | با لتكوين كما يدل |
| ١٢٨ | ١٩ | بالتابع المتأخر | بالتابع هنا المتأخر |
| ١٢٩ | ٢ | فنسبته كنسبة | فنسبته اليه كنسبة |
| ١٣٤ | ١٣ | من ان يكون المكلف | من ان يكون لمكلف |
| ١٤٧ | ٥ | ورجحه ابن الحاجب | ورجحه ابن الحاجب |
| ١٥٢ | ١٣ | بمنع الملازمة | بمنع اللازمة |
| ١٥٥ | ٤ | واحدة من المرة والتكرار | واحد من المرة والتكرار |
| ١٦٠ | ٤ | يقتضى احدهما | يقتضى تحتمه |
| ١٦٦ | ١٠ | ونهيي | او نهيي |
| ١٦٦ | ١٩ | اوانما الاختلاف | وانما الاختلاف |
| ١٦٩ | ٢٣ | اجله في سقوطه | اجله في سقوطه كما لايؤثر فوات اجل الدين في سقوطه |
| ١٦٩ | ٢٣ | ان يكن اداً | ان يكون اداء |
| ١٧٢ | ٥ | بطلق بفعل | بطلق اى بفعل |
| ١٧٢ | ١١ | أحداها اخذها | أحدهما اخذهما |
| ١٧٤ | ٤ | بين افراده تمكنه | بين الافراد متمكنه |
| ١٧٤ | ٧ | بكل واحد منها | بكل واحد منهما |
| ١٧٦ | ٧ | وان كانا متماثلين | وان كان متماثلين |
| ١٧٦ | ١٢ | ككونه غيره قابل | ككونه غير قابل |
| ١٧٦ | ١٣ | اسقنى ماء فلا | اسقنى ماء ولا |
| ١٧٧ | ٢ | الذى بضده | الذى يفيده |
| ١٨٢ | ١ | فعلية | فعليه |
| ١٨٦ | ٤ | والمنصور بالله | والمنصور بالله ومالك وابو حنيفة |
| ١٨٦ | ٥ | في رواية الظاهرية | في رواية والظاهرية |
| ١٩١ | ٥ | لماتقدم من ان الدليل | لماتقدم من الدليل |
| ١٩٨ | ٦ | بحال متعده | بحال متعددة |
| ١٩٨ | ٨ | كل بصر | كل مبصر |
| ٢٠٢ | ٥ | من تتبع | من تتبع |
| ٢٠٧ | ٤ | لاتقتل الرجل بالمرأة | لايقتل الرجل الخ |
| ٢٠٩ | ٥ | وشهد لذلك | ويشهد لذلك |
| ٢٢٢ | ١١ | تخصيص الخبر عنه | تخصيص السبب عنه |
| ٢٢٢ | ١٢ | بعدظهورية الخ | بعدم ظهورية الخ |
| ٢٢٦ | ١ | الغرر او الجوار | الغرر والجوار |
| ٢٢٨ | ٣ | فلابدخل | فلم يدخل |
| ٢٣٩ | ٢ | من الخطاب نفسه | من الخطاب نفسه |

| صحيفة | سطر | خطا | صواب |
|---|---|---|---|
| ٢٤٣ | ١٨ | مناقضاً لصرف | مناقضاً للصرف |
| ٢٤٤ | ١٦ | الوجوه الذى | الوجوه التى |
| ٢٤٥ | ٥ | انه لو قال لو | انه قال لو |
| ٢٤٧ | » | بالضررة | بالضرورة |
| ٢٥٥ | ١٠ | احتجاجه ينى | احتجاجه يعنى |
| ٢٥٦ | ٧ | الساعاني | الساعاتى |
| ٢٥٨ | ٩ | وقوعه | ويقتضي وقوعه |
| ٢٦٤ | ٤ | في الاستننا | في الاستثنا |
| ٢٦٧ | ١١ | استعماله | استعمال له |
| ٢٦٩ | ٥ | وهي كونها | وهو كونها |
| ٢٧٣ | ٤ | وكما أن | فكما أن |
| ٢٨١ | ١ | بعيره | كالتخصيص بغيره |
| »»» | ١٤ | هذشرط | هذا شرط |
| ٢٨٦ | ٢ | ابن الحاجب مايؤخذ | ابن الحاجب وغيره الخ |
| ٢٩٧ | ١٣ | سائر الشرط | سائر الشروط |
| ٣٠٢ | ٣ | مابه الاستغراق | ماوقع به الاستغراق |
| ٣٠٤ | ٢ | اموهم | اموالهم |
| »»» | ١٣ | ان على المتدل | على ان المبدل |
| »»» | ١٧ | يريدون الغاوه | يريدون الغائه |
| ٣١٠ | ١١ | مبيناً بتبينين | مبيناً بتبيتين |
| ٣١٢ | ١ | ونقله الائمة الاربعة | ونقله الآمدى وابن الحاجب عن الائمة |
| ٣١٣ | ١٦ | حدت حديث | حدث بحديث |
| ٣١٧ | ٨ | اذا قد يمنع | اذ قد يمنع |
| ٣٢٢ | » | لعام بالقياس | بالعام والحاصل الخ |
| ٣٢٣ | ٤ | الشافعي | والشافعية |
| ٣٣٥ | ٤ | بدة لا تتسع | بدة تتسع |
| ٣٣٧ | ١٤ | لا تتسع | لاتتسع |
| ٣٥١ | ٦ | الصورة المتقدم | الصور المتقدم |
| ٣٥٧ | ١٣ | لكونه تحصل | لكونه يحصل |
| ٣٥٨ | ٤ | وقال ابي عبدالله | وقال ابو |
| ٣٦٢ | ٥ | جائز واقع | جائز غير واقع |
| ٣٦٥ | ٣ | لانعط الامن | لانعطي |
| ٣٧٠ | ١٢ | ديارهم اوموالهم | ديارهم واموالهم |
| ٣٧١ | ١٦ | هذمعناه | هذا معناه |
| ٣٧٦ | ١ | عندى موقوف | عندى انه موقوف |
| ٣٧٧ | ٨ | والمكاتبة والمجنون | والمكاتبة المجنونة |
| ٣٧٨ | ١٣ | الحديثين بالاسناد | الحديثان |
| ٣٨٠ | ٧ | وماكان الحكم | وهوماكان |
| ٣٨٠ | ١٤ | غير مذكور | غير المذكور |

| صحيفة | سطر | خطا | صواب |
|---|---|---|---|
| ٣٨١ | ١٣ | الاترا هم اذا قصدوا | الا ترا انهم اذا |
| ٣٨٢ | ١ | اذا قلنا قياساً | اذا قلنا ليس قياساً |
| »»» | ١٤ | والحال فقوله | والحال فكقوله |
| ٣٩٩ | ١٧ | الخطاب ثابت | الخطاب ثابتاً |
| ٤٠٠ | ٣ | لاتقتضى الانتفاء | لاتقتضى الاالانتفا |
| ٤٠٣ | ٧ | اما مفهوم والا | اما مفهوم ما والا |
| »»» | ٩ | فائمتنا والجهور | فائمتنا والجمهور |
| ٤٠٦ | ١١ | فيكون القدر | فيكون للقدر |
| ٤١٢ | ٨ | متقيد بغاية | مقيداً بغاية |
| »»» | ١٨ | في علمنا ومن الشبه | في علمنا لظهور اطلاقه في البقاولا نعني بالنسخ الارفع ماليس بقيد في علمنا ومن الشبه الخ |
| ٤٢٢ | ١ | بتقدم الاسبق | بتقدم الاشق |
| ٤٣٢ | ٥ | احتجو اثانياً | احتجوا ثالثاً |
| ٤٤٠ | ٩ | متواتر آفاستدلروا | متواتر فاستدلروا |
| ٤٥٨ | ٢ | عبد الحبار | عبد الجبار |
| ٤٦٦ | » | بين والنبيذ الخمر | بين النبيذ والخمر |
| ٤٦٨ | ١ | داخل في القياس | داخل في حد الخ |
| ٤٧٠ | ٩ | مأمورن بتعميم | مأمورون الخ |
| ٤٩٣ | ٧ | والشرط لانه | والشروط الخ |
| ٤٩٦ | ٧ | ان الحكم هو الاصل على كل منهما | يؤخر ان السطران اللذان بعد السطر الرابع الى بعد الثالث فثمه تقدم وتأخير |
| ٤٩٧ | ١٠ | يكون الغرض منه | لكون الغرض الخ |
| ٥٠٠ | ٦ | فيلزم القول بوجيه | فيلزمه الخ |
| »»» | ٨ | فعند تضا فرها | فعند تظافرها |
| ٥٠٤ | ٢ | خزية بشهادة | خزية كشهادة |
| ٥١٥ | ٥ | وكان نكون | وكان تكون |
| »»» | » | ابن الحاجب الهندى | والهندى |
| »»» | ١٢ | فيجوز ان يكون | فيجوز ان تكون |
| ٥٣٣ | ٤ | الاقوى بنفسه | الاقوى نفسه |
| ٥٣٥ | ٣ | تبين مناسبة | يبين مناسبة |
| ٥٣٧ | ٥ | الوصف دافعاً | الوصف الملغى |
| ٥٣٧ | ١٦ | عندهم اوالعلم الظن | عندهم العلم اوالظن |
| ٥٤٠ | ٢ | متعدة | متعددة |
| ٥٤٠ | ٥ | والجدود | والجدودة |
| ٥٤٣ | ٣ | ان تكون | ان يكون |
| ٥٤٧ | ١ | اذلا اى من مناسبة مانع | اذلا مانع من مناسبتهما اى الخ |

| صحيفة | سطر | خطا | صواب |
|---|---|---|---|
| ٥٤٨ | ١٠ | جواز اجزا | جواز اجراء |
| »»» | ١٦ | حجة وحده | جهة وحده |
| ٥٥١ | ٢ | اثباته بالدليل | اثباته من الدليل |
| ٥٥٢ | ١١ | لاينفالظهورمكان | لاينفي الظهور فكان |
| ٥٥٣ | ٦ | هو ونظيره | هو او نظيره |
| ٥٦٢ | ٨ | وان شبهه | وان اشبهه |
| ٥٧٣ | ٧ | للانرجار | للانزجار |
| »»» | ١٢ | وهذاان | وهذان |
| ٥٨٦ | ٤ | بيان يرد | بيان مايرد |
| ٥٩١ | ١١ | لمنع | كمنع |
| »»» | »» | او عليتهـــا | او عـليتهـــا |
|  |  | والمعارضة | اوالمعارضة |
| ٥٩٢ | ٦ | ولأنه الخبر | ولأنه يخبر |
| ٥٩٥ | ١٢ | والجوب | والجواب |
| ٥٩٧ | ٨ | اثباب | اثبات |
| ٦٠٢ | ١ | بالرفـــع على | بالرفع عطف على |
| ٦٠٣ | ٤ | من عدم الافضاء | من عدم الافضاء |
|  |  | وعدم الانضباط | وعدم الظهور وعدم |
|  |  |  | الانضباط |
| ٦٠٥ | ١٣ | بان التحريم | بان تأبيد التحريم |
| ٦٠٦ | ٩ | ولايجلب | ولايجلب |
| ٦٠٩ | ٧ | يغنمون | يغتمون |
| ٦١٣ | ٦ | الزماً | الزاماً |
| ٦١٤ | ٩ | بالطواعة | بالطواعيه |
| ٦١٥ | ١٠ | فكون | فيكون |
| ٦١٦ | ٤ | في صور | في صورة |
| ٦١٧ | ٦ | وثانيها | وثانيهما |
| ٦٢١ | ١٢ | الاكره اوفي | الاكراه وفي |
| ٦٢٣ | ١٤ | ابدآء | ابتداء |
| ٦٢٤ | ١ | كسح خف | كمسح الخف |
| ٦٣٤ | ٢ | الاعلم شريعته | الاعلم شرعيته |
| »»» | ٥ | انه ان كان | انه كان |
| ٦٣٧ | ١٩ | الدليل المنقطع | الدليل المنقدح |
| ٦٤٥ | ١٢ | فاذ جاز | فاذا جاز |
| ٦٤٦ | ٦ | جواز خطابه | جواز خطائه |
| ٦٥١ | ١ | وجوابهما | وجوابها |
| ٦٦٠ | ١٥ | اوترك استقضاء | اوترك استقصاء |
| ٦٦١ | ٧ | والتكلف | والتكليف |
| ٦٦٤ | ١٢ | اذا تصل | اذا اتصل |
| ٦٦٩ | ٥ | ممن لايخبر لاعن | ممن يخبر لاعن |
| ٦٧٣ | ٥ | مضعفة لتصريحه | مضعفة اومتأولة الخ |
| ٦٧٤ | ٩ | فاذ جاز | فاذا جاز |
| ٦٧٥ | ٦ | وكان عدم | فكان عدم |
| ٦٧٥ | ١ | بخفاؤها | لخفاؤها |
| ٦٧٥ | ١٤ | وحاصل لجواب | وحاصل الجواب |
| ٧٧٥ | ١٥ | عن الشبه | عن الشبهة |
| ٦٧٦ | ٤ | كفرا | اكفروا |
| ٦٧٨ | ١٢ | بجواز | يجوز |
| ٦٨٣ | ١٠ | هناك لاهناك | هنا لاهناك |
| ٦٨٨ | ٤ | اي الامارتين | اي احدى الخ |
| ٦٨٩ | ٩ | فجاأز اتفقاً | فجائز اتفاقاً |
| ٦٩١ | ٤ | من اطراح احداها | من اطراح احدها |
| »»» | ٢١ | الزيادة لم تخرجها | الزيادة لم تخرجها |
| ٦٩٣ | ١٥ | نقدم | تقدم |
| ٦٩٤ | ١٢ | بالغاء | بالغا |
| ٦٩٥ | ١٩ | وكماضبطه | وكمال ضبطه |
| ٦٩٦ | ٤ | عرقته | عرفته |
| »»» | ١٠ | لشدة خطر | لشدة خطره |
| ٦٩٨ | ٧ | قارب احدالنقل | قارب حد النقل |
| »»» | ١٤ | السبب فانه اقوى | السبب على المسبب |
| ٧٠٤ | ٤ | نظرآلى | نظراً الى |
| ٧٠٥ | ١٧ | مواقفاً | موافقاً |
| ٧٠٧ | ١٨ | قدم الاقدم والثاني | قدم الاقدم في الاسلام |
| ٧١٤ | ٤ | ثبت اخذها | ثبت احدها |

# المقصد الرابع

## المقصد الخامس

في القياس ومايتصل به من الاستصحاب وشرع من قبلنا الخ

# المقصد السادس

## ٦٨٨ المقصد السابع



## ٧٢٠ المقصد الثامن



انتهى والحمد لله رب العالمين